



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**O DIVÓRCIO E A RECONCILIAÇÃO DA MESQUITA COM O ESTADO: A
CONSTITUIÇÃO DISCURSIVA DO SUJEITO MULHER IRANIANA NA
ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA**

QUEZIA FIDELES FERREIRA

**JOÃO PESSOA – PB
AGOSTO/2016**

QUEZIA FIDELES FERREIRA

O DIVÓRCIO E A RECONCILIAÇÃO DA MESQUITA COM O ESTADO: A
CONSTITUIÇÃO DISCURSIVA DO SUJEITO MULHER IRANIANA NA
ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Letras da Universidade
Federal da Paraíba – PPGL como parte dos
requisitos para obtenção do Título de Mestre
em Letras.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Angélica de
Oliveira.

Co-orientadora: Prof^a Dr^a Josilene Pinheiro Mariz.

João Pessoa –PB
Agosto/2016

F383d Ferreira, Quezia Fideles.

O divórcio e a reconciliação da mesquita com estado: a constituição discursiva do sujeito mulher iraniana na escrita autobiográfica / Quezia Fideles Ferreira.- João Pessoa, 2016. 102f.

Orientadora: Maria Angélica de Oliveira

Coorientadora: Josilene Pinheiro Mariz

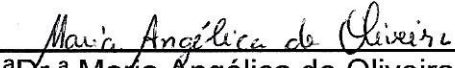
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL

1. Análise do discurso - estudos culturais. 2. Relações de poder. 3. Resistência. 4. Vontade de verdade. 5. Romance autobiográfico.

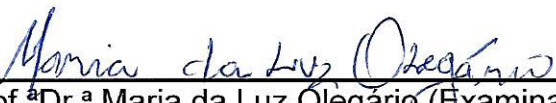
UFPB/BC

CDU: 82-5(043)

FOLHA DE APROVAÇÃO


Prof.^aDr.^a Maria Angélica de Oliveira (Orientadora-UFPB)


Prof.^aDr.^a Josilene Pinheiro-Mariz (Co-orientadora- UFCG)


Prof.^aDr.^a Maria da Luz Olegário (Examinadora Interna- UFCG)


Prof.^aDr.^a Maria Marta dos Santos Silva Nóbrega (Examinadora Externa- UFCG)

Prof.^a Dr.^a Alfredina Oliveira do Vale (suplente- UFPB)

Prof. Dr. Marco Antônio Margarido Costa (suplente- UFCG)

“O silêncio tem a qualidade de brincar com as astúcias do tempo. Penetra, profundamente, as mais íntimas intenções humanas, espreita, vasculha, indaga, responde, critica e desconstrói, desapercivelmente, as palavras, os olhares e os gestos ... O silêncio! Respira sentidos” (Autor desconhecido)

“Penso em você e é um livro de um amor que não se lê. Penso em você como o soneto ensolarado de Vinícius. O perfume na memória do Prazer”. (Jorge Vercillo)

Agradeço (in memoriam)

A Ricardo José Fideles Ferreira, meu pai-irmão, cujo perfume, a alegria e a simplicidade estão presente em cada recanto da nossa casa, do meu coração e da minha alma.

A minha querida avó Raimunda, que com seu delicioso cheiro de rosas ensinou a todos a importância do silêncio, da calma e da perseverança, atitudes de toda pessoa que sabe, exatamente, “onde, e, por que, deseja chegar”.

A minha madrinha Maria Da Guia *pela compreensão* do aparentemente incompreensível.

A meu avô Abdias, sertanejo amoroso e contador de histórias, que, diariamente, em gestos sutis, demonstrou o seu amor, a sua doçura e a sua capacidade de compreender os silêncios.

AGRADECIMENTOS

A DEUS, o Lírio do Vale, a quem dedico todo o meu louvor e adoração, porque tem sido e, sempre, será a força onde encontro ajuda para vencer os obstáculos de toda natureza.

A Estrela Virginal de Nazaré, Maria santíssima, minha fiel intercessora.

As irmãs Clarissas, força orante, que diariamente dirigem carinhosamente as suas orações de intercessão a Deus em meu favor, do meu lar e daqueles que tornam os meus dias mais felizes.

A Evilazi Fideles Ferreira, mãe querida e amada, por sempre ter dedicado todos os seus esforços para tornar os seus filhos pessoas livres, humanas, realizadas e felizes.

A minha irmã Rafaele Fideles Ferreira, pela ajuda sempre urgente, exigente, carinhosa e bem humorada.

A Elaine Reis e a Verônica Pontes, amigas para a vida inteira, pelas muitas horas de diversão e trocas teóricas que nos “roubaram a calma, mas jamais a alma e o bom humor”.

Ao querido professor Manassés Moraes Xavier pelo constante apoio, ajuda e incentivo, antes e durante o desenvolvimento da pesquisa.

A Maria Angélica de Oliveira e a Josilene Pinheiro Mariz, minhas orientadoras, pela objetividade, seriedade, paciência e por terem acreditado no desenvolvimento deste trabalho.

As professoras Maria da Luz Olegário e Ariadne Costa da Mata pelas críticas construtivas e sugestões pertinentes externadas por ocasião do Exame de Qualificação.

As professoras Maria da Luz Olegário e Maria Marta dos Santos Silva Nóbrega por participarem da comissão examinadora da apresentação pública desta dissertação.

Ao professor, jurista, incentivador e pesquisador, Fábio Silva, pelo olhar jurídico necessário as questões suscitadas durante o desenvolvimento da pesquisa.

Ao grupo “FOUCAULTIAMOS IDEIAS”, pelas suas imprescindíveis reflexões sobre a teoria foucaultiana.

Aos queridos professores, Luciana, Edjane, Cristiano e Sávio Roberto pelos ensinamentos.

A querida Rose, secretária do PPGL, pela ajuda, o carinho e as soluções das minhas urgências.

A CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

RESUMO

A constituição do sujeito em todas as sociedades está intimamente atrelada às relações de poder instituídas em determinado momento histórico. Essas relações perpassam as práticas sociais e, alicerçadas em um conjunto de saberes, elaboram vontades de verdade que são incorporadas pelos sujeitos como “verdades” absolutas, únicas e inquestionáveis. No que diz respeito, especificamente, à constituição do sujeito mulher iraniana, a elaboração de sua identidade está atrelada a um sistema de poder particularizado por uma intensa associação entre Estado e Religião, que tem, ao longo do tempo, inferiorizado a identidade do sujeito mulher, visto como o outro subordinado, antes do casamento ao pai e depois, da celebração do acordo matrimonial, ao esposo. Tendo como suporte teórico as contribuições advindas da Análise do Discurso, das pesquisas foucaultianas e dos Estudos culturais, nesta pesquisa temos como objetivo analisar a constituição do sujeito mulher iraniana imersa nas relações de poder em circulação, no transcorrer do século XX, marcado por profundas mudanças políticas, sociais e históricas. A partir desse objetivo, adotamos como objeto de investigação dessa pesquisa o romance autobiográfico *O que eu não contei*, da autora iraniana Azar Nafisi, cuja primeira edição foi traduzida para o português no ano de 2009, um ano após a sua publicação no original *Things I've been silent about*. Após as nossas reflexões, constatamos que o romance, narrado em primeira pessoa, pode ser entendido como uma escrita íntima, uma vez que a autora, além de fazer a narrativa em primeira pessoa, desde o título, deixa claro que se trata de uma visão particular sobre o seu país, intentando resistir à “tirania masculina”, quebrando o silêncio imposto por um longo período ao sujeito mulher.

Palavras-chave: relações de poder; resistência; vontade de verdade; romance autobiográfico.

ABSTRACT

The constitution of the subject in all societies is closely linked to power relations established in a given historical moment. These relationships pervade the social practices and grounded in a set of knowledge, develop real desires that are incorporated by the subjects as "truths" absolute, unique and unquestionable. With regard specifically to the constitution of the subject Iranian woman, the development of their identity is tied to a particularized power system by a strong association between State and Religion, which has, over time, inferiorized the identity of the individual woman, seen as the other child before marriage to the father and then the celebration of the marriage agreement, the husband. Having as theoretical support the contributions from the Discourse Analysis, Foucault's research and cultural studies, this research we aim to analyze the constitution of the subject Iranian woman immersed in power relations in circulation in the course of the twentieth century, marked by profound changes political, social and historical. From this goal, we adopted as of this research investigation object the autobiographical novel *What I did not tell*, the Iranian author Azar Nafisi, whose first edition was translated into Portuguese in 2009, a year after its publication in the original *Things I've been silent about*. After our reflections, we found that the novel, narrated in first person, can be understood as an intimate writing, since the author, in addition to the first-person narrative from the title makes it clear that it is a vision particular about their country, attempting to resist the "male tyranny," breaking the silence for a long time the subject woman.

Keywords: power relations; resistance; will to truth; autobiographical novel.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS	17
2.1 Verdade, poder e resistência.....	17
2.2 Sujeito, identidade e gênero.....	23
2.3 Memória e discurso	30
2.4 Formação discursiva: o dito e o silenciado.....	34
2.5 O gesto de autoria e a escrita autobiográfica	37
3 DO REINADO À REPÚBLICA: O DIVÓRCIO E A RECONCILIAÇÃO DA MESQUITA COM O ESTADO	41
3.1 O século XX e as vontades de verdade históricas do Irã	42
4 O QUE EU NÃO CONTEI: O ESPAÇO AUTOBIOGRÁFICO DE CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO MULHER IRANIANA.....	55
4.1 Sagradas, submissas e desiguais	55
4.2 Seculares, transitórias e díspares	60
4.3 Sagradas, seculares e profanas.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS.....	98

INTRODUÇÃO

A curiosidade aguça a alma, inquieta o espírito, estaciona o homem no inconformismo, levando-o a pensar, a questionar e a formular perguntas pensantes e inoportunas (DIDIER, 2010).

Desde a infância, momento em que me saltou aos olhos, por meio do aprendizado da leitura e da escrita, uma diversidade de cores, formas e ideias, compreender a pluralidade sempre foi um desafio instigante e ao mesmo tempo perturbador. Instigante porque descobri, enquanto criança, a existência de um mundo distinto daquele no qual se está imerso era para mim fantástico. Perturbador porque o despertar para o diferente também causava incompreensões que, geralmente, os adultos próximos não conseguiam explicar de forma clara e convincente, obrigando-me, assim, como se submete a toda criança curiosa, formuladora de perguntas inoportunas, a receber e a reproduzir um discurso pronto.

Imersa no desafio de entendimento do plural, as histórias sobre mulheres se apresentavam como uma das temáticas que despertava, de forma mais profunda, o meu interesse. As histórias familiares narradas pela minha avó e pela minha mãe ou aquelas em movimento em diferentes materialidades discursivas, com as quais tive contato durante a infância e a adolescência, eram compostas por mulheres advindas de diferentes formações sociais, históricas e culturais, representadas ou como sujeitos submissos à figura masculina desde o nascimento até a morte, ou como sujeitos que tiveram a coragem de romper com o estado de dominação masculina, tornando-se livres, parodiando a minha avó, “donas absolutas e, incontestavelmente, do seu destino, donas de si, verdadeiras mulheres!”.

Entretanto, a formulação de perguntas inoportunas surgiu de forma mais recorrente e enfática quando, na adolescência, mergulhei na leitura semanal da Bíblia Sagrada, para cumprir as tarefas exigidas nas aulas de catequese. A primeira mulher que saltou aos meus olhos, por meio desse exercício semanal, foi a rainha Ester, descrita como uma mulher que salvou o seu povo da morte, unicamente, porque tinha uma beleza rara que encantou o rei Assuero (também conhecido como Xerxes ou Artaxerxes).

A rainha Ester, diferentemente das mulheres ocidentais, vivas nas histórias que antes eu tinha lido e escutado, impressionou-me e levou-me a refletir sobre o conceito do belo, em um espaço discursivo no qual o corpo, percebido como um objeto de prazer e de estímulo ao pecado, é zelosamente resguardado do olhar do sujeito homem. Consecutivamente, com a continuidade das leituras bíblicas, outras mulheres orientais foram surgindo: Maria, mãe de Jesus, Madalena, a prostituta arrependida, Maria de Betânia, aquela que lavou os pés de Jesus com um valioso perfume etc; e, todas elas fizeram repensar o que seria ser mulher nesse espaço discursivo e que diferenças e semelhanças ora afastam, ora aproximam as mulheres ocidentais, assim como minha avó, minha mãe e eu, das orientais, a exemplo a rainha Ester. Naquele momento de transição, do ensino fundamental para o ensino médio, conhecer a mulher oriental, através da história da rainha Ester, colocou em movimento e em efervescência o meu pensamento, e ampliou significativamente as minhas indagações sobre a condição e o papel da mulher, em diferentes espaços discursivos.

A entrada no ensino médio e todo o leque de informações as quais tinha contato, nesse período, adormeceram os meus questionamentos sobre a formosa rainha Ester e todas as outras orientais, sujeitos descritos como mulheres misteriosas, sedutoras dançarinas do ventre e de uma beleza indescritível, que estavam condicionadas *ad eternum* à submissão masculina. Outros sujeitos, graças às leituras realizadas nas aulas de História e, principalmente, nas de Língua Portuguesa, saltaram aos meus olhos, desviando o meu interesse para novas possibilidades de manifestação social, histórica e cultural.

O ingresso na universidade, no curso de graduação em Letras, intensificou o distanciamento das questões relativas às mulheres orientais, aproximando-me das particularidades do meio digital. Entender essa forma de comunicação interpessoal e a sua influência no aprendizado da leitura e da escrita era a minha prazerosa preocupação, enquanto graduanda. A investigação do aprendizado da leitura e da escrita foi um exercício contínuo, ainda, durante o curso de especialização em Linguística Aplicada ao Ensino do Português.

Próxima à conclusão da minha especialização, em 2011, momento em que percebi o crescimento assustador da violência contra os homossexuais, ganhei de uma amiga um livro escrito por Lygia Fagundes Telles, cujo título é *A noite escura e mais eu*. Entre os contos presentes nessa coletânea, o denominado de *A pálida sombra escura*, chamou a minha atenção porque ele me fez pensar sobre as implicações envolvidas no advento da identidade homossexual assumida, ainda que, de modo inconsciente, por uma menina na fase da adolescência.

A leitura desse conto atingiu de modo particular as porções bem sedimentadas do meu preconceito e levou-me a pensar e a repensar, inúmeras vezes, sobre as relações de poder imbuídas no discurso de supervalorização da identidade heterossexual, que tem ao longo do tempo estigmatizado a homossexual. Tal problemática foi, num primeiro momento, objeto de interesse do meu projeto de mestrado, mas a rainha Ester e as mulheres orientais, assim como as minhas indagações inoportunas da infância reapareceram, inesperadamente, por meio da leitura da obra da escritora Azar Nafisi.

Azar Nafisi é professora e autora de obras que buscam problematizar a constituição da identidade do sujeito mulher oriental no espaço social, histórico, cultural e discursivo do Irã. Enquanto mulher oriental em contato com o mundo ocidental, pois cursou parte dos seus estudos na Inglaterra e nos Estados Unidos, inscreve-se, desse modo, em outras formações sociais, a escritora, em suas obras, aborda, particularmente, o sujeito mulher iraniana.

Entre essas histórias, o romance intitulado de *O que eu não contei*, no qual a autora reflete sobre a constituição do sujeito mulher iraniana em meio às transformações políticas, históricas, sociais e culturais, ocorridas no Irã, do século XX, me fez rememorar a rainha Ester e as demais personagens das minhas leituras bíblicas que, embora não fossem contemporâneas, vivenciavam, aos meus olhos de leitora, condições semelhantes de subordinação e de resistência.

No referido romance, Azar Nafisi conta os fatos que marcaram a sua vida, desde a infância até a fase adulta. O livro é construído de questionamentos e reflexões da autora sobre a condição do sujeito mulher iraniana em meio às mudanças do século XX. Para problematizar a constituição do sujeito mulher, a autora, ao contar a história da sua família,

“que se desdobra sobre o pano de fundo de uma época violenta na história política e cultural do Irã” (NAFISI, 2009. p.12), transita entre quatro gerações, representadas pela sua avó, sua mãe, a própria autora que assume, também, o papel de personagem e a sua filha, levando o leitor a refletir sobre as implicações das mudanças de ordem políticas, culturais e religiosas, que perpassaram o Irã, na construção da identidade do sujeito mulher, naquele espaço discursivo.

O reencontro com sujeitos semelhantes à rainha Ester, através da leitura do romance autobiográfico citado, trouxe à tona os questionamentos sobre a mulher oriental que haviam sido adormecidos com a entrada no ensino médio e os tornaram no objeto da minha pesquisa de mestrado: projeto que, prazerosamente, tenho dedicado os esforços em busca de dar respostas às perguntas oportunas e aos questionamentos dos possíveis leitores dessa pesquisa.

Portanto, tendo como objeto de investigação o romance autobiográfico *O que eu não contei*, esta pesquisa pretende refletir sobre a constituição do sujeito mulher iraniana imersa nas vontades de verdade históricas instituídas pelas relações de poder em circulação no transcorrer do século XX, no regime de verdade iraniano.

Como sujeito que vivenciou a instituição, a quebra e o retorno das relações de poder que ora “aprisionaram”, ora “libertaram” o sujeito mulher iraniana das identidades elaboradas naquele espaço discursivo, a escrita de Azar Nafisi é um espaço de memória valioso para a compreensão das vontades de verdade em circulação em determinada sociedade. Partindo dessa compreensão, acreditamos que o romance autobiográfico possibilita ao sujeito analista investigar os discursos, bem como as relações de poder e de resistência que perpassam a construção da identidade do sujeito mulher iraniana, objeto de análise desta pesquisa.

Tendo em vista a particularidade do romance autobiográfico, nossa pesquisa orienta-se pelo seguinte questionamento: Como se dá a constituição do sujeito mulher iraniana no espaço discursivo do romance autobiográfico?

Para responder a essa questão, temos como objetivo geral: investigar a constituição discursiva do sujeito mulher iraniana, na materialidade simbólica do romance autobiográfico, a fim de verificar se os discursos vinculados nesse

espaço literário combatem, disseminam ou reforçam práticas de alteridade, de preconceito ou de discriminação. E como objetivos específicos, pretendemos: a) examinar as relações de poder e de resistência imersas na constituição do sujeito mulher em circulação no romance autobiográfico; b) identificar as vontades de verdade históricas relacionadas ao sujeito mulher no romance autobiográfico e c) demonstrar o processo de identificação do sujeito mulher em distintos períodos históricos.

Tendo em vista os objetivos propostos, partimos da hipótese de que o sujeito mulher iraniana, constituído no espaço discursivo do romance autobiográfico, ao ser retratado em distintos momentos sócio, históricos e ideológicos tem a elaboração de sua identidade referenciada em distintos regimes de verdade e, portanto, assume distintas características no transcorrer do século XX.

Pesquisas dessa natureza justificam-se porque o estudo da representação do sujeito mulher, em um espaço discursivo no qual religião e política estão intimamente relacionadas, constitui-se como uma significativa contribuição para a compreensão das relações de poder imersas na elaboração da identidade do sujeito mulher iraniana em diferentes épocas históricas do século XX. Estudos dessa natureza contribuem, ainda, efetivamente, para a disseminação das práticas de alteridade e de respeito ao outro, visto como o diferente, por estar inscrito em um regime de verdade diverso.

Para analisarmos o romance autobiográfico e observar a constituição do sujeito mulher iraniana, nosso trabalho toma como base a perspectiva teórica da Análise do Discurso de linha francesa, através dos estudos de Pêcheux (2010), Orlandi (2012) e Indursky (2010), no que diz respeito ao conceito de memória discursiva. Quanto à investigação das relações de forças, das vontades de verdade, da concepção de sujeito, discurso e autor, fundamenta-se nos conceitos foucaultianos. No que diz respeito à questão relativa à identidade, buscou-se auxílio em Hall (2014), Bauman (2005) e Silva (2005), estudiosos filiados aos Estudos Culturais e, por fim, para compreendermos a natureza do romance autobiográfico buscamos subsídio em Bohen (2011), Arfuch (2010) e Araújo (2011).

Quanto à organização, essa dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro apresenta o aporte teórico, subdividido em cinco sessões em que

estão alicerçadas as reflexões realizadas em nossa pesquisa, a saber: concepção de verdade, poder e resistência; em seguida, explicita reflexões teóricas no que concerne ao conceito de sujeito, identidade e gênero, bem como sobre memória e discurso, formação discursiva e a instauração do silêncio; e, por fim, trata das questões relativas ao gesto de autoria e a autobiografia.

O segundo capítulo apresenta as vontades de verdade instituídas no Irã no período referente ao início do século XX até meados dos anos 1980, cuja exposição se faz necessária à compreensão histórica e cultural da instituição dos modelos de feminino no regime de verdade iraniano.

O terceiro evidencia a análise do romance autobiográfico por meio do qual refletimos sobre a constituição do sujeito mulher iraniana através do olhar do sujeito autor. Concluimos o trabalho expondo algumas constatações obtidas a partir da pesquisa.

A seguir, apresentamos o capítulo intitulado de Pressupostos teóricos.

2 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

As verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível (...) (NIETZSCHE, 2007).

2.1 Verdade, poder e resistência

O vocábulo verdade é definido pelo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa como algo que representa, de modo mais exato o possível, a realidade da natureza. Nessa perspectiva, a verdade seria aquilo que fornece aos sujeitos as possibilidades de compreensão e interpretação dos espaços social e discursivo nos quais estão inseridos. Em outras palavras, constitui-se como o referencial cujo meio social reveste-se de significados para os sujeitos.

Nietzsche (2007) compreende essa representação da realidade como uma invenção, fruto da atividade criativa do homem, que graças à reiteração no social torna-se uma convenção consolidada. A verdade, enquanto uma criação humana, seria, para o autor,

(...) apenas aquilo que usualmente consiste na metáfora habitual – portanto, somente uma ilusão que se tornou familiar por meio do uso frequente e que já não é mais sentida como ilusão: metáfora esquecida, isto é, uma metáfora da qual se esqueceu que é uma metáfora (NIETZSCHE, 2007, p 82).

Na ótica nietzscheniana, a verdade seria uma ilusão, ou uma metáfora porque a sua origem urge da necessidade de estabilização dos sentidos imprescindíveis para que os sujeitos, imersos em determinada sociedade, possam valorar o espaço que os constituem. Essa invenção tem como principais características, segundo Camargo (2008), a historicidade e a estreita conexão com as relações de poder.

O caráter histórico se consubstancia no fato de que a verdade é uma construção local. Desse modo, além de ser relativamente validada, pois fornece representações para grupos específicos de sujeitos, possui a qualidade de, ao longo do tempo, modificar-se nos espaços social, histórico e cultural. Disso decorre o entendimento de que, enquanto criação, “a verdade não apresenta características estáveis e comuns a todas as sociedades, mas trata-

se de uma metáfora cuja elaboração está situada em um tempo e espaço singular”(CAMARGO, 2008, p.12).

A localização temporal e espacial da verdade resulta na existência de formas diversas de representações valorativas que fornecem aos sujeitos pertencentes a diferentes gerações, povos, raças, credos e culturas particulares possibilidades e limites de interpretação da realidade.

A individualização dessas ilusões é denominada, por Foucault (2011), de regime de verdade, que consiste em uma “política geral” de verdade composta pelos,

(...) tipos de discurso que acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2011, p.12)

O regime de verdade instituído em qualquer sociedade atribui a determinada invenção, criação ou metáfora o *status* de verdadeiro ou de falso por meio da utilização de mecanismos, técnicas e procedimentos. Se refletirmos, por exemplo, sobre a constituição do conceito de feminino, perceberemos que cada sociedade elabora e sanciona, em distintos períodos históricos, as suas próprias representações, ratificando determinados modos de ser mulher e excluindo todas as demais formas consideradas destoantes a concepção proposta no regime de verdade vigente.

O modelo de feminino implantado na sociedade oriental tradicional, de acordo como Demant (2014), por estar associado a fatores biológicos, concebia o sujeito mulher como o outro desigual, objeto de desejo e de dominação do masculino. Tal conceito, entretanto, foi questionado durante o período republicano, onde as mulheres adquiriram o *status* de sujeitos de direito devido à elaboração de novas verdades naturalizadas naquele momento.

Na qualidade de criação, a verdade para se consolidar no meio social e discursivo, ou seja, para prescindir a sua condição de ilusão e se tornar uma metáfora habitual, familiar, integrada ao uso corrente dos sujeitos, segundo a perspectiva de Nietzsche (2007), depende da sua elevação à categoria de representação única, absoluta e imutável.

Foucault (2008) intitula a valorização dessa ilusão de vontade de verdade, que consiste em um sistema de exclusão e rarefação dos discursos responsável por legitimar ou descredenciar certas representações. Segundo o autor, a disseminação, reprodução e reiteração da vontade de verdade está diretamente relacionada a maneira como o saber é aplicado na sociedade e por todo o suporte institucional, por meio do qual a verdade é,

(...) ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema de livros, da edição das bibliotecas, como as sociedades de sábios de hoje. Mas ela é também reconduzida mais profundamente sem dúvida, pelo modo com o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído (FOUCAULT, 2008, p. 17).

O fato da valoração da verdade relacionar-se a forma de aplicação social e institucional do saber torna não apenas a ratificação em metáfora habitual, mas também, a sua elaboração, em um ato condicionado às relações de poder movimentadas em dado espaço discursivo. O poder visto por Foucault (2011) como uma prática histórica atua na construção das metáforas, ilusões ou enganos, atribuindo-lhes, conforme Bruni (2006, p.42), “efeitos específicos de poder: o poder de serem aceitos como verdadeiros”.

A invenção do modelo de feminino ou masculino recepcionada nas sociedades modernas, seguindo a proposta foucaultiana, em sendo resultado das relações de poder movimentada nesses espaços, é acompanhada pela elaboração de um conjunto de saberes de diferentes ordens: econômicas, filosóficas, jurídicas, dentre outras; formuladas a fim de legitimar essa criação, tornando-a um parâmetro a ser seguido pelos sujeitos.

Para Foucault (2011), verdade e poder são indissociáveis, não havendo probabilidade da existência da verdade sem a influência direta do poder que perpassa todo o social. Segundo Sampaio (2006), o estudo do poder, tal como postulado por Michel Foucault em suas reflexões, principia com a compreensão de cinco aspectos, a saber: a mobilidade, a interdependência, a produtividade, a instabilidade e a descentralização da figura estatal.

A mobilidade advém da constatação de que o poder não está situado em um lugar específico, um *locus*, a partir do qual a dominação é imposta a todos

os sujeitos, mas perpassa toda a extensão do corpo social, do público ao privado, do privado ao público, formando, de acordo com Adorno (2006),

(...) uma rede que se estende em suas múltiplas extremidades e últimas ramificações; que investe em práticas reais e efetivas; que não está localizada em nenhuma região particular; que não se exerce sobre forma de dominação maciça homogênea de uma classe sobre outra, de um grupo social sobre o outro e que, não é apropriado como bem ou riqueza; que não irradia de um centro em direção sociedade, porém nasce da sociedade e se projeta em direção ao centro. (ADORNO, 2006, p. 215)

O poder assume, neste direcionamento, um aspecto relacional, não estando centralizado nas mãos de um único sujeito ou de uma instituição. Do contrário, circula na sociedade se infiltrando em todas as relações.

A interdependência surge da necessária ligação existente entre o poder e os diversos laços relacionais construídos entre os sujeitos no meio social, tais como os familiares, sexuais, religiosos. Nesses laços, a fixação dos papéis e o ato de dominação decorrem do modo como o poder é exercido, particularmente, em cada uma dessas esferas.

A produtividade diz respeito ao fato de que, na ótica foucaultiana, o poder além de apresentar um aspecto negativo, que se concretiza na coibição de certas representações, é composto ainda por um ângulo produtivo, modalizado através da elaboração de um conjunto de saberes utilizado para fundamentar e naturalizar a forma de constituição e de exercício do poder em dado meio sócio histórico. Partindo da constatação de que poder e saber são categorias complementares, para Foucault (1997, p. 30), “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”.

A instabilidade repousa na ideia de que o poder produz diversas formas de dominação e que estas são modificadas ao longo do tempo. O caráter instável do poder decorre da mobilidade que lhe é característica e, segundo Sampaio (2006), do fato de ser uma entidade histórica e local, não produzindo, desse modo, “efeitos em proporções e escalas iguais em situações e acontecimentos variados” (SAMPAIO, 2006, p. 24).

E a descentralização da figura estatal desamarra a percepção do conceito de poder foucaultiano como algo centralizado na figura estatal, cuja

função seria proteger e reproduzir estratégias de relações de produção, normatizando as relações de ordem econômica. Ainda de acordo com Sampaio (2006), para Michel Foucault, essa ideia de poder como algo entrelaçado à economia, presente nos antigos modelos econômicos, tais como o escravista, o feudal ou o monárquico, pressupõe a existência de um poder cujo *locus* se encontraria na figura estatal, através da qual é irradiado para toda a sociedade, o que destoa da concepção de poder como parte de um jogo de forças, que para se constituir elabora um conjunto de saberes como condição para o seu funcionamento.

Na visão de Sampaio (2006), a compreensão dos aspectos anteriormente apontados permite perceber de forma clara que o poder, de acordo com os estudos foucaultianos, é uma entidade onipresente, maleável, instável, relacional e histórica que recobre, indistintamente, a sociedade como um todo. Embora apresente tais características, o poder não existe ou funciona de modo isolado, bastando-se a si mesmo para atuar no corpo social. A sua presença reclama, de imediato, a existência de um outro termo que o compõe, ou seja, a possibilidade de ascensão da resistência.

Poder e resistência são, na abordagem foucaultiana, faces da mesma moeda, uma pressupõe a presença da outra. Como o outro termo das relações de poder, a resistência não está localizada em um ponto específico, mas atravessa todos os aparelhos e instituições e assume formas e mecanismos diversos de atuação, como afirma Alvim (2010).

Os pontos, focos ou nós de resistência introduzidos no social, de acordo com Foucault (2014a), não são um subproduto das relações de poder, e sim a possibilidade mesma de sua existência. Sob a ótica foucaultiana, a resistência é compreendida como interlocutora irreduzível que pode motivar o levante dos grupos ou indivíduos, causar grandes rupturas radicais e, dada a sua mobilidade e transitoriedade, introduzir

(...) na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas regiões irreduzíveis. (FOUCAULT, 2014a, p. 105)

Um caso emblemático de instauração da resistência foi a ascensão, em meados da década de 60, do movimento feminista que tinha com pauta principal a denúncia à discriminação feminina. O inconformismo a segregação social e política imposta historicamente às mulheres era expressado através da organização de grupos, protestos e marchas cujo funcionamento tinha por objetivo proporcionar a entrada das mulheres no espaço político e, conseqüentemente, redefinir o lugar social a estas tradicionalmente atribuído.

Segundo Louro (1997), a construção de uma nova identidade para as mulheres era a mola propulsora do movimento para concretizar esse desejo, o feminismo introduziu, na perspectiva de Scavone (2006, p.83), “uma ruptura com o passado, ao radicalizar a luta igualitarista, denunciando a opressão/exploração das mulheres no espaço público e no privado”.

O desejo de libertação das mulheres também está presente no movimento de defesa ao direito das orientais de optarem pelo uso, ou não, do xador, véu utilizado por àqueles que professam a fé mulçumana. A resistência, nesse caso, é direcionada as relações de poder propagadas no discurso religioso islâmico fundamentalista que proíbem a exposição pública da imagem feminina. O abandono ao uso do xador simboliza a rejeição a uma série de normas, dogmas e papéis sociais tradicionalmente prescritas aos orientais, datadas da época em que o profeta Maomé exercia o seu ministério ensinando aos seus contemporâneos os preceitos regentes das relações entre os sujeitos.

O movimento feminista e o contra o uso do xador, exemplos de exercício da resistência em distintos espaços discursivos, ao se constituírem como espaço de luta e transformação da realidade social, acabam por provocar o estabelecimento de novas relações de poder, pois tais relações caracterizam-se pela mobilidade e historicidade, além de possuírem um aspecto relacional.

Tal aspecto permite, como aduz Revel (2011, p.135), que a “resistência institua novas relações de poder, assim como as novas relações de poder podem instaurar novas formas de resistência”. Isso porque, como elucida Foucault (2011, p.105), “os indivíduos não são aprisionados pelo poder, como vítimas inertes”, mas podem, em condições determinadas e com estratégias precisas, modificar a dominação, isto é, resistirem às verdades valoradas nos regimes de verdade.

Na analítica foucaultiana, segundo Sampaio (2006), o sujeito é um lugar de agenciamento de poder e, logicamente, de resistência. Visto a partir dessa ótica, a sua identificação social, assim como o conceito de gênero a partir do qual o sujeito se reconhece homem ou mulher, está intercortada pelas relações de poder.

Tendo em vista o objeto de nossa pesquisa, a constituição do sujeito mulher iraniana no espaço autobiográfico, no item seguinte abordaremos mais detalhadamente os conceitos de sujeito, identidade e gênero, a fim de refletirmos sobre a atuação das relações de poder na sua construção.

2.2 Sujeito, identidade e gênero

A concepção de sujeito que conduz às reflexões desta pesquisa insere-se na abordagem a qual se filia Michel Foucault: a de que o sujeito é fruto de uma construção histórica. Para Foucault (1992), o sujeito é uma categoria constituída pelas relações de poder vigentes em épocas históricas específicas. Nessa perspectiva, abandona-se a ideia de que o sujeito seria algo produzido exterior ao histórico e dotado de características universais e transcendentais, conceito que está no cerne da Filosofia do sujeito, para contemplá-lo como algo

(...) que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 2014c, p. 148).

Murad (2016) afirma que a tese da constituição histórica está ancorada na percepção do sujeito enquanto forma. Essa forma, entretanto, sofre variações em consonância com o modo pelo qual o sujeito relaciona-se com os jogos de verdade, responsáveis por regulamentar todos os tipos de relações estabelecidas social e historicamente, tais como as sexuais, políticas, econômicas e familiares.

Os jogos de verdade, segundo Foucault (2004), referem-se às formas pelas quais os discursos em circulação em determinado espaço podem, ou não, se tornar verdadeiros. As regras e procedimentos que sinalizam o que deve ser tomado como verdade são perpassadas pelas relações de poder e

justificadas por uma rede correlata de saberes implementados para embasar a concepção de verdadeiro e de falso.

O islamismo e as suas práticas são um exemplo pertinente para o entendimento do funcionamento dos jogos de verdade. A religião mulçumana produz um conjunto de saberes quando fabrica as suas próprias “verdades”, tal como a de que o sujeito mulher é uma figura sagrada, destinada, por isso, a procriação e a criação da espécie, que são perpetuados no universo discursivo oriental, influenciando nos modos de constituição dos sujeitos, inseridos nas distintas relações ali estabelecidas.

Esses modos de constituição do indivíduo em variadas formas sujeito, segundo Weizenman (2011), engloba dois processos: a objetivação e a subjetivação.

O mecanismo de objetivação diz respeito às práticas que tornam os sujeitos objetos de saber e de dominação. Tais práticas são, em conformidade com Foucault (2014c), compreendidas enquanto

(...) procedimentos e técnicas que são utilizadas em diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo; para formar, dirigir, modificar suas maneiras de se conduzirem, para impor os fins a suas atividades ou inscrevê-las nessas estratégias em conjuntos, múltiplas por consequência, em suas formas e seus lugares de exercício; diversas igualmente nos procedimentos e técnicas que elas põem em uso (...) (FOUCAULT, 2014c, p. 154).

Na objetivação, as relações de poder caracterizam a maneira pela qual os homens são “governados” uns pelos outros e, como tendo em vista o saber em circulação em momento histórico específico, os sujeitos, objetos de dominação, assumem determinada forma.

Voltemos a refletir sobre a constituição do sujeito mulher na esfera religiosa, citada no exemplo dado anteriormente no tocante à prática islâmica. O discurso islâmico fundamentalista prescreve uma série de normas comportamentais que visam/enfatizam a sujeição das mulheres ao masculino, reconhecendo a estes o direito de governo daquelas. No universo islâmico, o governo da mulher, sinalizado pela maneira como se veste, o comportamento assumido dentro e fora do espaço doméstico e na obrigatória dedicação ao lar

e aos filhos, encontra fundamentação na “verdade” difundida por meio do Alcorão¹, principal código religioso do fundamentalismo islâmico.

Os preceitos alcorânicos consideram as mulheres seres frágeis e incapazes, porque por disposições sagradas foram biologicamente formadas com atributos desproporcionais aos empregados na criação do homem. A diferença biológica é enfatizada em vários versículos do Alcorão, mas os grupos adeptos do fundamentalismo justificam a sua percepção da mulher na forma de outro desigual, baseando-se no versículo 33 segundo o qual “os homens têm autoridade sobre as mulheres pelo que Deus os fez superiores a elas que gastam de suas posses para sustentá-las” (CHALLITA, 2011, p.83).

Se a objetivação é evidenciada pela forma como os sujeitos são governados uns pelos outros, no caso exemplificado modalizado no governo dos homens sobre as mulheres, a subjetivação diz respeito “às formas e às modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2014b, p. 11). A subjetividade, na analítica foucaultiana, pode ocorrer de maneiras diversas, uma vez que resulta do modo singular com o qual o indivíduo relaciona-se em épocas específicas consigo mesmo, enquanto sujeito político, sujeito de uma sexualidade, sujeito membro de uma família, sujeito integrante de um credo religioso etc.

Foucault (2014b) traz como exemplo de subjetividade a constituição do sujeito moral. De acordo com o autor, para assumir a forma de sujeito moral, o indivíduo dispõe de diferentes maneiras de subjetivação, a saber:

(...) circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se transforma-se (FOUCAULT, 2014b, p. 36).

A forma da subjetividade sofre variações a partir da maneira que o indivíduo conhece a si próprio, o posicionamento que assume diante das

¹ De acordo com Mansour Challita (2011), existe uma divergência no que diz respeito à nomenclatura adotada em português para o livro sagrado dos muçulmanos. Essa divergência repousa na incorporação, ou não, do artigo “al” a palavra Corão. Seguindo a tendência de incorporação do artigo às palavras de origem árabe, o autor afirma que Alcorão é o termo considerado certo porque obedece a tendência geral da língua portuguesa. Nesta pesquisa adotamos a nomenclatura assumida por Mansour Challita.

normas exteriores que lhes são impostas, de como atua sobre si mesmo para se constituir enquanto sujeito moral, político e epistemológico e, por fim, da maneira como “age sobre si mesmo” para se constituir sujeito em determinado momento histórico. Esse exercício que o sujeito realiza sobre si próprio para se constituir como tal, Foucault (2014b) denomina de práticas de si, técnica de si ou cultura de si.

No caso do indivíduo filiado ao fundamentalismo islâmico, para assumir a forma “sujeito de moral”, vigente neste credo religioso, a mulher deve demonstrar obediência ao sujeito homem, aceitando a dominação imposta, além recolher-se ao ambiente privado, utilizar o xador ao expor-se em público e cumprir as obrigações religiosas sem, no entanto, questionar a sua validade.

A técnica de si, segundo Foucault (2014b), consiste em uma prática pessoal e social, por meio da qual o indivíduo se define para si mesmo e para os outros como sujeito. De acordo com o filósofo, a cultura de si é uma prática, ao mesmo tempo, pessoal e social, por meio da qual o sujeito busca conhecer a si próprio referenciado em um conjunto de representações formuladas, historicamente, pelas relações de forças instituídas em determinada época social e histórica. Nesse sentido, a prática de si tem como suporte “o feixe das relações habituais de parentesco, de amizade ou de obrigação” (FOUCAULT, 2014b, p. 68), as instituições de ensino, as instituições religiosas, dentre outras.

Os jogos de verdade que definem diretamente as distintas formas pelas quais o indivíduo pode constitui-se em sujeito, colaboram, ainda, para a formação da identidade. Para Bauman (2005)², a identidade é fruto das profundas mudanças proporcionadas pela instabilidade e as mutações trazidas pelo processo de globalização, que causaram um grande impacto em todas as áreas das relações humanas, atingindo, diretamente, o cotidiano dos indivíduos.

A globalização, processo denominado pelo autor como era “líquida-moderna”, inseriu os sujeitos em um universo pluricultural, colocando-os em

² Embora considerando que a fluidez das identidades seja um processo existente desde o início da história da humanidade, nessa pesquisa optamos por abordar a visão defendida pelos Estudos Culturais, qual seja, a de que a fragmentação da identidade é fruto do processo de globalização, pois acreditamos que o surgimento da globalização é responsável pelas inúmeras identidades, que aparecem e renovam-se diariamente na mesma velocidade com que as informações *on-line* são difundidas pelo mundo, fato que antes do advento da globalização ocorria em uma proporção bem menor do que vivenciamos na era atual.

contato com uma diversidade de formas de ser, de agir e de pensar. Nesse contexto, como produto da era “líquida-moderna”, a identidade nasce da crise do pertencimento do indivíduo e se caracteriza pelo seu caráter frágil e provisório. A dinamicidade da identidade é peculiar à sociedade líquido-moderna, em que

(...) as condições sob as quais agem os seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. A liquidez da vida e da sociedade se alimenta e se revigora mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer por muito tempo (BAUMAN, 2009, p. 07).

Diante da instabilidade das formas trazidas pela velocidade de informações a que os indivíduos se expõem cotidianamente, a definição da identidade é uma tarefa complexa. Para Bauman (2005), a complexidade advém do contato com distintas comunidades.

As comunidades são classificadas pelo autor em duas categorias: comunidades de vida ou de destino e comunidades unidas por ideias ou por uma variedade de princípios. Nas primeiras, os membros participantes formam um único grupo, a segunda é composta por uma diversidade de grupos e regimes de verdade, o que possibilita aos indivíduos neles inseridos o contato com outras formas de percepção dos mundos social, histórico e cultural.

Hall (2014) considera que o intercâmbio entre tais comunidades descentrou, deslocou e fragmentou as identidades, tornando-as uma “celebração móvel”, continuamente, sujeita ao deslocamento. Seguindo essa lógica, Hall (2014, p. 13) acredita que “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente”, mas contraditórias.

A exposição ao mundo pluricultural motiva, na história narrada no romance autobiográfico de Azar Nafisi, objeto de investigação dessa pesquisa, a fluidez no processo de identificação do sujeito mulher iraniana. A instabilidade da identidade ocorre, principalmente, através da exposição ao modo de ser ocidental e na adoção de suas práticas, das quais as mais impactantes, na visão de Demant (2014), foram o exercício do ato sexual antes ou fora do acordo matrimonial e a entrada do sujeito mulher oriental na vida pública.

A proximidade com outra cultura, regida por princípios e ideias antônimas aos legitimados pelo regime de verdade oriental, ao provocar o deslize da identidade, permitiu a instituição de outras formas sujeito, até então, rechaçadas por destoarem do modelo indicado no Alcorão. O reconhecimento da mulher oriental em sujeito de direito, ou seja, igual juridicamente ao sujeito homem, provocou o deslocamento da identidade tradicional e ocasionou o surgimento de outras formas de identificação, a saber: a política, nascida do direito de concorrer a cargos políticos, as profissionais originárias da possibilidade da ocupação de cargos antes restritos ao masculino, dentre outras.

As diferentes identidades assumidas pelo sujeito mulher oriental no transcorrer do século XX, sobretudo, nas últimas décadas, onde se verifica uma proliferação de formas, são frutos das relações de poder expressas socialmente no espaço oriental.

Partindo do pressuposto de que as identidades são fomentadas pelas relações de poder, Silva (2005) conceitua a identidade como uma criação naturalizada graças à elaboração de um conjunto de saberes que a reveste de significados ao longo do tempo. Enquanto invenção, normatizada verdade, em determinada sociedade, a identidade, para Hall (2014) é produzida

(..) em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais produto da marcação da diferença e da exclusão do que signos de uma identidade idêntica, naturalmente construída, de uma "identidade" em seu significado tradicional (...) (HALL, 2014, p. 109).

De acordo com Hall (2014), a identidade, sendo uma construção local atrelada às relações de poder estabelecida em dada sociedade, é criada para demarcar as diferenças e para excluir os modelos distintos daqueles ratificados historicamente.

Retornando a constituição da mulher iraniana, percebemos que a elaboração da identidade desse sujeito, nas décadas de 1950 e 1960, período caracterizado por uma intensa ocidentalização do Irã, buscava excluir o modelo vigente pautado nas vontades de verdade defendidas no discurso religioso islâmico fundamentalista e instituir a identidade ocidental. Para tanto, o regime

político em ascensão, a ditadura, construiu uma política de verdade que associava a identidade ocidental ao progresso, à independência e à liberdade de escolha dos sujeitos, ao passo que tratava a identidade oriental como sinônimo de atraso, subordinação e sujeição ao sagrado, modelo renegado porque não condizia com os pilares de uma proposta secular.

Esse deslocamento da identificação do sujeito mulher iraniana atesta o viés histórico da identidade e a sua conexão com as relações de poder vigentes naquele momento no espaço discursivo iraniano.

A constatação de que a identidade é antes de tudo um produto histórico, segundo Bauman (2009), Silva (2005) e Hall (2014), contribui, ainda, para compreendermos que as características reconhecidas por dada sociedade como sendo representativas do masculino ou do feminino não estão simplesmente ligadas aos fatores de ordem biológica, mas são produtos das relações de poder instituídas historicamente. A dissociação do sentido de ser homem ou ser mulher dos fatores meramente de ordem sexual, ratificado no discurso religioso, abre espaço para pensarmos a construção do gênero condicionado a modificações ocorridas ao longo do tempo e da história das sociedades.

Nesse sentido, o gênero é construído tendo sempre em vista as relações estabelecidas entre os homens e as mulheres em determinada sociedade. Seguindo essa lógica, o conceito de feminino se define referenciado na ideia de masculino estipulada em certa época e vice e versa. A mútua conceptualização dos gêneros aponta para o aspecto relacional que comanda a compreensão desta categoria analítica, conforme os estudos de Butler (2015), Scott (1989) e Louro (1997).

Louro (1997) pensa essa categoria enquanto processo e não com algo já existente, que perpetua uma posição essencialista, cuja lógica está assentada na percepção de que o gênero está previamente construído, restando aos sujeitos apenas incorporá-lo ao nascerem. Do contrário, para autora, a adoção do gênero como um processo demonstra que os modos de ser mulher e de ser homem “diferem não apenas entre as sociedades e os momentos históricos, mas no interior de uma dada sociedade, ao se considerar os diversos grupos (étnicos, religiosos, raciais e de classe) que a constituem” (LOURO, 1997, p. 23).

Se observamos a sociedade iraniana, apresentada nas memórias de Azar Nafisi, narrada no romance autobiográfico *O que eu não contei*, encontraremos modos diversos de representação dos gêneros, problematizados no desenrolar da narrativa e instaurados conjuntamente ao lado da alternância dos regimes de governos monárquico, republicano e ditatorial. Cada regime encampou uma ideia de feminino e de masculino consoante aos objetivos que desejavam alcançar. No monárquico, a título exemplificativo, a mulher e o homem eram seres revestidos de sacralidade, ambos tinham tarefas e espaço de circulação definidos.

O conceito de gênero, semelhante ao de identidade e de sujeito, é fruto das relações de força e adentra as representações valorativas que fornecem a percepção do real para dada sociedade ou grupos culturais, raciais, históricos, graças a sua reiteração ancorada em um conjunto de saberes formulados para justificar a validação/negação das verdades elaboradas.

A memória discursiva apreendida como saber, de acordo com Pechêux (2010), fornece a realidade dos sentidos para os sujeitos inscritos em uma formação discursiva e é o espaço de articulação a partir do qual a representação das identidades e dos gêneros é regularizada pela repetição dos discursos. Atentando para a importância da memória como saber em que as representações sociais são cristalizadas devido à reprodução discursiva, essa pesquisa busca também respaldo nos conceitos de memória e de discurso, para compreender as representações de feminino em circulação nos espaços discursivos iranianos. Tais conceitos serão tratados no tópico a seguir.

2.3 Memória e discurso

Se o sujeito não é assimilado como um ser transcende isolado da prática histórica na qual está imerso, e, por conseguinte, a identidade distancia-se da ideia de imutabilidade, celebrando a sua natureza móvel, como esclarece Hall (2005) ou fluida, como afirma Bauman (2009), o conceito de memória, com o qual trabalharemos, afasta-se de uma abordagem individualista, sinônimo de lembranças, reminiscências ou recordação individual, para situá-la no âmbito dos estudos discursivos.

Para os estudos discursivos, a memória é pensada como saber discursivo, composto por uma parcela daquilo já dito e esquecido em algum lugar e tempo indeterminados. Essa parcela do saber é responsável por significar os discursos em circulação em uma formação discursiva.

Alicerçada em tal entendimento, Dorneles (2003) conceitua a memória como uma regionalização do interdiscurso, constituída

(...) como atravessamento do interdiscurso sobre si mesmo, uma vez que ele funciona determinando isso que pode/deve ser dito ou isso que não pode/não deve ser dito e está constituído pelo conjunto de saberes de uma FD³ (DORNELES, 2003, p. 43).

O interdiscurso refere-se a tudo aquilo já dito e constitui-se, de todo, o conjunto de formações discursivas. Indursky (2011, p. 86) compreende o interdiscurso como espaço de reunião de “todos os sentidos produzidos por vozes anônimas, já esquecidas” que se distingue da memória discursiva porque esta refere-se aos sentidos autorizados/refutados pela Forma-sujeito, no âmbito de uma formação discursiva.

A construção da identidade do sujeito mulher é um exemplo prático para auxiliar no esclarecimento entre interdiscurso e memória discursiva. A concepção de sujeito sagrado, dedicado aos trabalhos do lar, é um discurso movimentado em uma FD islâmica fundamentalista para atribuir sentidos ao modo de ser mulher naquela esfera. Por outro lado, a ideia de sujeito independente e progressista fornece o sentido de ser mulher a FD secular, na qual outra forma sujeito foi instaurada. Cada uma dessas FDs é informada por um saber particular, apenas por uma parcela dos saberes e dos sentidos, ou seja, pela memória discursiva. Entretanto, a reunião dos saberes e dos sentidos movimentados em ambas FDs, somada a outras que conjuntamente forma o complexo social, nomeia-se de interdiscurso.

Orlandi (2010) partindo da definição de memória como recorte do interdiscurso chama atenção para outro aspecto: o esquecimento. Segundo a autora, os sujeitos inscritos em uma formação discursiva não têm controle de como os sentidos são formados e que retomam sempre o já dito, porque ao

³ FD- Formação discursiva.

proferirem qualquer discurso acreditam que os sentidos que o compõem são de sua autoria.

O discurso é um lugar possível de perceber a que saberes o sujeito filia-se para significar as suas práticas. Nele é, também, possível compreender as relações de força atuantes em determinadas sociedades, que estão na base da elaboração da identidade e do gênero. Seguindo esse pensamento, em nosso estudo, consideramos essencial a adoção da ideia de discurso como

[...] um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras de funcionamento comuns. Essas regras não são apenas linguísticas ou formais, mas reproduzem uma série de divisões historicamente determinadas (por exemplo, a grande divisão razão/desrazão): a “ordem do discurso” própria de um período particular, possui, portanto, uma força normativa e reguladora e estabelece mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, estratégias e de práticas. (REVEL, 2011, p. 41)

Enquanto veículo das relações de força instituídas historicamente, o discurso reproduz no social as diferenças, como, por exemplo, as existentes entre ser homem e ser mulher, entre ser negro e ser branco etc., em uma época social e histórica específica. Nesse sentido, Foucault (2008, p. 09) afirma que a produção do discurso é controlada, selecionada, organizada e redistribuída por procedimentos que visam “conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”.

Estes procedimentos são classificados em três grupos: externos, internos e de rarefação do discurso. O primeiro grupo é composto pela interdição do discurso, que delimita o que pode ser dito em determinada circunstância e por determinado sujeito; a segregação da loucura que relega aos sujeitos loucos, assim entendido por meio da análise de todo um conjunto de escuta médica, um lugar social secundário; e a vontade de verdade que, como afirmamos no início de nossas reflexões, visa valorizar a “verdade” e, apoiada sobre um conjunto de práticas, tais como a pedagogia, busca naturalizar essa invenção.

No segundo grupo, composto pelos procedimentos internos, insere-se, de acordo com Foucault (2008), o comentário, que diz respeito aos discursos que desaparecem rapidamente, pois não são retomados, atualizados ou

citados na formulação de atos de fala novos; o autor é entendido como unidade, origem e significação do discurso; e a disciplina percebida como mecanismo que reveste de estabilidade a identidade do indivíduo.

E, no terceiro grupo, encontramos os princípios de controle de produção do discurso: o ritual, responsável por definir não apenas o sujeito a proferir o discurso, mas, também, os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e o conjunto de signos que devem ser utilizados; e, a doutrina, mecanismo usado para submeter, ao mesmo tempo que proíbe, a adesão do sujeito a certos discursos a fim de diferenciá-los no meio social e histórico.

Um exemplo da atuação desses procedimentos poder ser verificado se analisarmos a doutrina religiosa, em especial, o catolicismo conservador. O catolicismo conservador impõe aos seus adeptos uma série de normas comportamentais de observação obrigatória, a exemplo, a obrigação de frequentar as celebrações eucarísticas aos domingos e feriados religiosos, ao mesmo tempo que proíbe, expressamente, as práticas seculares como vestimentas que exibam partes do corpo. Quando restringe a atuação do indivíduo a determinadas práticas excluindo as demais, o catolicismo conservador individualiza os seus fiéis no meio social.

De todos os mecanismos citados acima, em nossa pesquisa, mobilizaremos, efetivamente, dois mecanismos, a saber: a vontade de verdade (*cf. tópico 2.1*) e o autor abordado posteriormente (*cf. tópico 2.5*). A explicitação dos demais procedimentos de controle tem como finalidade levar ao entendimento de que, na analítica foucaultiana, o discurso não goza de neutralidade, mas, por ser intercortado pelas relações de força, “não apenas traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”(FOUCAULT, 2008, p. 10). O discurso é, portanto, uma arma de poder, controle e sujeição do outro.

Para Foucault (2011), poder e discurso mantêm entre si uma relação de dependência, pois o funcionamento do poder depende de uma produção, acumulação, circulação e funcionamento do discurso em determinada sociedade. Nas palavras do estudioso,

(...) em uma sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de

poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionem dentro e a partir desta dupla exigência (FOUCAULT, 2011, p. 179-180).

Como espaço de circulação do poder, o discurso é, também, um lugar de produção do saber e da vinculação de uma vontade de verdade historicamente estabelecida. Essa vontade de verdade se estabelece “no discurso através da oposição entre a ideia de verdadeiro e de falso”, que atravessa as práticas instituídas em espaços específicos (FOUCAULT, 2011, p. 14).

Instituídos historicamente, os discursos vinculam as relações de força em circulação nas formações discursivas, lugar de constituição dos sujeitos e da identidade do indivíduo. A formação discursiva é o espaço que comporta, simultaneamente, os sentidos legitimados e os silenciados. Na nossa pesquisa, a mobilização dos conceitos de formação discursiva e de silêncio é imprescindível para a investigação dos modos de constituição do sujeito mulher iraniana, como veremos a partir deste momento.

2.4 Formação discursiva: o dito e o silenciado

Como porção do dizível determinada pelas relações de forças e de sentido, historicamente determinadas, para Orlandi (2012), a formação discursiva é o lugar em que o sujeito e as palavras são revestidos de significados. Enquanto tal é formada por uma parcela do saber constitutivo daquilo que denominamos memória discursiva.

É seguindo esse raciocínio que Michel Pechêux (1998, p.17) afirma que a formação discursiva como espaço de delimitação do sentido é “aquilo que numa formação ideológica dada determina o que pode e deve ser dito”. Nesses termos, “constitui-se como espaço de errância dos sentidos, de itinerância dos sujeitos e, também, como lugar de instauração do silêncio”(ORLANDI,2007,p.17).

De acordo com os estudos de Bruni (2006), o silêncio é percebido como o mais radical dos componentes da exclusão, porque resulta na sujeição do indivíduo ao discurso de “verdade”, sem que este possa resistir ao poder e ao

saber instituído para justificar a sua sujeição. Pensado a partir do conceito de exclusão, o silêncio é visto como lugar mais profundo da subordinação do sujeito, resultado dos processos de estigmatização, discriminação, marginalização, patologização e confinamento (BRUNI, 2006).

Por esse viés, o silêncio, “a marca mais forte da impossibilidade de se considerar sujeito aquele a quem a fala é de antemão desfigurada ou negada” (BRUNI, 2006, p.35), traduz-se na impossibilidade do sujeito frente a uma situação na qual está sendo obrigado a se submeter, de sustentar outro discurso que questione as vontades de verdade utilizadas para controlá-lo e subjugá-lo.

Ancorado em uma perspectiva discursiva, o silêncio, para Orlandi (2007), é a impossibilidade de sustentação de certos discursos em uma dada formação discursiva. Refere-se aquilo que é apagado, colocado de lado pela ação das relações de força.

Enquanto apagamento, o silêncio tem por finalidade evitar a instalação de uma outra região do sentido, o surgimento de um discurso contrário ao sancionado graças às relações de força instituídas em uma formação discursiva. Na formação discursiva patriarcal e machocêntrica⁴, por exemplo, o silenciamento do discurso de emancipação do sujeito mulher é claramente estabelecido pela ascensão do discurso de subordinação. Tal discurso tem como fundamento o binômio superioridade/inferioridade que, para Swain (2006, p.132), está alicerçado na verdade que o “masculino exige para compor a sua identidade, a existência de um outro desigual e oposto, a mulher”.

Na condição de sujeito desigual e oposto, enraizada em aspectos biológicos, a mulher torna-se dependente do sujeito homem, a quem deve respeito e obediência, visão contrária à de sujeito emancipado, independente e dono de seus desejos.

Em sendo possibilidade de emergência de sentidos outros e não da ausência de sentidos, a compreensão do silêncio perpassa os conceitos de incompletude e de movimento.

⁴ Termo utilizado por Tania Navarro Swain (2006) para definir a sociedade na qual o masculino exerce o domínio sobre o feminino.

A incompletude constitutiva do sujeito e do sentido estende-se também ao silêncio. O silêncio percebido discursivamente traz em si a possibilidade do múltiplo, da existência de outros sentidos. Nas palavras da autora, “o silêncio intervém como parte da relação do sujeito com o dizível, permitindo aos múltiplos sentidos ao tornar possível, ao sujeito, a elaboração de sua relação com os outros sentidos”(ORLANDI, 2007, p.89).

Disso resulta que para pensar o sentido, necessariamente, reflete-se sobre o silêncio, ou seja, sobre o não dito, pois o silêncio é constitutivo da significação. Nele reside a possibilidade polissêmica do sentido.

Na ótica discursiva, o conceito de silêncio, assim como o de sujeito, é pensado tendo como parâmetro a ideia de movimento. Assim, os sentidos estão sempre em errância, porque podem migrar, tornarem-se outros. Os sujeitos, por sua vez, estão em itinerância, pois podem assumir posições diversas, deslocando-as no interior da mesma FD ou migrar para outra FD. O silêncio movimenta-se porque ele é a condição para que sujeitos e sentidos erráticos possam ser outros (ORLANDI, 2007).

O caráter dinâmico do silêncio repousa na possibilidade de sustentação de um contra-discurso, sinal de atuação do outro termo das relações de forças, a resistência. Se voltamos, novamente, a refletir sobre os discursos instaurados pelas relações de poder em circulação em FD patriarcal e machocêntrica, perceberemos que nesse regime de verdade a ascensão de um contra-discurso de independência feminina representaria o exercício da resistência e, conseqüentemente, a instalação de outra vontade de verdade histórica. Disso conclui-se que o silêncio é socialmente e historicamente estabelecido pelas relações de forças e, nesta condição, como menciona Orlandi (2007), faz parte da constituição dos sujeitos.

O autor, sujeito inscrito em uma FD, à medida que elabora o seu texto, simultaneamente, seleciona aquilo que será dito e instaura o silêncio, ou seja, realiza um apagamento de certos sentidos, pois ao escrever tem, sempre, como parâmetro, as vontades de verdade sancionadas pelas relações de forças circulantes no espaço histórico onde exerce as suas práticas sociais.

A arte de falar de si mesmo, a autobiografia, por exemplo, é uma materialidade onde muitos sentidos discursivamente são apagados, silenciados e/ou evidenciados, pois é um espaço de percepção da filiação do autor, sujeito

constituído pelas relações de forças atuantes no espaço histórico, a uma rede de discursos reproduzidos em distintas FDs.

Tendo em vista que a autobiografia se apresenta como espaço discursivo, por meio do qual analisaremos a elaboração das verdades criadas historicamente para entendemos a construção da identidade do sujeito mulher iraniana, no próximo tópico abordaremos os conceitos de autor e de autobiografia.

2.5 O gesto de autoria e a escrita autobiográfica

Na perspectiva foucaultiana, o autor é uma das funções exercidas pelo sujeito quando esse se coloca na posição de produtor de texto. Orlandi (2012), tomando emprestada a noção defendida por Foucault (2008) e a estendendo a todos os textos em circulação social, afirma que a função- autor se

(...) realiza toda vez que o produtor da linguagem se apresenta na origem, produzindo um texto com unidade, coerência, progressão, não contradição e fim. Em outras palavras, ela se aplica ao corriqueiro da fabricação da unidade do dizer comum, afetada pela responsabilidade social (ORLANDI, 2012, p. 69).

A responsabilidade social é enfatizada para esclarecer, segundo Orlandi (2012), que o autor responde por tudo o que diz ou escreve, pois ao exercer a função se coloca na origem da significação, produzindo um lugar de interpretação em meio a outros instaurados no social.

A produção desse lugar, em conformidade com Orlandi (2012), exige que o autor, ao elaborar o seu texto, tenha o domínio das regras textuais, apresente coerência, clareza, originalidade, relevância, entre outros conhecimentos necessários para que as suas intenções, objetivos e direção argumentativa sejam compreendidos no meio social no qual, por meio do seu texto o sujeito autor busca adquirir visibilidade.

Para Orlandi (2012), a essas exigências somam-se, ainda, para que o sujeito possa se representar pela linguagem, em outros termos, exerça a função autor, a necessidade de sua inclusão cultural. Nas palavras da linguista:

[...] a assunção da autoria implica uma inserção do sujeito na cultura, uma posição dele no contexto histórico-social. Aprender a se representar como autor é assumir, diante das instâncias institucionais, esse papel social na sua relação com a linguagem. (ORLANDI, 2012, p. 76)

Laurindo (2006) esclarece que a constituição dessa função discursiva do sujeito, tal como postulada por Michel Foucault, engloba, ainda, outras características, a saber: variabilidade, textualidade da linguagem e pluralidade de “eus”.

A função-autor sofre variação social e histórica não sendo desempenhada de forma equivalente em todos os discursos, o que permitiu, por exemplo, ao discurso literário, durante o período da Idade Média, circular na esfera social, no anonimato, pois a sua antiguidade garantia a sua valorização, característica desde o século XVII, insuficiente para legitimar esse discurso, que exige nas práticas modernas a indicação da figura de um autor como mecanismo de validação (FOUCAULT, 2008, p.27).

A função-autor não resulta de uma atribuição espontânea ao indivíduo, mas de uma projeção que varia de acordo com a época e as tipologias do discurso. Segundo Foucault(2002), como resultado de uma construção complexa, essa projeção se dá

(...) em termos mais ou menos psicologizantes, do tratamento que se dá aos textos, das aproximações que se operam, dos traços que se estabelecem como pertinentes, das continuidades que se admitem ou das exclusões que se praticam. (FOUCAULT, 2002, p. 16)

Nesse sentido, a função-autor não tem como referência um indivíduo real, uma vez que todos os discursos, cuja autoria é atribuída a uma função-autor, possuem uma pluralidade de egos e várias posições sujeitos que podem ser assumidas pelos indivíduos. Foucault (2002) legitima a atribuição de uma paternidade a certos discursos, relacionando a figura do autor ao conjunto de dizeres constitutivos de uma obra.

Como se pode perceber, após a leitura das características expostas anteriormente, a autoria exige, para ser reconhecida nos meios social, histórico e cultural, a observância de alguns fatores que a qualificam como uma das funções discursivas do sujeito. Todos os fatores são fruto das relações de

forças movimentadas historicamente responsáveis por definirem em determinada época as características que singularizam a forma-autor.

Como origem daquilo que diz, o sujeito em seu gesto de autoria constrói vontades de verdade inscrevendo-se em uma determinada formação discursiva, filiando-se, conforme Orlandi (2012), a uma rede de rede memória, intrincada na sua produção discursiva.

A autobiografia enquanto escrita de um sujeito envolto nas relações de poder, bem como nas vontades de verdade elaboradas para justificar o seu exercício em determinada FD, é um lugar significativo de observação da constituição dos sujeitos. No caso específico dessa pesquisa, a mulher iraniana imersa nos regimes de verdade vigentes em determinadas épocas sociais e históricas.

Construída a partir do ponto de vista do autor, a autobiografia é um gênero literário que se particulariza por apresentar um caráter íntimo, uma vez que a experiência é contada a partir do ponto de vista do autor (ALBERTI, 1991) que recorta da sua história fatos considerados relevantes e marcantes.

Vista como uma das modalidades de relato de autoria de uma única pessoa ou de um grupo, segundo Bohnen (2011), a autobiografia é composta também das atitudes, objetivos e aspirações sustentadas pelos indivíduos em determinado momento histórico. Ainda de acordo com a autora, a importância do estudo do gênero autobiográfico reside na possibilidade de reflexão sobre as práticas instauradas nesse espaço. Ao expor-se ao olhar do outro, ao mesmo tempo que olha para si mesmo, o autor, segundo Araújo (2011), opera com a objetivação de um eu que fala cuja identidade é exposta à apreciação pública.

Para Arfuch (2010), a autobiografia não seria apenas um relato, como acredita Bohnen (2011), mas também uma escrita referenciada em uma dupla divergência, “uma divergência temporal e uma divergência de identidade”(ARFUCH, 2010, p. 54). A divergência temporal diz respeito à distinção existente entre o momento em que o autor vivenciou a sua história e o instante de sua narração, a divergência de identidade circula em torno da distinção entre o sujeito protagonista da história daquele que a narra. Alicerçado nessa compreensão, para o autor, a autobiografia constrói-se na

oscilação entre mímeses e memória, um espaço figurativo de “apreensão de um eu sempre ambíguo” (ARFUCH, 2010, p.134).

Essa oscilação constitutiva do gênero tem por base o entendimento do conceito de mimeses aristotélica, segundo o qual “a escrita é uma criação representativa de algo e que não tem existência própria, mas relacionada à experiência individual, situada na história” (ARFUCH, 2010, p.136).

Enquanto representação de si, a autobiografia é um espaço de memória valioso para a compreensão das práticas de determinada sociedade. Nesta perspectiva, considerando a escrita autobiográfica de Azar Nafisi, no livro *O que eu não contei*, podemos dizer que ela nos revela as características sociais, históricas, ideológicas e culturais da sociedade iraniana mobilizadas na construção do sujeito mulher em distintas épocas.

No capítulo a seguir refletiremos sobre as vontades de verdade instituídas no Irã durante o século XX, um longo período de transformações e de circulação de distintas relações de força, que influenciaram, de forma decisiva, na constituição dos sujeitos naquela sociedade oriental. Para isso, seguiremos o recorte histórico traçado por Azar Nafisi no romance autobiográfico em estudo, a fim de investigarmos as relações de forças movimentadas, especificamente na elaboração da identidade da mulher iraniana.

3 DO REINADO À REPÚBLICA: O DIVÓRCIO E A RECONCILIAÇÃO DA MESQUITA COM O ESTADO

Quero contar a história de uma família que se desdobra sobre o pano de fundo de uma época violenta na história política e cultural do Irã. Existem muitas histórias sobre esse tempo, entre o nascimento de minha avó, no começo do século XX, e o nascimento da minha filha ao seu final (NAFISI, 2011, p.12).

Na sequência discursiva (doravante, SD⁵) acima, Azar Nafisi aponta o enredo a ser problematizado na escrita do romance autobiográfico *O que eu não contei*: a história da sua família, que compreende o período relativo ao nascimento da avó, “no começo do século XX”, até o nascimento da sua filha, narrado no final do citado século. Nesse período, de quase um século de história, o Irã passou por várias transformações fruto da movimentação das relações de força que provocaram mudanças na forma de governo adotada em distintos momentos, atingindo, sobretudo, a política e a economia.

A movimentação nas relações de força e das vontades de verdade elaboradas para sustentá-las, resultou em um primeiro instante, em nome da ocidentalização do país, no divórcio entre a religião e o Estado e, em uma segunda ocasião, em prol da pureza cultural e dos costumes iranianos, em uma reconciliação entre tais instituições.

Constituído pelas determinações históricas e culturais do seu tempo, o sujeito está diretamente envolto nas relações de força que influenciam, não apenas, o modo como se relaciona com o social, mas, também, consigo mesmo, interferindo na elaboração de sua identidade e da valoração desta no social.

As mudanças históricas ocorridas no Irã, no transcorrer do século XX, impulsionadas, principalmente, pela exposição, de acordo com Bauman (2005), a outras culturas, ou seja, a outras comunidades de ideias e princípios,

⁵ Na nossa pesquisa partimos da compreensão de sequência discursiva como um conjunto de discursos produzidos em formações discursivas diversas, por meio dos quais é possível analisar as relações de poder movimentadas historicamente. Para Courtine (1981) as sequências discursivas podem tanto ser orais como escritas. Tendo em vista o nosso objeto de análise, nesse estudo contemplamos as sequências discursivas escritas para investigar a constituição do sujeito mulher iraniana no transcorrer do século XX.

portanto, a outras, vontades de verdade, possibilitaram a fluidez nos sistemas de representação dos sujeitos.

Partindo da premissa de que o discurso é um veículo reprodutor das relações de força historicamente determinadas (REVEL, 2011), no presente capítulo, investigaremos as vontades de verdade históricas em circulação, no território iraniano, no transcorrer do século XX, elaboradas para justificarem a construção da identidade do sujeito mulher.

3.1 O século XX e as vontades de verdade históricas do Irã

O século passado foi um período marcado por importantes transformações históricas e sociais que resultaram na eclosão de novas formas de representação do masculino e do feminino. Nesse cenário, caracterizado pela coexistência de identidades plurais e, por vezes, rivais, a compreensão do que é ser mulher ou homem é uma tarefa complexa, pois não há uma forma fixa, com características claras e previamente definidas, a qual o indivíduo, para constitui-se como sujeito, deva adequar-se.

Se o caráter plural do processo de identificação é um fato do qual já não se pode contestar, pois as pesquisas desenvolvidas na seara dos estudos culturais comprovam a mobilidade da identidade, quando a tarefa é compreender as formas de ser e viver dos sujeitos imersos em uma cultura diversa daquela na qual estamos inseridos, deparamo-nos diante das vontades de verdade reforçadas nos discursos em circulação no social, que, por vezes, acabam estigmatizando o outro, visto como o diferente.

Aos olhos dos sujeitos imersos nas relações de poder em circulação na formação social ocidental, o oriental é concebido como um sujeito misticamente atrelado à religião, cujas práticas nem sempre são coerentes. Quando se trata, especificamente, do sujeito mulher oriental, a primeira ideia suscitada por nós, ocidentais é, para Demant (2014), a figura de uma sedutora odalisca, exímia dançarina do ventre, condicionada do nascimento até a morte a brutalidade da dominação masculina. Para nós, mulheres ocidentais, a opressão, simbolizada pela obrigatoriedade do uso do véu (xador), e a imposição comportamental são características inerentes à constituição do sujeito mulher oriental.

A opressão e a imposição são diariamente enfatizadas nos variados meios de comunicação que estão a nossa disposição. Corriqueiramente, quando o assunto é abordar a condição dessas mulheres, encontramos em vários espaços discursivos ocidentais, tais como *blogs* e *sites*, histórias em quadrinhos e demais mídias, a representação desse sujeito relacionada à ausência, em todas as suas instâncias, da liberdade de escolha.

Um exemplo amplamente divulgado da condição inferior destinada ao sujeito mulher no espaço discursivo oriental é a reportagem realizada pela Revista VEJA *on-line*, intitulada de “O papel da mulher no islamismo”.



FIGURA 01 – O papel da mulher no islamismo
Elas ainda sofrem, mas a culpa não é apenas da religião
Fonte: www.abril.com.br. Acesso em: 30 maio 2016.

De acordo com a reportagem, as mulheres afegãs vivem em um estado de dominação absoluta evidenciada por meio das várias restrições que são a elas impostas no espaço discursivo daquele país. Dadas restrições, a exemplo, a proibição de acesso ao ensino escolar, a vedação ao exercício profissional, a impossibilidade da exposição pública desacompanhada, a realização do simples ato de pintar as unhas etc., têm, segundo a reportagem, fundamento numa interpretação equivocada por parte do fundamentalismo islâmico dos preceitos que regem o Alcorão.

A interpretação fundamentalista islâmica representa, de acordo com o texto jornalístico acima exemplificado, a mulher oriental como sujeito pertencente a “grupos de figuras idênticas, sem forma e sem rosto, cobertas da cabeça aos pés nas suas túnicas”, que são tratadas não como pessoa humana, mas como animais.

Representações dessa natureza nos apresenta o oriente como um espaço discursivo mergulhado em um tempo imaginário, constituído por

identidades estáticas indiferentes as mudanças históricas, sociais e culturais, bem como as relações de poder em circulação nesse espaço. O outro, nesse caso, o sujeito mulher, torna-se um ser fantástico eternamente enclausurado nas histórias bíblicas, ou no mundo de Sherazade, representado por *Ali Babá e os 40 ladrões*, como se os acontecimentos ocorridos em séculos passados não tivessem sido, também, vivenciados no território oriental ou, que mesmo tendo lá ocorrido, não tenham exercido nenhuma influência no processo de identificação dos sujeitos.

Essa concepção redutora do outro, como um sujeito destacado do momento sócio histórico e, por consequência, das relações de poder e de resistência em movimento, segundo Said (2007,p.161), é uma representação criada “cuja existência não é apenas demonstrada, mas permaneceu fixa no tempo e no espaço para o Ocidente”.

Trata-se, pensando nas reflexões de Nietzsche (2007), quando esse autor problematiza a elaboração de metáforas, de “uma ilusão que se tornou familiar por meio do uso frequente e que já não é mais sentida como ilusão” (NIETZSCHE, 2007, p. 82), mas como verdade mobilizada para diferenciar os sujeitos orientais dos sujeitos ocidentais.

A invenção da “verdade”, de acordo com o pensamento de Nietzsche (2007), distante de um ato inocente, tem como cerne o desejo de dominação do outro concretizado pela supervalorização de determinadas identidades. Enquanto fruto da criação ocidental, esse discurso de “verdade” norteia-se em torno da ideia de que distintamente dos ocidentais, sujeitos “racionais, pacíficos, liberais, lógicos, capazes de manter valores reais” (SAID, 2007, p. 85), os orientais são um povo inferior e atrasado porque seus valores e crenças estão assentadas “numa visão mística do outro” (DEMANT, 2014, p. 180).

A adoção de valores diversos dos ocidentais resulta na construção de um discurso que concebe os orientais como um povo atrasado, cujas práticas similares às aquelas exercidas no tempo do profeta Maomé, pautadas em uma rígida separação dos sexos, estão referenciadas na compreensão do sujeito mulher como um objeto de desejo, de sedução e de ocasião do pecado.

As odaliscas, portanto, segundo a “verdade” inventada pelo Ocidente para naturalizar a ânsia de dominação do Oriente, ainda, vivem! Estão em seus palácios ornados com peças do puro ouro, vestidas com os seus trajes

sedutores, esperando que os seus donos cheguem para, no primeiro bater das portas, sair dançando para encantá-lo e saciar os seus desejos. Na visão de Demant (2014), essas imagens, fruto da invenção ocidental,

(...) representam um oriente estereotipado, tanto voluptuoso quanto cruel, mas sempre de uma alteridade aparentemente intransponível.(...) são, portanto, exageros que não descrevem a realidade social da esmagadora maioria das mulçumanas, correspondendo apenas a fragmentos da realidade(DEMANT, 2014, p. 148).

Partindo das considerações de Demant (2014) e buscando observar Oriente mais de perto, distanciando-se das vontades de verdade ocidentais, percebemos que transformações históricas, sociais e econômicas tocaram profundamente o modo de representação dos sujeitos orientais, resultando na proliferação de variadas formas de ser mulher e de ser homem em uma formação social na qual a religião é árbitro mestre de mediação das relações dos sujeitos entre si e com o Estado.

Como parte dos países que imaginariamente as odaliscas vivem a dançar, o Irã, palco sob o qual é narrada a história de Azar Nafisi e da sua família, vivenciou de forma intensa os acontecimentos ocorridos no século XX. Entre a queda da Monarquia e a ascensão da República, distintos regimes de verdade foram instituídos para fundamentar alternância das formas de governo exercidas no Irã.

Sustentado por um regime de verdade pautado em um rigoroso controle dos sujeitos e na submissão à figura de um ser divino, o rei, o período no qual nasceu a avó materna de Azar Nafisi, impunha severas leis aos sujeitos que transgredissem as vontades de verdade vigentes. Tais vontades de verdade, alicerçadas em um discurso eminentemente religioso, conforme Razzavano (2014), reproduzia a imagem da mulher como sujeito objeto de desejo masculino e procriador da sua espécie, um outro que por determinações divinas, segundo Araújo (2014), nascia e permanecia em condição desigual ao do sujeito homem.

As condições de outro desigual, assim como as vontades de verdade em movimento no período monárquico, passaram a ser questionadas com a ascensão da classe burguesa, que desejosa por uma atuação livre no setor econômico, interrogava a sacralidade da figura do rei, o caráter hereditário de

suas funções e a subserviência dos sujeitos iranianos às “verdades” vinculadas pelo discurso religioso.

O desnudamento da divindade do rei e a integração, a sua revelia, ao reino dos mortais, somado ao discurso de modernização do Irã, ocasionaram a desestabilização da ordem estabelecida pela implantação do Parlamentarismo e aprovação de uma constituição de feições democráticas. Segundo o historiador Silva (2010), o rompimento da Monarquia e a implantação do Parlamentarismo seguiu uma tendência já presente nos países ocidentais em que a burguesia, ansiosa por um lugar ao sol, estava em evidência e precisava de meios para expandir os seus negócios.

O discurso de modernização que, conforme Turci (2009), tinha como modelo o regime de verdade ocidental e as mudanças desejadas pela classe política, para ser tomado como uma vontade de verdade em um espaço discursivo caracterizado por uma forte influência da religião, rompeu com a tradição islâmica fundamentalista, que não apenas regulava a prática religiosa dos sujeitos, mas, também, todas as suas relações, inclusive, as econômicas e, posteriormente, legitimou o discurso de modernização por meio da criação de um código legislativo.

Em meio às mudanças estabelecidas, o código trouxe decretos direcionados, exclusivamente, para as mulheres. A proibição do uso do xador em ambientes públicos, para Cabral (2013), configura-se como a norma de maior repercussão, porque motivou a imediata rejeição de grande parcela da população iraniana, resultando na revogação do referido decreto em 1941. Ao relatar esse fato em *O que eu não contei*, Azar Nafisi narra quando o xá Reza Pahlavi emitiu, em 1936, a norma de proibição ao uso do véu, conforme verificamos na SD1:

SD1-[...] para acelerar o processo de modernização, emitiu ordens proibindo o uso dos véus e banindo os trajes tradicionais para os homens, minha avó paterna, como tantas outras mulheres iranianas, se recusou a sair de casa (NAFISI, 2009, p.13).

O xador é um acessório de uso obrigatório utilizado pelo sujeito mulher inscrita na formação discursiva islâmica fundamentalista⁶, desde a época do profeta Maomé. Utilizado em ambientes públicos ou em espaços privados na presença de pessoas estranhas ao convívio familiar, “o véu tem pôr fim a preservação da imagem do sujeito mulher da cobiça do sujeito homem”(RAZZAVANO, 2014, p. 12). Na FD fundamentalista, a exposição do corpo, segundo Bouhdiba (2006), além de macular a honra da família, a qual o sujeito mulher pertence, está envolto em uma série de sanções. O xador não apenas distingue, aparentemente, as mulheres orientais das ocidentais, mas carrega, simbolicamente, vontades de verdade às quais os orientais imersos no regime de verdade monárquico buscavam perpetuar.

O discurso de que o não uso do xador era incoerente porque modificaria, de forma decisiva, a identidade do sujeito mulher islâmica referenciada nas atitudes de recato e na preservação de sua imagem foi, de acordo com Demant (2014), a “verdade” ostentada para justificar a imediata oposição à exposição do sujeito mulher ao olhar público.

Interpelado por um saber advindo de uma FD islâmica fundamentalista, que percebe a mulher como causa de transgressão do sujeito homem aos preceitos religiosos, a ascensão desse discurso ratificava as relações de poder circulantes na constituição social dos gêneros, baseada na lógica dicotômica, inferiorização feminina/supervalorização masculina.

A negativa à retirada do xador tinha, conforme Bouhdiba (2006), um duplo sentido: a valorização a identidade do sujeito mulher como o outro desigual e o distanciamento desse sujeito ao modelo de feminino ocidental, associado a um excesso de liberdade e a depravação dos costumes religiosos.

Se, na primeira onda modernizante do Irã, as medidas direcionadas à inclusão do sujeito mulher, no projeto de secularização, fomentadas pela dinastia Pahlavi, a exemplo, o direito ao ensino escolar, esbarraram nas relações de poder em circulação naquele espaço discursivo, a instalação, em 1952, de um governo com feições ditatoriais, liderado por xá Reza Pahlavi

⁶ Tendo em vista que o Islamismo é subdividido em várias correntes, optamos por usar o termo Formação discursiva islâmica fundamentalista para nos referirmos às práticas sociais, econômicas etc. que norteiam os preceitos do fundamentalismo islâmico, cujos fundamentos estão alicerçados em uma interpretação radical do Alcorão.

trouxo como uma das metas previstas no projeto denominado de Revolução Branca⁷ a garantia do sufrágio universal para as mulheres.

O direito de não apenas escolher os seus governantes, mas, também, de concorrer a um cargo público, possibilitando ao sujeito mulher, pela primeira vez na história da antiga Pérsia, o acesso às esferas políticas e administrativas, foi, para Oliveira (2001), uma das maiores inovações trazidas pela Revolução Branca, pois a concessão dessa garantia estendia a mulher iraniana um direito já conquistado pela mulher ocidental, colocando-a em situação de igualdade na seara política.

No romance autobiográfico *O que eu não contei*, a narradora afirma que a possibilidade do exercício da cidadania, mediante o voto feminino não teve uma recepção positiva na sociedade iraniana, sendo imediatamente combatida pelos setores religiosos e os tradicionalistas. A desaprovação é expressa na SD2, onde a narradora demonstra as reações dos setores citadas na inserção do sufrágio feminino naquele espaço discursivo.

SD2-criou um grande tumulto na estrutura religiosa iraniana, além da desaprovação dos tradicionalistas “a um só tempo institucional e pessoal, em relação às medidas”(NAFISI, 2009, p.140).

Assim como a lei que proibia expressamente o uso do xador foi objeto de questionamentos, a norma de inclusão do sujeito mulher na vida política iraniana, posta em prática durante o período da adolescência de Azar Nafisi⁸, não teve uma recepção pacífica, pois foi rejeitada por todos os setores religiosos. Para Frasaie (2013), a discordância da entrada da mulher na vida política estava relacionada ao conceito de feminino profundamente enraizado no social. Segundo a autora, a representação vigente, originária do discurso religioso fundamentalista, revestia a mulher de sacralidade, atribuindo-lhe tarefas de realização restrita ao âmbito doméstico, a saber: procriação, criação

⁷ A Revolução Branca foi um movimento realizado com a finalidade de modernizar o Irã. A revolução teve como pilar principal a equiparação entre os gêneros, modalizada por meio de inúmeras medidas tais como, a concessão do sufrágio feminino, a reforma no ensino escolar e o direito à educação.

⁸ Nesse período, Azar Nafisi havia se ausentado do Irã para continuar os seus estudos na Inglaterra e obtinha notícias do país por meio das cartas que recebia dos seus familiares e dos amigos.

dos filhos e cuidado com o lar. O exercício de uma função distinta das elencadas posteriormente era considerado inapropriado e duramente reprimido.

Em um espaço discursivo caracterizado por uma intensa predominância do discurso religioso, a instalação de relações de poder que possam situar, em um segundo plano, a influência do sagrado, não é uma tarefa simples, porque significa romper com as sólidas estruturas que qualificam determinado espaço discursivo como tal.

Para Foucault (2014), o poder instituído em qualquer espaço social, através da elaboração de um conjunto correlato de representações e saberes usados para embasar as relações, só poderá ser questionado se os sujeitos se rebelarem, resistindo ao provisório estado de dominação. Na resistência reside, na visão de Revel (2011. p. 128), “a possibilidade de abrir espaços de lutas e de administrar possibilidades de transformação por toda parte” e, de acordo com Sampaio (2006), a oportunidade de rearranjos sociais, alterando os modos de agir de grupos e de indivíduos.

No espaço discursivo iraniano, a resistência às relações de poder movimentadas no discurso fundamentalista é materializada pela ascensão das relações de poder vigentes no discurso secular, que inseriu o sufrágio feminino na Carta Magna do Irã e atribuiu-lhe o *status* de direito fundamental.

Além do voto feminino, a aprovação em 1964 da Lei de Proteção Familiar provocou inconformismo. A lei articulava-se em torno de propostas, que semelhante as elencadas pela Revolução Branca, visavam fomentar a igualdade civil entre as orientais e as ocidentais. A mais significativa medida prevista na referida norma era a concessão ao direito legal à guarda dos filhos nos casos de divórcio: garantia antes ofertada apenas ao sujeito homem.

A aprovação da norma foi censurada por uma parcela significativa dos sujeitos iranianos, inclusive, pelos sujeitos mulheres, porque acreditava-se que estimulava o divórcio e a prostituição, práticas adversas aos preceitos islâmicos fundamentalista.

Boudhdiba (2006) em seus estudos sobre a sociedade oriental explica que o divórcio é interpretado no islã fundamentalista como ato de concretização a corrupção dos costumes divinos e facilitador da prostituição. Por isso, segundo o pesquisador, “é mal visto no Islã” e considerado “a coisa lícita mais odiada por Deus” (BOUDHDIBA, 2006, p.118).

Em “O que eu não contei”, a mãe da narradora, Nezhat, por exemplo, na época em exercício em um cargo parlamentar, votou contra a proposta em razão das limitações impostas em relação aos procedimentos necessários para impetrar a ação de divórcio. Segundo a narradora, como demonstrado na SD a seguir, para justificar a crítica ao regulamento, a mãe

SD3-Argumentou que era hipócrita aprovar uma lei que, sob o pretexto da proteção às mulheres, estipulava que elas ainda precisavam da permissão aprovada em cartório de seus maridos para saírem do país (NAFISI, 2009, p.180).

A regra, embora cedesse ao sujeito mulher o direito de requerer o divórcio, não previa o rompimento do laço legal de submissão à figura masculina, perpetuando a supremacia da identidade masculina.

As resoluções que visavam beneficiar o sujeito mulher foram, consoante Fraseaie (2013),alargadas com a nomeação em 1970 de Mahnaz Afkhami para o cargo de chefia, na Organização das Mulheres do Irã (OMI). Nesse período foram garantidas: a paridade de remuneração no exercício das mesmas funções praticadas pelos sujeitos homens, o trabalho de meio expediente para mães com filhos menores e a existência de creches para as crianças, como mecanismo facilitador para que o sujeito mulher continuasse no mercado de trabalho e pudesse acompanhar o crescimento do filho nos primeiros anos de vida.

As medidas elaboradas por Mahnaz Afkhami foram postas em atuação em meio ao processo de transição da Ditadura para a instalação da República.

Embora a lei de Proteção Familiar não tenha sido plenamente aceita, dado ao caráter sagrado atribuído ao nikhã⁹, a norma, segundo Coggiola (2012),produziu os efeitos pretendidos até o advento da República islâmica, cujo vetor principal foi a Revolução Iraniana.

Fruto do descontentamento da população com a forma de governo vigente, radicalizada na insistência de ocidentalização do Irã, a Revolução iraniana, também conhecida como Revolução Islâmica, teve o seu início em 1978, um ano antes do retorno de Azar Nafisi ao Irã. Segundo Oliveira (2001), o movimento para além da mudança no regime de governo buscava um

⁹ Nikhã- termo utilizado nos países orientais, de acordo com as pesquisas de Demant (2014), como sinônimo de acordo matrimonial.

distanciamento dos valores ocidentais como forma de libertar o povo da opressão pregada pela ditadura.

Contando com a anuência de vários setores da sociedade, a Revolução Iraniana resultou na implantação de uma forma de governo “caracterizada por um regime misto com feições teocráticas e democráticas” (DEMANT, 2014.p. 233), denominada de República islâmica do Irã. Tendo como líder o aiatolá Khomeini, a República nos moldes islâmicos foi particularizada pela prática do radicalismo, em todas as suas dimensões, que impôs obrigações e sanções aos sujeitos iranianos e derogou as medidas de secularização, porque considerava que a sua adoção havia corroído os costumes iranianos.

No romance, Azar Nafisi, como sujeito autor, retrata essa questão do contexto sócio histórico, na SD abaixo, ao afirmar que

SD4-A religião não era mais apenas uma parte da cultura iraniana, dando-lhe forma e sendo formada por ela; constantemente, o aiatolá Khomeini nos lembrava que não era o Irã, mas o Islã nosso verdadeiro país, e que as fronteiras do Islã se estendiam do Irã para todo o vasto mundo(NAFISI, 2009, p. 260).

A centralização nas vontades de verdade do discurso religioso fundamentalista, que situava os preceitos religiosos do Islã como parâmetro para a constituição das relações entre os sujeitos e dos sujeitos com o Estado, resultou na intervenção direta da religião na política e em todas as práticas dos sujeitos.

A partir de então, religião e Estado se fundiam em uma única instituição. O Islamismo tornou-se a lei a ser seguida. Nas palavras da autora transcritas na SD4: “a religião não era mais apenas uma parte da cultura iraniana, dando-lhe forma e sendo formada por ela” e o ato de governar era destinado aos predestinados por Deus. Sobre associação religião e política, Altoé (2003) explica que na Ditadura islâmica,

o governo islâmico é um governo da lei divina e a autoridade efetiva pertence a Deus. Ninguém mais tem o direito de legislar; nem há ninguém que tenha o direito de governar, se não for na base da autoridade que lhe foi conferida por Deus. É o especialista religioso, e não outro, quem se deve ocupar dos assuntos do governo (ALTOÉ, 2003, p. 104).

Essa intervenção, que em um primeiro momento garantia a liberdade de escolha dos sujeitos, foi rapidamente substituída por uma violenta imposição do projeto de islamização composto por reformas destinadas a implantar. Conforme Demant (2014),

(...) uma abrangente islamização das leis e normas sociais, introduzindo um código de vestimenta, incluindo a obrigação da mulher cobrir os cabelos em público, além da proibição de uma gama de outras atividades “imorais”, bem com as suas respectivas punições islâmicas (DEMANT, 2014, p. 233-234).

Proibição e violência foram duas práticas que marcaram profundamente a República Islâmica. A primeira como forma de vedação as condutas e valores legalizados pelas medidas modernizante, concretizada na introdução do código de vestimenta, a obrigatoriedade do uso do xador e na proibição a adesão das atividades consideradas imorais, a exemplo o namoro em público. A segunda como meio de repressão aos opositores do novo sistema. A violência, para Demant (2014), era largamente empregada nesse período contra os infiéis, assim denominados aqueles que não desejavam aderir aos modelos sinalizados na lei islâmica.

A ascensão dessa vontade de verdade naturalizou, por exemplo, a violência moral e física investida contra o sujeito mulher, que se recusava a cumprir as indicações presentes no código de vestimenta escrito por aiatolá Khomeini. O caso mais emblemático de emprego de violência foi a recusa do uso do xador, radicalmente reprimido pelos milicianos que, segundo os fatos narrados pelo sujeito autora no romance autobiográfico, como demonstrado na SD5 a seguir,

SD5-atacavam as mulheres que não usavam véu, às vezes com ácido, tesouras ou facas(NAFISI,2009, p. 253).

Esses ataques não tinham uma ratificação legal. O decreto que previa o uso obrigatório do véu foi, segundo a narração do sujeito autora cancelado, porque, o sujeito mulher inscrita na FD secular não considerava o xador um acessório indispensável à construção de sua identidade. A discordância resultou na eclosão de uma série de protestos.

Encabeçadas pelo *slogan* “A liberdade não é oriental ou ocidental, a liberdade é global”, essas manifestações motivaram a revogação do decreto,

passando o uso do véu, no âmbito legislativo, a ser uma escolha do sujeito mulher. Entretanto, no âmbito social os ataques e a violência não cessaram, mas, do contrário, eram diariamente praticados pela “polícia moral”¹⁰, que perseguia aquelas que não usavam o véu.

A continuidade de tais agressões decorria do intenso processo de islamização ao qual o Irã estava sendo submetido. As vontades de verdade do fundamentalismo islâmico era o referencial de representação da realidade do sujeito inscrito na FD fundamentalista que entendia o sujeito mulher enquanto “objeto do desejo masculino” (DEMANT, 2104, p. 152), pois feminilidade e sexualidade estavam diretamente relacionadas. Para os adeptos da islamização, o xador neutraliza publicamente a mulher enquanto ser sexuado, a desfeminilizando “[...], outorga uma proteção que enfatiza sua dignidade e inviolabilidade, marca sua devoção e obediência à lei de Deus e sinaliza sua rejeição ao Ocidente”. (DEMANT, 2014.p. 159).

Ao lado da obrigatoriedade do uso do véu em ambientes públicos, outras medidas foram aprovadas para efetivar o desejo de islamização. A esse respeito, o sujeito autora na narrativa demonstra, na SD transcrita a seguir, que além da abolição da lei de proteção à família,

SD6-(...) os preceitos religiosos se tornaram a única lei em vigor, reduzindo a idade legal do casamento (para mulheres) de 18 para 9 anos, legalizando a poligamia e os “matrimônios temporários”, demitindo juízas e introduzindo o apedrejamento como pena de morte para o adultério e a prostituição(NAFISI,2009, p. 253).

A islamização ao derrogar uma série de direitos cedidos à mulher interferiu no processo de identificação desse sujeito. A identidade sagrada passou a ser o modelo de representação a ser seguido, provocando o retorno da mulher ao ambiente privado. Concomitante a isso, a redução civil da idade para o casamento, a poligamia e o apedrejamento foram reintegrados às constituições orientais, como forma de repressão àquelas que burlassem os preceitos islâmicos.

A volta das normas que inferiorizavam o sujeito mulher significava, para a FD islâmica fundamentalista, uma “evolução na tentativa de extinguir os

¹⁰ A polícia moral era um órgão que tinha como obrigação, segundo Demant (2014), fiscalizar o comportamento público dos sujeitos iranianos. Não tinha o poder de polícia nos moldes ocidentais, mas sua função era garantir o cumprimento dos preceitos prescritos pelo Alcorão.

rastros do projeto de ocidentalização” (BOUHDIBA, 2006, p. 255), que distanciou o sujeito iraniano do lugar sagrado ocupado por cada sujeito nas práticas sociais.

Para que essa vontade de verdade fosse legitimada nesse espaço histórico, o Estado realizou mudanças no setor educacional, inserindo nos currículos critérios islâmicos fundamentalistas, a exemplo, o estudo do Alcorão, deixado de lado no governo da dinastia Pahlavi, nas palavras de Demant (2014), “submetendo a nova geração a uma intensa lavagem cerebral” (DEMANT, 2014, p.235) e à vigilância da polícia moral, cuja função era controlar e vigiar o comportamento dos iranianos, através da proibição da utilização de “vestimentas e vídeos ocidentais, namoro entre adolescentes, bailes, contracepção, prostituição, homossexualidade, adultério e todo o sexo fora do casamento” (DEMANT, 2014.p.236).

No entanto, a submissão ao regime de verdade islâmico fundamentalista nem sempre foi vivenciado na integralidade pelos sujeitos iranianos. Havia uma parcela resistente à negação do modo de ser ocidental. No que diz respeito, especificamente, a mulher, a oposição ao regime ditatorial ocasionou a expulsão, a morte e o desaparecimento daquelas que por inscrever-se em uma FD secular se colocavam contra a cisão Estado e religião.

As vontades de verdade instituídas pelas relações de poder, movimentadas nas formas de governo que perpassaram o Irã no transcorrer do século XX, influenciaram, diretamente, no processo de identificação da mulher iraniana. No capítulo seguinte refletiremos sobre as formas de constituição desse sujeito em distintos períodos históricos.

4 **O QUE EU NÃO CONTEI: O ESPAÇO AUTOBIOGRÁFICO DE CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO MULHER IRANIANA**

Conforme o referencial discutido anteriormente, esta pesquisa parte da compreensão de que o sujeito mulher iraniana é constituído em meio às relações de força em circulação nos distintos momentos históricos, onde foram implementadas diversas formas de governo, a exemplo a Monarquia e a Ditadura. Nesta perspectiva, a identidade resulta de uma invenção historicamente construída, ou seja, do discurso de “verdade” elaborado para dar suporte ao exercício do poder em determinada época e em determinada formação discursiva.

Considerando, especificamente, as transformações ocorridas no espaço discursivo iraniano do século XX, neste capítulo, temos como objetivo refletir sobre a constituição do sujeito mulher iraniana no romance autobiográfico *O que eu não contei*, de autoria da escritora iraniana Azar Nafisi. Para tanto, selecionamos algumas SDs do *corpus* citado.

4.1 Sagradas, submissas e desiguais

Constituído historicamente, segundo a analítica foucaultiana, o sujeito está, inevitavelmente, imerso nas relações de força instituídas em determinado espaço discursivo. As relações de poder elaboram um conjunto de representações valorativas através das quais o indivíduo constitui-se em sujeito no meio social e histórico em que habita.

No romance em estudo, o sujeito autor apresenta, entre o exercício do poder e da resistência, a constituição do sujeito mulher iraniana no século passado. Obedecendo à lógica das mudanças sociais, históricas e culturais, a autora inicia o romance refletindo sobre a representação de um sujeito imerso no regime de verdade monárquico absolutista, em vigência no espaço discursivo iraniano, no começo do século XX.

Esse sujeito monárquico é na narrativa autobiográfica representado pela avó da narradora. O sujeito avó vivia em um período marcado por um regime de governo centrado na figura de um rei, visto como o legítimo sucessor de

Deus na terra. Nesse universo, a vontade divina era a regra a ser observada nas relações sociais estabelecidas entre os sujeitos.

A “verdade” divina propagada no discurso religioso era, segundo Demant (2014), formulada a partir de uma rígida separação dos gêneros, posicionando o feminino em um lugar secundário ao do masculino. A hierarquia entre gêneros resultou na compreensão do sujeito mulher como o outro desigual, “exposto à violência, a segregação social e ao intenso controle de sua sexualidade” (BOUHDIBA, 2006, p. 285). Tal condição é apontada pelo sujeito-autora na SD a seguir.

SD7-Minha vó nasceu no início do século XX, quando o Irã era governado por uma monarquia absolutista desestabilizada e vivia sob rígidas leis religiosas que aprovavam o apedrejamento, a poligamia e o casamento de meninas a partir de nove anos. As mulheres raramente podiam sair de casa, e quando o faziam era acompanhadas e cobertas da cabeça aos pés. Não havia escolas para mulheres, embora algumas famílias aristocratas oferecessem às suas filhas um tutor particular (NAFISI, 2009, p.12).

A partir do que lemos na SD7, é possível observar que, através do discurso literário, o sujeito autor denuncia as relações de poder vigentes no começo do século XX. Tais relações de forças elaboraram e sancionaram a representação da mulher enquanto um sujeito subalterno, sagrado e exposto a uma série de sanções, tais como o apedrejamento, o casamento antes da maioridade civil e a segregação social. Essa representação normatizada no regime de verdade islâmico fundamentalista, graças à atuação dos jogos de verdade difundidos no discurso religioso, encontra fundamento na rígida separação entre gêneros.

A separação entre os gêneros está ancorada no saber discursivo de ordem biológica. De acordo com Swain (2006), o conhecimento biológico constrói a diferença entre feminino/masculino tendo como parâmetro a exterioridade genital. Quando naturalizada no regime de verdade, segundo a autora, as diferenças desaparecem da “ordem do discurso e ancora crenças e tradições que organizam o feminino e o masculino no binômio inferior/superior, e são instituídas em sistemas de dominação” (SWAIN, 2006, p.131).

Essa diferença no regime de verdade islâmico fundamentalista é materializada no discurso religioso por meio do mito adâmico de criação do mundo. Demant (2014) explica em suas pesquisas que o mito reproduz a

vontade de verdade que a mulher foi criada por Deus para ser uma auxiliadora do homem e para que este não ficasse sozinho.

É referenciado, nesse saber discursivo, que o sujeito mulher iraniana no início do século passado era percebido como outro desigual, entranhado, como afirma Sampaio (2006, p.77): “no jogo estratégico do poder”, o sujeito mulher era concebido, antes de tudo, como corpo envolto por limitações. Essas limitações, para Perrot (2006, p.67), aprisionava o sujeito “em seus corpos frágeis, enfermos e histéricos”.

Enquanto lugar estratégico de atuação do poder, o corpo, como afirma Foucault (1997, p. 132), “em qualquer sociedade está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações”.

Essas limitações, obrigações e proibições na formação discursiva islâmica fundamentalista eram impostas no seio do ambiente familiar. No universo mulçumano, a casa é o espaço de disciplinamento do corpo do sujeito mulher, que está entrelaçado em uma rede de subordinação, de onde, segundo “a tradição, a mulher só deve se ausentar somente duas vezes na sua vida adulta: no dia do seu casamento e no do seu enterro- em ambos os casos completamente coberta” (DEMANT, 2014, p. 152).

A imposição de certas práticas, a exemplo a proibição da circulação do sujeito mulher em ambientes públicos ou a vedação a exposição do corpo, é evidenciada na SD7 através da afirmativa do sujeito-autor: “as mulheres raramente podiam sair de casa, e quando o faziam era acompanhadas e cobertas da cabeça aos pés”, é resultado da atuação do poder nesse espaço social.

O poder, de acordo com Sampaio (2006, p.23), produz variadas formas de dominação e está “intrincando em outros de tipos de relações (de produção, de aliança, de família, de sexualidade)”. As relações de poder, movimentadas no espaço doméstico, onde residiam os sujeitos inscritos em uma formação discursiva fundamentalista, exerce a dominação dos sujeitos mulheres mediante o disciplinamento dos seus corpos, buscando, segundo Foucault(1997), enquadrá-los ao modelo de conduta normatizado.

O disciplinamento, por sua vez, instaura-se por meio daquilo conceituado por Foucault (1997) de olhar hierárquico, ou seja, o olhar

fiscalizador do sujeito homem, expresso na contínua vigilância, que visa adestrar e controlar o comportamento do sujeito mulher. O ato de disciplinar encontra escopo nas vontades de verdade construídas no discurso religioso.

O discurso religioso, ratificado pelo discurso médico, pautado na vontade de verdade de que o sujeito mulher é o outro desigual, foi naturalizado na formação discursiva islâmica graças à obrigatoriedade do ensino religioso, que tem uma das fontes o Alcorão como disciplina a ser ministrada na escola. Segundo Swain (2006), a naturalização resulta no estado de dominação do sujeito mulher. A naturalização, ancora crenças e tradições que organizam o “feminino e o masculino no binômio inferior e superior”(SWAIN, 2006, p.131), instituindo o sistema de dominação sob a identidade desprestigiada no meio social.

A condição de outro desigual na formação discursiva islâmica fundamentalista foi reproduzida, ainda, no discurso jurídico, legalizando no âmbito legislativo a condição subalterna do sujeito mulher. A ratificação, na esfera legislativa, foi possível porque, segundo Altoé (2003), os Estados que adotam o islamismo como religião sofrem a interferência da religião na política.

Ao tratar sobre a deslaicização desses Estados e as suas implicações, Altoé (2003) declara que

(...) no Islã não há distinção entre a religião e a política, tampouco entre a fé e a moral. Todas as obrigações religiosas, morais e sociais do homem estão estabelecidas na sagrada lei mulçumana, a Sharia, o caminho correto para a conduta humana. A lei sagrada se expressa, sobretudo, no Alcorão, que é muito mais que um texto religioso. Trata-se de um livro de leis que contém instruções sobre o governo da sociedade, a economia, o casamento, a moral, o *status* da mulher, etc. (ALTOÉ, 2003, p. 35).

A dependência econômica, antes do casamento ao pai e depois da celebração do acordo matrimonial ao marido, é uma característica de uma formação discursiva na qual o discurso religioso, atrelado ao discurso jurídico, justifica o exercício do poder, por meio da imposição de normas e regras a serem seguidas pelo sujeito mulher.

Tais relações de poder em circulação na formação discursiva islâmica fundamentalista, no início do século XX, produziram, também, a vontade de verdade de que o adultério era uma transgressão contra o Islã. Nas palavras de

Demant (2014, p. 154), representava “crime contra o islã, tradicionalmente punível com cem chicotadas ou a morte por apedrejamento”, porque devassava e corrompia os costumes tradicionais.

Demant (2014) esclarece que o apedrejamento, considerado como um assassinato de honra, era um mecanismo de controle direcionado apenas ao sujeito mulher, objeto de desejo e de sedução, que pela sua natureza levava o sujeito homem ao pecado, à transgressão e à desobediência à vontade divina. No entanto, explicita o pesquisador que a sexualidade masculina fora do casamento não era uma conduta punível, mas, sim, uma expressão da virilidade e de masculinidade, por isso era enaltecida.

A supervalorização da masculinidade, não é uma exclusividade dos países orientais, nos ocidentais a prática da sexualidade extraconjugal também é percebida como sinônimo de vigor masculino. No Brasil, especificamente na região nordeste, por exemplo, o exercício da sexualidade por parte do sujeito homem com uma parceira distinta da nupcial além de ser uma conduta, em muitos casos pública, comprova o potencial sexual do sujeito, intitulado, entre outros motivos, como aduz Correia (2004) de “cabra macho”. Em contrapartida, semelhante a oriental, o sujeito mulher ocidental quando exercita a sua sexualidade fora do enlace matrimonial é rechaçada socialmente, porque a sua conduta é vista como desvio ao modelo de feminino proposto.

Essa vontade de verdade vigente no regime governo monárquico iraniano atestava a masculinidade do sujeito homem, acentuando a supervalorização da sua identidade, ao passo que minorizava a identidade do sujeito mulher, concebida como objeto de desejo e de sedução.

A legalização da poligamia decorria, igualmente, da vontade de verdade de valorização da masculinidade, uma vez que o discurso religioso restringia essa prática, apenas, ao sujeito homem, como podemos perceber na leitura do versículo do Alcorão:

Desposais tantas mulheres quantas quiserdes; duas ou três ou quatro. Contudo se não puder manter igualmente entre elas, então desposai uma só ou limitai-vos às cativas que por direito possuíis. Assim ser-vos-á mais fácil evitar as injustiças (CHALLITA, 2011, p.79).

A poligamia era uma prática vedada ao sujeito mulher, porque como afirmamos anteriormente, no regime de verdade islâmico, esse sujeito era compreendido como ser inferior e subjugado ao sujeito homem. Desse modo, o

sujeito mulher imerso em uma formação discursiva islâmica fundamentalista, enquanto sujeito historicamente constituído pelas relações de poder, bem como pelas vontades de verdade elaboradas para justificar a existência desse poder, no começo do século XX, tinha a sua identidade valorada negativamente.

A valoração negativa da identidade do sujeito mulher não é uma especificidade do universo discursivo islâmico. Na formação discursiva cristã, o sujeito mulher foi igualmente percebido como um outro desigual, como podemos depreender da leitura do versículo bíblico que narra a criação da mulher:

Então Javé Deus fez cair um torpor sobre o homem, ele dormiu. Tomou então uma costela do homem e no lugar fez carne. Depois, da costela que tinha tirado do homem, Javé Deus modelou uma mulher, e apresentou-a para o homem: “Esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada mulher, porque foi tirada do homem”¹¹ (GÊNESIS, 2: 21-23).

Alicerçado nesse discurso, a formação discursiva cristã relegou ao sujeito mulher um lugar secundário, “o de auxiliar do sujeito homem” (BOUHDIBA, 2006, p. 119). Essa condição inferior tem origens sagradas e, portanto, um valor de “verdade” para os sujeitos imersos nessa FD.

O sujeito mulher nesses credos religiosos é constituída como outro desigual, porque assim foi criado, inventado, idealizado emaranhado nas relações de poder que naturalizaram, através de mecanismos diversos, a sujeição. A sujeição está presente na formação discursiva islâmica fundamentalista e na cristã porque, segundo Swain (2006), essa é uma característica presente nas sociedades denominadas de patriarcais e machocêntricas, nas quais o masculino assume um papel de destaque, sendo modelo para a constituição da identidade do sujeito mulher. Esse modo de representação do sujeito mulher, nas décadas seguintes, coexistiu ao lado de outras formas de constituição, elaboradas pelas relações de poder instauradas durante distintos períodos histórico e social, que serão abordadas no tópico vindouro.

4.2 Seculares, transitórias e díspares

¹¹ Versículo presente na edição bíblica traduzida em 1991 por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin.

Desobrigados a prestar obediência e referência à figura sagrada, os cidadãos iranianos, com a queda do regime monárquico, vivenciaram uma intensa busca pela modernização do país. O desejo de secularização motivou a elaboração de uma série de leis fundamentadas no regime de verdade ocidental, que entre outros objetivos, tinha como meta apagar os vestígios das vontades de verdade do fundamentalismo islâmico, que oprimia os cidadãos impondo-lhes uma identidade e um modo de ser baseado na sagrada lei muçumana, a Sharia.

Em um espaço discursivo secularmente particularizado pela forte influência da religião na política, as medidas de modernização foram implementadas sob o argumento de que os preceitos corânicos eram ultrapassados. Era preciso promover o progresso do país em todos os âmbitos: político, social, educacional, dentre outros.

O progresso, como elucida Demant (2014), era representado pelas práticas ocidentais, que produziam sujeitos livres, emancipados e iguais, distantes das amarras da predestinação religiosa. Mais que isso, o progresso significava o abandono da identidade oriental islâmica fundamentalista em detrimento da incorporação da identidade ocidental. Era preciso ser ocidental estando no espaço oriental e sem ter vivenciado as relações de poder e de resistência constitutivas da compreensão do modo de ser do Ocidente, ou seja, sem ser um indivíduo constituído em sujeito pelo poder e, correlatamente, pelo saber construído no ocidente.

Essa vontade de verdade, no período relativo ao declínio da Monarquia Absolutista e ascensão do Parlamentarismo, coexistia ao lado da “verdade” sustentada pelo discurso religioso, que considerava as ideias do xá uma afronta, pois corroía os costumes do povo iraniano, descaracterizando a sua identidade.

Ligadas aos sistemas de poder “que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (FOUCAULT, 2011, p.14), a verdade é criada e reforçada objetivando ser encarada como possibilidade única de valoração para determinados grupos, povos ou sociedades. A verdade criada para supervalorizar o conceito de feminino oriental buscava justificar a modernização do Irã e a alternância no regime de governo.

A alteração na forma de governo proporcionou o contato dos iranianos com outra comunidade de ideias e princípios, ocasionando uma interferência no processo de identificação dos sujeitos. Isso porque, de acordo com a compreensão de Bauman (2005), as comunidades de ideias são compostas por uma diversidade de grupos, preceitos e normas. Realizando uma aproximação com a perspectiva foucaultiana, são formadas por diferentes políticas de verdade.

Neste cenário, a constituição do sujeito foi interpelada pelas tensões instauradas no âmbito político, social e cultural, num movimento constante entre FD antagônicas: a fundamentalista islâmica e a secular.

Na obra em análise, a narradora apresenta uma denominação adequada às mudanças sociais para esse sujeito mulher. Vejamos a SD 8.

SD8- (...) Mulheres em transição que “percebiam que as suas capacidades e aspirações eram sufocadas pela condição vigente”. (NAFISI, 2009, p. 56)

As mulheres em transição eram sujeitos libertos das leis opressoras as quais a avó materna da narradora tinha sido submetida, tais com a poligamia e o apedrejamento, mas presenciavam as turbulências da imposição do novo código legislativo que violava a união secular entre a religião e o Estado. Se no âmbito jurídico o divórcio entre a religião e o Estado já era um ato prescrito, no social, os sujeitos não tinham essa clara percepção. Os costumes orientais eram o principal entrave para a naturalização do projeto de modernização imposto aos sujeitos.

Na narrativa, o sujeito mulher, situado historicamente na geração a qual pertence à mãe da narradora, tinha a sua identidade determinada pelo embate das relações de forças vigentes no discurso secular e o tradicional. Dada à dualidade, esses sujeitos viviam entre o público e o privado, “entre a família e a profissão, entre uma moral rígida e a liberdade sexual” (SANTOS, 2007, p. 14), sem, contudo, se sentirem parte integrante *ad eternum* de nenhum desses espaços. Por não estarem inteiramente arraigado ao modelo de feminino das suas antepassadas referenciado no Alcorão, nem completamente ao modelo proposto pelo modelo ocidental, essas mulheres viviam o conflito no seu processo de identificação.

Partindo da compreensão de que a identidade é uma entidade instável, Silva (2005, p.97) considera que a sua construção tem “estreitas conexões com as relações de poder” impostas localmente. Em sendo construção histórica, as identidades podem modificar-se, assumindo outros modelos consoantes às transformações ocorridas no espaço discursivo no qual são formuladas.

No espaço discursivo iraniano, o regime de governo parlamentarista introduziu novas relações de forças que tocaram profundamente na identificação do sujeito. Como “produto da marcação da diferença e da exclusão” (HALL, 2014, p.109), a identidade produzida nesse momento buscava valorizar o modelo ocidental de feminino e excluir o islâmico fundamentalista.

A movimentação simultânea das relações de poder vigentes no discurso religioso e aquelas presentes no secular permitia aos sujeitos assumir identidades contraditórias, provocando o deslocamento da identidade ou, nas palavras da narradora, a transição dos sujeitos. A transição no romance autobiográfico é notabilizada na adesão do sujeito mulher iraniana ao projeto de secularização, sem, contudo, distanciar-se das tradições do Islã. A dupla identificação, pautada na criação de “verdades” antagônicas, teve como consequência a construção de identidades díspares, ora inscritas na FD secular, ora na FD islâmica fundamentalista.

A identidade secular reproduzia um modelo de feminino alicerçado nos ideais de liberdade e paridade jurídica. Nesses termos, a mulher era um sujeito de direito com pleno gozo de todas as garantias cedidas tradicionalmente ao sujeito homem, a exemplo do voto, da liberdade de ir e vir, da escolha do sócio nupcial, do exercício profissional, etc. O modelo tradicional, do contrário, referenciado na dicotomia superioridade/inferioridade, restringia à atuação do sujeito mulher às relações privadas, nas quais assumia posição secundária ao do homem.

No romance, a narradora chama esse sujeito em transição de “*mulheres de carreira*”, pois embora não tivessem rompido os laços com o sagrado, dado ao seu caráter secular, era agora informada por um saber discursivo que as percebia como um sujeito com direitos semelhantes ao do sujeito homem. Entre esse sujeito em processo de transição ou de “carreira” estava Nezhat, a mãe da narradora.

Nezhat era uma mulher inconformada com as tarefas sagradas que o processo de transição e o acesso à educação não havia lhe isentado. Casou-se pela primeira vez no final da década de 30, graças a um acordo de conveniência celebrado entre seus pais e a família do noivo. Conforme a narrativa, o casamento não foi consumado porque o noivo, portador de uma doença incurável, estava em seus últimos dias de vida. Tal fato só veio a ser descoberto na noite de núpcias, pois a enfermidade havia sido omitida no momento da celebração do acordo matrimonial, como podemos depreender da leitura da SD 9.

SD9-Quando a família dele pediu a mão da minha mãe, eles convenientemente omitiram o fato de que ele estava enfermo. Ela o descobriu na noite de núpcias. Segundo o meu pai, o casamento nunca foi consumado. Em vez disso, durante dois anos, ela cuidou do marido doente, vendo-o morrer dia a dia(NAFISI, 2009, p.24).

Após a morte de Saifi, Nezhat casa-se com Ahmad, um primo pobre que havia deixado Isfahan em busca de melhores oportunidades em Teerã. O casamento foi realizado sem a anuência dos familiares de ambos os cônjuges e sem a benção de Alá, simbolizada na consulta ao Alcorão que apresentou, segundo a leitura realizada pelo pai da noiva, posição contrária à união.

Embora tivesse se submetido ao cumprimento de uma tarefa considerada sagrada para os sujeitos inscritos em uma FD islâmica fundamentalista, Nezhat, enquanto sujeito constituído pelas relações de poder em movimentação no período Pós-Monarquia, não estava restrita às tarefas seculares de cuidado com o lar e a procriação da espécie, mas, era segundo a narrativa, uma pessoa pública, como podemos observar na SD a seguir:

SD10- (...) uma pessoa pública e uma intrometida em política. Ela não estava interessada em trocar receitas. (NAFISI, 2009, p.146)

O caráter público e político de Nezhat advém do acesso a uma educação escolar alicerçada no regime de verdade secular, que, entre outras lições, depunha contra a tese da desigualdade dos sexos sustentada pelo discurso religioso fundamentalista, por meio da afirmação de que os sujeitos mulheres eram iguais aos homens e que, por isso, deviam gozar dos mesmos direitos.

O acesso ao conhecimento institucionalizado abriu espaço para que, lentamente, o sujeito mulher fosse inserido no mercado de trabalho, ainda que na esfera específica de atuação da medicina e da docência, destinada para aquele que tinha uma condição financeira privilegiada. Embora pertencesse a uma família abastada, Nezhat concluiu apenas o ensino médio, porque seu pai alegava não ter condições para financiar os seus estudos no exterior. Essa impossibilidade a levou, após a dissolução do seu primeiro casamento, ao exercício do cargo bancário. Na narrativa, o sujeito autora se mostra surpresa ao descobrir, em meio a uma conversa com um personagem cujo nome não é mencionado, que sua mãe havia exercido uma função dessa natureza, como podemos verificar na SD 11:

SD11-Após a morte da minha mãe, fiquei surpresa ao descobrir, com a mesma dama austríaca que estivera presente ao seu casamento, que minha mãe tinha trabalhado algum tempo como funcionária num banco. A dama austríaca me contou como ficara impressionada com a minha mãe, que parecia tão diferente das mulheres de sua classe social. Nezhat era inteligente, eloquente, falava francês fluentemente e, o mais surpreendente, trabalhava num banco. Naquela época, se uma moça do seu status trabalhasse, era em geral como professora, ou como médica (NAFISI, 2009, p. 56).

A surpresa da narradora frente à descrição que a dama austríaca fez de Nezhat repousa, não apenas, no fato desta ter exercido uma função bancária, mas, sobretudo, na inadequação ao modelo de feminino assumido pelo sujeito mulher da classe social a qual o sujeito mãe pertencia. A apreciação de que Nezhat era um sujeito diverso “das mulheres de sua classe social” traz em seu cerne o silenciamento de outros sentidos impedidos, dada às condições sociais e históricas vivenciadas, nesse período, no espaço discursivo iraniano, de ascenderem.

Toda política de verdade para validar-se é acompanhada por uma política do silêncio, isto é, por um silenciamento que “se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma dada situação discursiva” (ORLANDI, 2007, p.73).

A inscrição do sujeito em uma FD é acompanhada pela instauração do silêncio, porque, segundo Orlandi (2007, p.53), “o sentido é sempre produzido de um lugar, a partir de uma posição sujeito – ao dizer, ele estará,

necessariamente, não dizendo outros sentidos”. Os sentidos apagados evitam a instalação de uma outra região do sentido, o surgimento de um discurso contrário ao sancionado às relações de força instituídas em uma FD.

Em um espaço discursivo particularizado por um intenso e impositivo processo de modernização pautado, entre outros objetivos, na emancipação feminina, a caracterização de Nezhat suscita outros sentidos que foram silenciados pela ascensão do discurso secular.

O acesso à educação, como forma de aquisição da independência do sujeito mulher iraniana, foi uma garantia que, embora tenha sido legalizada no âmbito jurídico, não foi plenamente posta em prática no social, em que os rituais e as tradições sagradas exerciam uma forte influência sobre o comportamento do sujeito. Neste contexto, muitas famílias consideravam que o acesso à educação poderia desvirtuar o sujeito mulher iraniana do fim sagrado para o qual tinha sido criado. A esse respeito, encontramos na SD12 o posicionamento de algumas famílias.

SD12-Algumas famílias afirmavam que ler e escrever abria “os olhos e os ouvidos das moças” e as transformavam em “mulheres licenciosas” (NAFISI, 2009, p.57).

Esse era o posicionamento majoritário, mas algumas famílias, inscritas na FD secular, permitiam o acesso ao conhecimento institucionalizado. Entretanto, restringiam o exercício profissional à prática da medicina ou da docência, pois acreditavam que tais atividades não promoviam a exposição do sujeito mulher ao masculino, o que ratificava o caráter divino desses sujeitos.

O silenciamento da proibição ao acesso ao ensino institucionalizado e da limitação ao exercício da atividade profissional, regulamentada pelas relações de força imbuídas na FD secular, visava difundir a vontade de verdade de que o Irã vivenciava o progresso cuja principal meta era conceder a mulher um lugar social de sujeito de direito; e isso se tornava possível quando este adentrava o espaço educacional.

A acentuação da descrição de Nezhat como um sujeito diverso, porque o acesso à educação tinha a tornado um sujeito “inteligente, eloquente”, fluente no francês, que “trabalhava num banco”, demonstra o olhar preconceituoso que incide na desvalorização em direção àqueles para os quais a educação escolar se tornou por força das tradições inacessível. A inscrição da personagem na

FD secular, a torna em um sujeito que não “estava interessada em trocar receitas”, mas em “uma pessoa pública e uma intrometida em política”.

Originária de uma família progressista e vivendo em um espaço discursivo marcado por uma ingerência do sagrado e do profano, Nezhat, na narrativa autobiográfica, é qualificada como um sujeito pertencente a uma categoria indefinida, como demonstramos na SD13:

SD13-(...) não pertencia a nenhuma categoria de mulher que se sentisse satisfeita por ficar em casa, ou de mulheres com carreira profissional. (NAFISI, 2009, p.57).

O sentimento de não pertencimento do sujeito mãe às categorias de mulher em movimentação no período pós-monárquico, advém da exposição, motivada pelo processo de modernização, a outra cultura, ou seguindo os estudos de Bauman (2005), a uma outra comunidade de ideias. Fato que resultou na produção de um sujeito portador de identidades contraditórias e, de acordo com a perspectiva de Hall (2014), em constante deslocamento.

A instabilidade no processo de identificação, na narrativa autobiográfica, é ratificado pelo constante desassossego e senso de desabrigo que, segundo a narradora, a sua mãe, a exemplo de outros sujeitos, demonstravam. Esse senso de não pertencimento a FD secular ou a FD tradicional, bem como as representações do feminino outorgada por ambas, dada as limitações impostas pelas relações de poder nelas imbricadas, despertava na mãe da narradora o desejo de ser homem. Tal vontade está expressa na SD14.

SD14- (...) -Eu devia ter nascido homem –disse ela, sacudindo a cabeça com confiança.- Aí, seria livre para fazer aquilo o que quisesse(NAFISI, 2009, p.148).

O desejo de “ter nascido homem” denuncia a natureza da relação entre gêneros estabelecida neste espaço discursivo, acentuadamente demarcado por uma cultura machista e patriarcal, pautada na supervalorização da identidade masculina, que a busca pela secularização não pode transpor. Enquanto sujeito portador de uma identidade desprestigiada no social, Nezhat recusava-se a obedecer às convenções impostas ao sujeito mulher iraniana, sobretudo, no que dizia respeito às funções que deveria assumir na vida privada.

No espaço doméstico, o sujeito mãe exercia uma função tipicamente masculina, conforme preceituava o discurso religioso fundamentalista, o controle e a vigilância sobre todos os integrantes da família. A prática dessas tarefas desloca o sujeito mãe do lugar social de outro desigual, submisso desde o nascimento, bem como da sua inscrição como sujeito com pleno gozo da cidadania, para situá-lo como um sujeito dominador, impositivo de modelos de conduta e sanções àqueles considerados subalternos.

A prática da dominação localiza Nezhat em uma FD matriarcal caracterizada pela circulação de um saber discursivo que supervaloriza a identidade feminina. A superioridade está assentada em aspectos de natureza biológica a partir dos quais o sujeito mulher diferencia-se do homem, exclusivamente, porque “nela reside a garantia da preservação da espécie humana”, restando ao homem “a função de reprodutor e a condição de sujeito inferior e submisso” (SANTANA, 2014, p. 05).

A sociedade matriarcal apoia-se em pilares opostos aos da patriarcal. Naquela, “a mulher é a autoridade a que todos devem respeito e obediência, nesta é o homem que é colocado num lugar de destaque e exerce a liderança familiar”. (SWAIN, 2006.p.40)

Na narrativa autobiográfica, a movimentação do sujeito mãe para uma FD matriarcal é evidenciada por meio do lugar inferior e submisso assumido por Ahmad Nafisi no relacionamento conjugal, como podemos verificar na SD a seguir em que o sujeito autora menciona uma conversa em que o seu pai, a fim de atestar o estado de dominação vivenciado, compara a sua realidade a história do poeta persa do século XII.

SD15-Certa vez, ouvi meu pai dizer a um amigo que seu relacionamento com a minha mãe o fazia lembrar de uma história de Attar, o poeta místico persa do século XII, sobre um homem que destemidamente montava num leão feroz. Quando o narrador seguiu esse homem corajoso até sua casa, ficou chocado ao ver como ele era facilmente dominado pela sua esposa. Como era possível um homem que não temia uma fera selvagem ser intimidado pela própria esposa? (NAFISI, 2009, p.186).

Ahmad Nafisi era, segundo a narradora, um homem intelectual, calmo e pacífico, que vivenciava na esfera privada os infortúnios de uma relação conjugal marcada pela inversão dos papéis familiares: a liderança do sujeito esposa *versus* a subserviência do sujeito marido.

Imerso nessa realidade, o sujeito pai assim semelhante a “Attar, o poeta místico persa do século XII”, era “dominado pela sua esposa” e submetido a uma função subalterna, que não apenas o destituía da posição de chefe do lar, mas o colocava na condição de vítima, cujo estado opressor impunha limitações, proibições e obrigações, tais como, a não interferência na educação dos filhos, a vedação poder de decisão etc.

Tais restrições tocavam, também, as bordas da vida pública e privada do sujeito mãe, capaz de governar o seu destino, por meio da tomada de decisões, independente da aprovação ou não do companheiro conjugal.

A inversão dos papéis sociais na vida doméstica dos pais de narradora instituía uma nova forma de estruturação familiar particularizada por uma centralização do poder na figura feminina, o que corroía os valores tradicionalmente sancionados, assentados na superioridade da identidade masculina. Em *O que eu não contei*, a escritora afirma que a natureza do vínculo matrimonial dos pais sofria constantes críticas por parte dos parentes e amigos próximos e distantes, contrários à postura pacífica de Ahmad Nafisi frente à prática tirânica de Nezhat. Uma dessas críticas está transcrita na SD a seguir, na qual Medhi, primeiro marido da narradora, se mostrava avesso à posição ocupada pelo sujeito pai na esfera familiar.

SD16- (...) Ele achava que eu era de boa família, com conexões excelentes, embora não aprovasse o relacionamento dos meus pais. (Somente uma pessoa, ele disse, deve usar calças numa família, e em sua casa essa pessoa certamente não é o seu pai) (NAFISI, 2009, p.201).

A superioridade da identidade feminina é ratificada, ainda, através da natureza da relação estabelecida no espaço público entre Nezhat e os “amigos masculinos”, narrada na SD a seguir:

SD17-(...) Às vezes, ela presidia reuniões especiais com jornalistas e autoridades célebres, aos quais tratava orgulhosamente de “meus amigos masculinos”. (“Eu tenho relação bem melhor com os meus amigos masculinos” ela se gabava, “do que com minhas amigas”)(NAFISI, 2009, p.176).

Os encontros ocorridos na casa de Nezhat se articulavam em torno de debates sobre a atual situação da população iraniana, vitimada por um intenso

processo de modernização que, a longo prazo, não havia produzido, de forma eficiente, os resultados esperados pelos iranianos. Nesses encontros, Nezhat, assim como no espaço privado, ocupava um lugar de liderança, que a situava numa condição privilegiada em face dos “amigos masculinos”, “jornalistas e autoridades célebres”, envolvidos nas questões políticas, sociais e econômicas que assolavam o Irã, naquele momento, mas que, geralmente, não despertava o interesse no público feminino presente, apenas, salvo raras exceções, como ouvintes nas discussões.

A presença passiva do público feminino aproximava Nezhat dos “amigos masculinos”, pois, ainda que ocupassem um lugar inferior nas sessões de reuniões, pois só manifestavam opinião se fossem, previamente, autorizados por Nezhat, enquanto sujeitos pertencentes ao sexo masculino, tinham uma postura dominadora tanto no espaço privado quanto no público onde atuavam. Ao presidir as discussões sobre a realidade social e política do Irã, o sujeito mulher assume uma função social masculina e diferencia-se dos sujeitos pertencentes ao seu gênero, distanciando-se dos modelos vigentes.

Nesse sentido, Nezhat, na narrativa, não representa o modo de ser mulher convalidado no discurso religioso, nem o firmado no secular. Entretanto, instaura outro conceito de feminino originado da inadequação aos já existentes.

A inclinação para o exercício de liderança resultou na candidatura de Nezhat, em 1968, a um cargo no parlamento. O direito ao sufrágio feminino foi uma das garantias previstas nas reformas seculares do xá Reza Pahlavi que questionou profundamente as vontades de verdade sobre as quais estavam assentadas a FD islâmica fundamentalista, caracterizada, de acordo com Demant (2014), pela restrição da atividade política à atuação do sujeito homem. Esse saber discursivo, profundamente enraizado nas práticas sociais iranianas, dificultou o acesso do sujeito mulher à esfera política, pois a legalização do sufrágio feminino no âmbito jurídico não garantiu na esfera privada a liberação para que o sujeito mulher pudesse exercitar o seu direito à plena cidadania.

A discordância apontada por aqueles inscritos em uma FD islâmica fundamentalista estava pautada na vontade de verdade de que o sujeito mulher não possuía as qualidades necessárias para o exercício de funções públicas, porque estas exigiam um grande esforço e envolviam uma série de

responsabilidades (BOUDHIBA, 2006), que mesmo as mulheres instruídas do conhecimento institucionalizado, de acordo com Demant (2014), não seriam capazes de suportar. A movimentação dessas vontades de verdade usada para barrar a concessão do sufrágio feminino é abordada pelo sujeito autora ao problematizar, na narrativa autobiográfica, a resistência dos parentes e amigos próximos à candidatura de sua mãe a um cargo eletivo parlamentar.

Na narrativa, entre aqueles que consideravam inapropriada a prática da função política para o sujeito mulher estava Ameh Hamdam, uma mulher culta, em exercício de um cargo no magistério que despertava a admiração de Nezhat, porque se inscrevia no espaço social como um sujeito independente das amarras das tradições e dos costumes sagrados, reverenciados pelos iranianos fundamentalistas.

Entretanto, o seu caráter secular esbarrava na discordância da ocupação feminina a uma função masculina, materializada na oposição a candidatura de Nezhat a propositura a uma vaga no parlamento, evidenciada na narrativa da SD18.

SD18- - Você sabe que eu sempre quis o seu bem – disse Ameh Hamdam, aceitando uma xícara de café. – Mas esse cargo só lhe trará sofrimento.

Como você pode dizer isso? – revidou a minha mãe, virando-se para olhá-la. - Você tem sido um modelo para mim.

Ameh Hamdam protestou, dizendo que era uma professora e não tinha nada a ver como o governo. As outras candidatas eram de um modo ou de outro, figuras públicas.

- Acredite Nezhat jan, eu não teria vindo até aqui se não acreditasse que esse cargo vai fazê-la sofrer (NAFISI, 2009, p.147).

A oposição de Ameh Hamdam estava fundamentada no fato de que o exercício de tal função, por alguém não reconhecido no social, traria muito sofrimento, sentimento que aos olhos da docente, semelhante ao exercício da política, não pertencia ao sujeito mulher. Esse posicionamento revela a visão preconceituosa que Ameh Hamdam lança sobre os sujeitos integrantes do seu gênero por estar arraigada ao modelo de feminino proposto na FD iraniana fundamentalista, segundo o qual a “mulher é definida fisicamente e intelectualmente como um ser inferior ao homem”(ALTOÉ,2003, p.53).

Farseaie (2013), quando trata em suas pesquisas sobre as repercussões da legalização do voto feminino no espaço discursivo oriental, esclarece que muitas mulheres, se não expressamente, mais tacitamente, integraram o

movimento contra sufrágio feminino, “porque acreditavam que este tipo de tarefa as distanciava da função sagrada para qual estavam aptas desde o nascimento”(FARSEAEI, 2003, p. 15).

Como a filiação a um discurso religioso, em meio às transformações sociais e históricas vivenciadas no Irã, era vedada, pois significava um retrocesso aos anseios de modernização, Silva (2001) afirma que a inexperiência pública dos sujeitos mulheres foi o argumento base de justificação a rejeição ao ingresso do feminino, “na esfera política e em outros espaços cuja atuação havia sido, até então, expressamente proibida” (SILVA, 2001, p.100).

A acentuação do caráter privado suscitou, na visão de Soares (2014), os questionamentos em torno da inserção da mulher em todos os países ocidentais e orientais nos quais o voto passou a ser um direito inalienável, intransferível e absoluto. Para o autor, no entanto, nos países ocidentais, centro de efervescência do movimento feminista, a reivindicação da inclusão da mulher no rol dos sujeitos de direito e posteriormente, a efetivação dessa garantia, a exemplo: a educação, o trabalho, o voto etc., singulariza-se porque nasce do íntimo desejo de liberação do estado opressor historicamente imposto ao feminino. Direção adversa do caminho traçado nos países orientais, onde o reconhecimento da cidadania feminina origina-se da subserviência ao estado opressor, marca do regime ditatorial.

Seguindo o pensamento de Soares (2014), Fraseaei (2013) acrescenta que para a mulher ocidental, a concessão ao sufrágio universal foi uma conquista resultante de uma longa luta pela emancipação feminina atrelada à busca de equiparação em todas as esferas ao masculino. No espaço discursivo oriental, porém, guardada as distinções existentes entre os países, o sufrágismo não nasceu da inquietação dos sujeitos com a condição vigente, mas trata-se de um direito importado, fruto do empreendimento de modernização do xá Reza.

A imposição de um direito que não nasce da insatisfação daqueles aos quais é submetido, mas das relações de forças instituídas em um espaço social, histórico e discursivo diverso, torna-o incompreensível, e em alguns casos, obsoletos, pois, como destaca Miguel Reale (2012, p.10), “não cumpre a sua função social”, ficando este subscrito a letra da lei.

Lenza (2015), além de apontar o esvaziamento do fim social para o qual a norma foi criada, seguindo o posicionamento de Reale (2012), considera, também, que aplicação de um direito em um espaço no qual não foi fomentado pode, simultaneamente, provocar a rejeição daqueles radicalmente circunscritos a determinadas concepções e adesão dos que, mesmo inseridos em espaços históricos diversos, compreendem a relevância da concessão de certas garantias para a construção do indivíduo enquanto sujeito de direito, indistintamente da localização geográfica ou da titulação cidadã sustentada.

No espaço discursivo oriental, o sufrágismo provocou reações diversas porque a emancipação feminina estava assentada em dois pilares principais: o direito à educação e ao exercício das funções tipicamente masculinas, a exemplo a medicina de acordo com Maier (2015).

O voto direto¹², garantia inexistente no espaço social iraniano, recém saído de uma Monarquia Absolutista, representava, na ótica de Lima (2010), um dos principais símbolos dos Estados democráticos, pois permitia aos sujeitos escolher, em comum acordo, os seus governantes, que uma vez no poder iriam agir em nome da promoção do bem do povo. Essa ideia de governo reproduzida no discurso secular, quando destacada do espaço discursivo ocidental e transferida para o oriental, amoldou-se às relações de poder já existentes materializadas em diversas vontades de verdade, restringindo o exercício da cidadania e o próprio conceito de Estado democrático de direito.

Isso porque a cidadania e a democracia estão assentadas sobre pressupostos incomuns a forma de governo ditatorial atuantes nesse período no Irã. A ditadura é um regime de governo centralizado na figura de uma única pessoa, na narrativa autobiográfica no xá, “a sombra de Deus na terra”, e na anulação dos direitos “e garantias fundamentais dos cidadãos em todas as esferas, sobretudo, na jurídica” (LIMA, 2010, p.13).

No espaço iraniano, o conceito de Ditadura é ressignificado, num primeiro plano, graças à divisão de poderes, consequência do sufrágismo e, em segundo, devido à implementação das medidas previstas na Revolução Branca.

¹²Bouhdiba (2006), em suas pesquisas sobre o Oriente, afirma que o primeiro país oriental a inserir o sufrágio em sua carta magna na escala dos direitos fundamentais foi o Irã, graças às medidas seculares instituídas durante a república.

Da mescla entre a Democracia, nos moldes ocidentais, e Ditadura resultou um Irã cindido por regimes de verdade diversos, marcado pela onipresença do sagrado e pela tentativa de equiparação dos gêneros. O sujeito autora na narrativa sinaliza a presença de tais regimes quando realiza uma reflexão sobre a implantação do secularismo na sociedade iraniana. A referida reflexão é demonstrada na SD abaixo.

SD19-O que me parece surpreendente agora não é o poder que as autoridades religiosas conquistaram no Irã, mas a rapidez com que os modos seculares tomaram uma sociedade tão profundamente dominada pela ortodoxia religiosa. (...) (NAFISI, 2009, p.140).

Diante desse panorama social, a construção da identidade feminina, profundamente enraizada no modelo fundamentalista, interpunha limitações à percepção da mulher como sujeito de direito. Refletindo sobre a referida problemática, na SD seguinte o sujeito autora afirma que, constituída nesse meio, as iranianas viviam o conflito de identificação devido à exposição a diferentes representações de feminino.

SD20- Elas enfrentavam diariamente os paradoxos de suas vidas como mulheres cultas e modernas que haviam escolhido preservar os laços de estilo de vida tradicional (NAFISI, 2009, p.142).

A negativa a inclusão do sujeito mulher iraniana na esfera pública, sobretudo, na política, depunha contra o princípio basilar de igualdade entre os gêneros indispensável, de acordo com Ribeiro (2005, p.13), para “à concretização do estado democrático, onde as diferenças são deixadas de lado pelo fato dos sujeitos nascerem seres humanos e serem revestidos de racionalidade”.

No espaço iraniano, a equiparação do sujeito mulher ao sujeito homem é burlada pela utilização de distintos mecanismos, a exemplo, a privação ao acesso à educação, a execução de profissões específicas, a censura à pretensa dissolução do acordo matrimonial e a circunscrição a cargos governamentais determinados.

Os obstáculos presentes no acolhimento da democracia nos moldes ocidentais advêm da influência do sagrado nas práticas dos iranianos, que

minorizam a mulher iraniana vista como sujeito incapaz para a investidura em cargos públicos. Esse saber foi mobilizado na SD anterior para justificar a divergência de Ameh Hamdam a candidatura de Nezhat; e é, de forma similar, rememorado na narrativa por Ahmad Nafisi, como podemos constatar na SD21:

SD21- Nas suas memórias meu pai explica que a sua oposição se baseava no fato de minha mãe carecer de experiência política e de dispor de um comportamento imprevisível (NAFISI, 2009, p. 148).

As “verdades” fundamentalista deram embasamento a oposição de Ahmad, descrito na narrativa como um sujeito avesso aos dogmas do islamismo, a possibilidade de Nezhat assumir um cargo público. Além da falta “de experiência política” problematizado por Ameh Hamdam, o pai da narradora sinaliza como causa da interposição a entrada do sujeito mãe na vida pública, “o comportamento imprevisível” que esta demonstrava no convívio familiar.

De acordo com a narrativa autobiográfica, Nezhat era um sujeito atribulado, que nutria o constante desejo de ter nascido homem para usufruir da independência e da liberdade atrelada à condição masculina.

Segundo Silva (2001), a inexperiência política era logicamente um fator de dificuldade da entrada da mulher na vida pública, visto que, até então, o espaço doméstico havia sido o lugar a ela predestinado. Todavia, Nezhat, distintamente dos demais sujeito mulher, diverge do modelo de feminino, aproximando-se do conceito de masculino, presente na FD fundamentalista, uma vez que exercia um lugar de liderança na esfera privada e na pública. O “comportamento imprevisível” do sujeito mãe decorre da ocupação de lugar impróprio que o localiza distante da condição de submissão, para inscrevê-lo na de dominador ao qual os demais membros da família devem obediência e respeito.

A inscrição de Nezhat e a fluidez em seu processo de identificação a qualifica a interposição da sua candidatura parlamentar. Essa prerrogativa foi estendida ao sujeito mulher no Irã que, assim como Nezhat, estavam distantes do conceito de feminino reproduzido no discurso sagrado. Entretanto, como aduz (ALTOÉ, 2003, p. 130), “a investidura em um cargo eletivo nos países orientais foi duramente criticada porque até então o lugar da mulher havia sido o seu lar, o ambiente doméstico”. Nessa seara, não havendo legalmente

mecanismos capazes de coibir a entrada da mulher no espaço público, a sua entrada foi permitida, mas regulada por severas restrições.

Embora tenham assumido um lugar secundário no âmbito político, a entrada em um universo tipicamente masculino foi, sem dúvida alguma, um avanço que, lentamente, interferiu na identidade da mulher iraniana, fazendo-a transitar entre o sagrado e o profano¹³, reformulando a sua identidade.

Nezhat como um sujeito mulher imerso num governo ditatorial de feições democráticas, distintamente da geração na qual estava inscrita o sujeito avó, vivencia os encaixos presentes na violação à pureza cultural do seu país, que a expõe a discursos outros e a relações de poder neles imbuídos. Nesta realidade, se apresenta como sujeito transitório, secular e díspare, que nascido biologicamente mulher assume no privado e no público o lugar do masculino, resistindo aos dogmas fundamentalistas.

A geração precedente a de Nezhat testemunha a derrocada e o retorno da Ditadura iraniana, ocasionada por uma intensa luta do povo deposto das particularidades que os projetava como orientais no cenário mundial. A narradora, como sujeito nascido no entremeio desse movimento, vivencia as relações de poder e de resistência em circulação no processo de identificação do sujeito mulher.

4.3 Sagradas, seculares e profanas

De acordo com a narrativa, Azar Nafisi, a primeira filha de Nezhat, teve a sua infância e adolescência marcada por profundas mudanças decorrentes do processo de ocidentalização, que teve como principal consequência a interferência nos usos e costumes do Irã. Os nascidos nesse período testemunharam a adoção de práticas, veementemente, condenadas por gerações passadas, pois iam de encontro aos preceitos religiosos a partir dos quais o indivíduo relacionava-se consigo mesmo e com o social para constituir-se como sujeito histórico e cultural, envolto nas relações de poder instituídas em seu tempo.

¹³ Em nossa pesquisa a referência ao profano diz respeito à incorporação das práticas ocidentais ao modo de ser Oriental que tem influenciado na identidade do sujeito iraniana.

A ocidentalização alterou lentamente a relação entre gêneros, estendendo garantias antes de destinação exclusiva ao masculino para o feminino, a saber: a educação, o sufrágio universal, a escolha do futuro sócio nupcial¹⁴, a exposição pública sem o acompanhamento de um parceiro do sexo oposto etc. O exercício de alguns desses direitos é enfatizado no romance autobiográfico, quando a narradora rememora a fase em que era jovem, transcrita na SD a seguir.

SD22-Quando eu era jovem, nas décadas de 1950 e de 1960, tínhamos como certos nossa educação e nossos livros, assim como nossas festas e cinemas. Vimos às mulheres se tornando ativas em todos os níveis do Parlamento – entre elas, aliás, a minha própria mãe – e chegando a ocupar ministérios. (NAFISI, 2009, p.14).

Nas décadas de 1950 e 1960, o sujeito mulher iraniana vivenciou, além da já comentada abertura do espaço político, a propagação do direito à educação para todas as classes sociais e, não apenas, para aquelas que dispunham de boas condições financeiras. Essa garantia foi efetivada por meio da construção de instituições destinadas à regulamentação do ensino em distintos níveis, inclusive, na modalidade superior, com a criação de universidades.

Diversamente da antecedente, a geração na qual estava situada o sujeito filha distingue-se por uma maior flexibilidade quanto à resistência à assimilação às medidas previstas na Revolução Branca, que exportou para o Irã os costumes e a cultura do povo ocidental, segundo Bouhdiba (2006), e as relações de força modalizadas no discurso secular.

A aceitação evidencia a naturalização do regime de verdade que fornece para o sujeito ocidental as representações, nas palavras de Nietzsche (2007), as metáforas habituais necessárias à valoração do meio social.

Responsável por individualizar as representações, o regime de verdade seria, para Foucault (2011), a política geral de verdade estipulada em determinada sociedade pelo movimento das relações de força, que sinaliza os modelos de discursos.

¹⁴ Usamos o termo sócio nupcial porque nos países do Oriente Médio, segundo Demant (2014), Bouhdiba (2006) e Oliveira (2001), o casamento é antes de tudo um contrato com fins econômicos. Nestes termos, a sua motivação, em geral, não tem uma natureza sentimental, mas patrimonial, pois parte-se do princípio de que os sentimentos originam-se da convivência cotidiana entre os pares, que no transcurso do tempo aprendem, reciprocamente, a amar-se e a respeitar-se.

(...) que acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2009, p.12).

Constituído em meio às relações de poder, o sujeito iraniano adere às normatizações, aos discursos verdadeiros presentes na política geral de verdade ocidental. A adesão é materializada na narrativa autobiográfica através da entrada do sujeito mulher iraniana na esfera educacional, com o acesso ao ensino institucionalizado e na política onde atuava ativamente “em todos os níveis do Parlamento”.

A incorporação da forma sujeito ocidental resultou das ações de resistência empreendidas pelo sujeito mulher iraniana avessa à perpetuação de um modelo de feminino que se mostrava inadequado ao atual período histórico e cultural marcado pelas novas relações de poder que estavam no cerne da secularização do Irã.

Enquanto lugar da recusa, a resistência, segundo Sampaio (2006, p.76), é uma força que “questiona o estatuto do indivíduo”, tanto pensado em termos de uma identidade imposta na relação consigo e com os outros, quanto visto como algo isolado ou como pura subjetividade. Vista sob essa ótica, a resistência “e suas lutas não empreendem a adequação ou respeito ao poder, suas reivindicações não se pautam por continuar no jogo do poder, e sim por recusá-lo, ou ainda impedir o jogo de ser jogado”(SAMPAIO, 2006, p. 17).

A resistência empreendida pelo sujeito mulher remodela as práticas sociais e históricas e, tendo em vista o fato da identidade ser, de modo semelhante, inventada no interior das relações de forças, interfere ainda no processo de identificação, provocando a eclosão de novas identidades. A recusa à identidade fundamentalista islâmica significava a rejeição a todos os mecanismos, instrumentos, discursos e vontades de verdade instituídos no regime de verdade iraniano para justificar a depreciação, a inferiorização e a sujeição do sujeito mulher. Nesse sentido, a resistência visava, usando as palavras de Sampaio (2006), impedir o jogo de ser jogado.

O sujeito filha retratado na narrativa como parte de uma família, particularizada por uma inversão das funções tradicionais e pela paridade de tratamento entre os gêneros, demonstrada na SD anterior mediante o acesso ao ensino formal e a liberdade para frequentar “festas e cinemas”, simboliza o sujeito mulher construído pela instauração da resistência, ou seja, pelo outro termo do poder.

A resistência, entretanto, segundo os esclarecimentos de Foucault (2014a, p.69), disseminada na sociedade de diferentes modos e formas de abrangência e “com mais ou menos densidade no tempo e no espaço”, não foi posta em exercício quanto à conservação dos tabus da sociedade iraniana.

Assim como todas as sociedades, a iraniana tem práticas silenciadas ao longo do tempo porque “embora reprováveis, são frequentemente exercitados”. (SILVA, 2001, p. 05).

Incluso no rol das práticas silenciadas no espaço discursivo iraniano, o abuso sexual de crianças e adolescentes, em especial, do sexo feminino, é um ato intimidatório presente, segundo relatos de Silva (2001), desde o tempo do profeta Maomé, cujo reconhecimento maculava “especificamente a honra, a pátria e a pureza”(SILVA, 2001, p. 06).

Saadawi (2002), ao estudar a sexualidade feminina, diz que nas sociedades orientais essa modalidade de abuso decorre, sobretudo, da restrição do ato sexual às relações matrimônios legalizadas. Para o autor, a intrínseca dependência da realização do acordo nupcial a questões de ordem financeira é o fator facilitador da recorrência da prática e da sua ratificação na esfera privada; isso porque a ausência de condições econômicas necessárias à postulação do Nikāh representava um entrave, retardando a entrada do sujeito na vida sexual.

Especificamente na sociedade iraniana, o ato molestativo remonta da segregação de gênero e do isolamento do sujeito adolescente masculino ao convívio de parentes do sexo oposto, como podemos constatar na SD a seguir em que a narradora transcreve as reflexões do seu pai sobre essa modalidade de abuso.

SD23-Meu pai descreve em suas memórias a prevalência de uma certa forma de pedofilia na sociedade iraniana, aquela que surge do fato de, segundo ele, “o contato entre homem e mulher ser banido e o

adolescente masculino não ter contato senão com a própria mãe, irmãs ou tias”. No seu modo de ver, “a maior parte das insânias estão enraizadas na privação sexual”. Ele segue explicando que tais desvios não se limitam ao Irã ou as sociedades muçulmanas, mas ocorrem onde quer que exista repressão sexual – por exemplo, nas austeras comunidades católicas (NAFISI, 2009, p.73).

Na SD23, a pedofilia é concebida como um desvio presente nas sociedades nas quais o sujeito está submetido à repressão da sexualidade, seja qual for a forma prestigiada. Na sociedade iraniana, entretanto, o exercício sexual ilícito é estimulado através da expressa proibição do “contato entre homem e mulher” e da vedação da aproximação do adolescente masculino a sujeitos externos ao convívio doméstico. Segundo Saadawi (2002), independente da motivação, a pedofilia é uma válvula de escape para a satisfação do desejo sexual masculino, contraposta aos dogmas sagrados, porque consiste numa conduta pecaminosa e mundana que tem, por fim, o gozo e não a procriação da espécie.

O desvio da finalidade sagrada transforma o ato de molestar um tabu social silenciado pelas relações de poder instituídas no discurso religioso fundamentalista. O apagamento do ato é sinalizado, na narrativa autobiográfica em estudo, na SD seguinte, na qual o sujeito demonstra o reconhecimento/silenciamento do abuso sexual.

SD24-(...) fato de não se falar sobre o assunto e reconhecê-lo publicamente. “Arejando a roupa suja”, era como denominavam essa atitude (NAFISI, 2009, p.75).

O silêncio, ou silenciamento, é a impossibilidade de sustentação em determinadas condições históricas, sociais e culturais de certos discursos, ou seguindo a denominação dada por Pechêux (2010), do contra-discurso. Nas palavras de Orlandi (2007), o silêncio,

(...) não é ausência de palavras. Impor o silêncio não é calar o interlocutor, mas impedi-lo de sustentar outro discurso. Em condições dadas, fala-se para não dizer (ou não permitir que se digam) coisas que podem causar rupturas significativas na relação de sentidos. (ORLANDI, 2007, p. 102)

No regime de verdade oriental, a censura a publicização do ato lesivo a integridade feminina, nas palavras do sujeito autora, “o fato de não se falar

sobre o assunto e reconhecê-lo publicamente”, visa silenciar o desrespeito a um dos preceitos basilares do islamismo fundamentalista: a preservação da virgindade feminina.

A dessacralização do corpo do sujeito mulher o torna um objeto disponível para usos desvirtualizadores, segundo Demant (2014), do fim para o qual foi formulado e “para a manipulação de distintos parceiros sexuais, antes da celebração do enlace matrimonial” (DEMANT, 2014.p. 235).

Além da violação do corpo feminino, a vedação apaga a emergência do discurso jurídico, segundo o qual a conduta de profanação do sexo¹⁵ configura crime contra a honra passível, por isso, de punibilidade. A impunibilidade do agressor, para Altoé (2001, p.105), permite a reiteração do ato e o “aprisionamento da mulher agredida a situação opressora vivenciada”, resultando em uma naturalização da conduta e na aceitação por parte dos sujeitos pertencentes a diferentes gerações, que graças à passividade dos antepassados estão, ao nascerem, previamente submetidos ao estigma.

Em *O que eu não contei*, a narradora revela que a constância do abuso sexual, no universo discursivo iraniano, está associada aos laços de parentesco ou de afetividade estabelecidos entre o agressor e a vítima. Os violadores, salvo raras exceções, são aqueles inscritos no privado e no social como protetores do sujeito mulher e defensores da moral e dos bons costumes, ratificados no regime de verdade islâmico fundamentalista. Segundo o sujeito autora, os agressores podem ser o pai, os irmãos, o tio, o avô, ou ainda, aqueles evidenciados na SD a seguir:

SD25- (...) o chofer simpático, o talentoso fotógrafo, o gentil professor de música, o marido sóbrio e digno de uma amiga, o homem devoto a Deus(...)(NAFISI,2009, p.72).

A proximidade relacional dificulta a resistência à situação de violência, agravada, na maioria dos casos, pela cumplicidade verificada nos demais membros da família, cientes da ocorrência da lesão à integridade da criança ou da adolescente. A legitimação no âmbito doméstico é uma atitude que obriga o

¹⁵ Cabe salientar que essa prática era também direcionada as crianças e adolescentes do sexo masculino, o que configura a existência da homossexualidade no universo iraniano, mas como o foco desta pesquisa centra-se na identidade do sujeito mulher iraniana, as implicações da pedofilia masculina não serão discutidas.

sujeito violado a ceder e a silenciar a agressão, para não comprometer a imagem da família a qual pertence e a sua própria honra.

Isso ocorre porque o sujeito é antes de qualquer outra coisa um lugar de agenciamento do poder. Enquanto tal, está sujeito às limitações, às restrições que as relações de forças impõem historicamente.

As relações de forças na perspectiva foucaultiana se formam de diversas maneiras e se estendem por todos os laços relacionais construídos entre os sujeitos no meio social, tais como os familiares, fixando os papéis de cada sujeito, o que deve ser dito e o que tem que ser silenciado.

No caso do silêncio imposto sobre o abuso sexual, Saadawi (2002) esclarece que

Na maioria dos casos a garota cede e tem medo de fazer queixa a alguém porque havendo algum tipo de punição, esta acabará sendo imposta a ela. É somente a mulher que perde a honra e a virgindade. O homem nunca perde nada, e o pior castigo que lhe pode acontecer (caso não seja membro da família) é ser obrigado a se casar com a garota. (SAADAWI, 2002, p. 35)

A responsabilização do feminino em detrimento da impunidade do masculino, no que se referem propriamente as ações de violência, independentemente de sua forma de expressão, é uma assertiva presente nas sociedades patriarcais (SWAIN, 2006), onde o sujeito mulher é uma criatura portadora do pecado e de um poder de sedução capaz de induzir o sujeito homem ao deslize.

Se pensarmos em outras sociedades em que a violência é um fator social concreto, a exemplo do Brasil, no período escravocrata, perceberemos que a agressão sexual direcionada às escravas, além de outros fatores envolvidos, fundamentava-se justamente na “vontade de verdade” de que o sujeito mulher negra “levava o homem ao pecado, sendo este, portanto, uma vítima da sedução” (BRÁS, 2010, p.15).

No tocante à pedofilia iraniana, o sujeito mulher agredida é a única responsável pela violação de sua intimidade, estando, caso o violador por questões consanguíneas seja impedido de contrair núpcias, sujeita a severas sanções. O apedrejamento público até a morte, punição mais grave destinada aos sujeitos praticantes do sexo ilícito, por meio da prostituição do corpo, era uma das sanções destinada à menina ou à adolescente oriental deflorada se

publicizada a violação (MAIER, 2011), fator apontado, ainda, para a inabilitação a realização do Nikâh.

As consequências resultantes da profanação do corpo feminino eram burladas através da intervenção cirúrgica, mecanismo utilizado por famílias abastadas a fim silenciarem a violência exposta a crianças e adolescentes na esfera familiar. A realização do procedimento cirúrgico é citada na narrativa e está transcrita na SD26.

SD26-Em particular, em suas sessões de café, as amigas de minha mãe contavam-se histórias sobre meninas que, antes do casamento, tiveram a sua virgindade restaurada sendo costuradas (NAFISI, 2009, p.75).

A restauração da virgindade realiza-se por meio do procedimento cirúrgico conhecido por Himenoplastia que, como explica Cavaliere (2012), consiste na restauração do hímen, a fina membrana vaginal rompida durante o primeiro ato sexual. De acordo com Amorin (2014), a solução encontrada reabilitava ao matrimônio, reinserindo o sujeito violado na condição de ser sagrado investido do dom da procriação, apagando as marcas visíveis da violência sexual.

A costura da virgindade de “meninas que, antes do casamento, tiveram a sua virgindade restaurada”, mecanismo legitimado pelas relações de forças vigentes no regime de verdade oriental, silencia as relações de poder em movimento no ato da pedofilia e a existência da devassidão sexual, demonstrando a corrupção dos preceitos sagrados.

O sujeito filha interpelada pelas relações de poder vigentes, responsáveis simultaneamente pela ascensão/silenciamento do discurso, seguindo a sina, advinda da passividade das gerações passadas como frisa Altoé (2003), teve a sua integridade violada durante a infância. Esse fato está transcrito na SD a seguir.

SD27-Sou acordada pelo som de uma respiração irregular ao meu lado. Alguém está levemente agarrado a mim por trás, tocando o meu corpo abaixo da cintura. O tecido suave de um pijama roça as minhas pernas descobertas. Mais do que o contato daquela mão a respiração me assusta, parecendo se intensificar, e a palpitação que a acompanha à medida que ela me aperta com mais força. Tento ficar bem quieta, quase prendendo o fôlego, os olhos bem cerrados. Talvez, se eu os mantiver fechados e não me mexer ela vá embora.

Não sei ao certo quanto tempo ele fica ali agarrado a mim, mas não mexo e, de repente, ele se levanta. (NAFISI, 2009, p.70).

O agressor da autora foi Haji Agha Ghassem, um rico comerciante da cidade Isfahan, reconhecido e respeitado entre os seus compatriotas por se inscrever no social como um mulçumano fundamentalista, praticante dos preceitos presentes no Alcorão. A aparente devoção de Haji Agha ocultava a sua compulsão em molestar crianças e adolescentes com os quais tinha algum tipo de contato fossem estes parentes próximos, distantes ou filhos dos participantes do seu círculo de amizades.

O comportamento social e a proximidade relacional facilitavam a efetivação da violação sexual praticada por Haji Agha, porque o isentava de qualquer suposta suspeita levantada em torno da sua índole e lhe possibilitava o livre trânsito social e doméstico. A extrema confiança depositada pelos pais do sujeito filha em Haji Agha foi o fator facilitador para a agressão sexual, descrita pela autora na SD anterior, ocorrida pela primeira vez na casa da escritora, numa noite em que os seus pais haviam ido a uma festa e reiterada em visitas posteriores do tio distante.

O abuso sofrido pelo sujeito filha foi mantido em sigilo, não tendo chegado ao conhecimento dos pais da autora, avessos a sujeitos encobertos no manto da religião, para esconder os desvios dessa natureza. Porém, se a violação ficou isenta de qualquer forma de punição para o agressor, no sujeito filha os resquícios da agressão produziram marcas profundas, que influenciam na forma de estabelecimento relacional com o sujeito homem.

Na autobiografia, o sujeito filha denuncia o abuso sexual, sofrido durante a infância, e o aponta como a causa da relação tensa e incômoda que estabelecia com a prática da sexualidade na fase adulta, constatada na leitura da SD seguinte.

SD28-Durante décadas, após me tornar adulta, o sexo foi um ato de submissão, uma forma de apaziguamento incorpóreo(...) (NAFISI, 2009, p.75).

Sendo “um ato de submissão, uma forma de apaziguamento incorpóreo”, o sexo para a escritora era uma obrigação perpassada pela recordação do abuso sexual anteriormente sofrido. Esse ato era marcado,

sobretudo, por uma abstração de sentimentos românticos e a inexistência de cumplicidade entre os cônjuges interligados apenas juridicamente. Essa percepção da sexualidade permeou as relações íntimas efetivadas no primeiro casamento da autora, realizado em Teerã, com Mehdi Mazhari.

Mazhari era um engenheiro eletricitista, recém-chegado de Oklahoma, onde havia morado a fim de cursar o ensino superior: um costume adotado por iranianos com condições financeiras privilegiadas. A inscrição do engenheiro em uma família de militares, particularizada por um rigor comportamental frequente, contribuiu para o insucesso do enlace matrimonial, particularizados por conflitos e desacordo entre o casal.

Os conflitos e desacordos tinham como principal ponto de embate a oposição à adesão por parte da autora ao modelo de feminino islâmico fundamentalista, seguido pelo sujeito mulher integrante da família de Mazhari. Nos primeiros tempos do casamento, a narradora tentou se adaptara essa nova forma de ser mulher, realizando, por imposição do parceiro conjugal, modificações na aparência física e nos hábitos, demonstradas na SD seguinte.

SD29- Ele me fez tingir os cabelos de preto, ir ao cabeleireiro todas as semanas (uma mulher, ele dizia, deve ter sempre a melhor aparência possível) e me proibiu de beber e de fumar (as mulheres não devem ter cheiro de tabaco) (NAFISI, 2009, p.210).

Advinda de uma família cuja paridade entre os gêneros foi a principal referência para a educação e criação dos filhos, a narradora destoava do modelo de feminino reproduzido nas vontades de verdade do discurso religioso, constituído por relações de poder que destinava ao sujeito mulher islâmica fundamentalista um lugar social inferior. A inversão dos papéis sociais, na esfera doméstica, possibilitou a produção de um sujeito mulher deposto do seu caráter sagrado e, por consequência, adepto dos direitos e deveres importado pela reforma secular do Irã.

Imersa nessa realidade, a narradora praticava hábitos e costumes ocidentais, tais como fumar, beber, paquerar, ter relacionamentos antes da escolha definitiva do parceiro conjugal etc., sem, contudo, estar submetida às restrições fundamentalistas, porque o modo de ser ocidentalizado, apesar de incorporado a um espaço discursivo arraigado ao discurso religioso, havia se estabilizado e implementado uma forma diversa de ser mulher no Irã.

O conceito secular de feminino ia de encontro ao ideal de sujeito esposa em movimento na FD a qual Mazhari estava inscrito. Entretanto, as condições financeiras e o prestígio social dos pais da narradora, aparentemente, havia tornado a incompatibilidade da pretendente um dado insignificante e incapaz de ser um impeditivo a celebração do acordo nupcial. No entanto, as diferenças abafadas em torno das questões econômicas foram, após o casamento, despertadas e materializadas na imposição do modelo do feminino fundamentalista, concretizada nas ações de, como transcrito na SD29, “tingir os cabelos de preto, ir ao cabeleireiro todas as semanas” e abandonar os hábitos “de beber e de fumar”, considerados uma ofensa os preceitos islâmicos.

Essa era uma exigência esperada pela narradora, que havia escolhido Mazhari para seu sócio conjugal, porque ele tinha um conceito pronto e acabado sobre o casamento. Em suas palavras, transcritas na SD30, a narradora afirma que:

SD30- (...) Ele tinha ideias bem sólidas em relação a isso (ao casamento) e dispunha de suas regras estritas sobre os diferentes papéis que uma esposa e seu marido deviam desempenhar. Convenci a mim mesmo de que, exatamente por aquelas razões, ele era bom para mim, embora às vezes me sentisse a caminho de me tornar “mais uma mulher desperdiçada” (NAFISI, 2009, p.203).

A inversão dos papéis sociais e o comportamento imprevisível do sujeito esposa eram particularidades que, embora tenham resultado na produção de uma identidade diferenciada, provocava na protagonista sentimentos de instabilidade, angústia e desamparo, ausentes na família de Mazhari, alicerçada em estritas regras definidoras dos “diferentes papéis que uma esposa e seu marido deviam desempenhar”. Na clara exposição dessas funções residia, na ótica da escritora, o caráter estável e feliz das relações interpessoais vivenciadas no interior e no exterior da esfera doméstica.

Dada a liberdade atribuída aos sujeitos produzidos no regime de verdade secular, Demant (2014) esclarece que os sentimentos expressados pela narradora eram comuns a todos aqueles nascidos entre ditadura de feições democráticas e a república iraniana, pois o conceito de feminino estava modalizado de formas diversas, inexistia um padrão a ser seguido, sem

levantar questionamentos sobre a validade dos outros parâmetros vigentes. A autora, enquanto sujeito encerrado numa identidade secular, problematizou a validade da identidade fundamentalista quando assumiu, temporariamente, o lugar sagrado destinado ao sujeito mulher na FD islâmica fundamentalista.

A forma sagrada estava envolvida nos deveres de criar, procriar e garantir a preservação da espécie, tarefas próprias do sujeito mulher, cujo cumprimento tinha caráter obrigatório. Tendo em vista tais objetivos, a atividade sexual era um ato dissociado do elemento prazer que exigia, para em sua realização, a passividade da parceira conjugal como explicita Maier (2015). Na narrativa, o sujeito autora demonstra na SD31 o seu comportamento em relação ao sexo.

SD31- (...) o sexo era algo que se fazia porque era algo que se esperava de você, porque não se podia dizer não, porque você não se incomodava, não podia se incomodar (...)(NAFISI, 2009, p.207).

Assim como a pedofilia, o sexo matrimonial partia da verdade naturalizada graças aos jogos de verdade no regime de verdade islâmico fundamentalista de que o sujeito mulher era antes de tudo um objeto de satisfação das necessidades masculinas. Visto como um exercício de devoção a Alá, revestido de sacralidade (SAADAWI, 2006), o ato unilateral, para Bouhdiba (2006), consistia em uma ação violenta realizada segundo as disposições do sujeito homem, do qual o sujeito mulher não devia contrapor-se para não ofender os preceitos islâmicos.

Vítima do abuso sexual na infância, a narradora estabelecia com o sexo uma relação problemática agravada, posteriormente, com a entrada na vida matrimonial dada a natureza do ato enquanto “algo que se fazia porque era algo que se esperava de você, porque não se podia dizer não”.

A condição submissa, o exercício sexual separado do prazer e as desavenças envolvendo questões de ordem financeiras e materiais motivaram o divórcio da autora, duas décadas após a celebração do enlace matrimonial. O pedido de divórcio foi rejeitado por Mehdi, como podemos constatar na SD32, em que a autora transcreve a reação deste quando comunicado da decisão.

SD32- Mehdi se recusou a levar em consideração o divórcio. No início, ele dizia:

- Você entrou na minha casa de vestido branco e você sairá coberta por uma mortalha branca – (na verdade não era sua casa, mas um apartamento alugado, pelo qual eu pagava a metade do aluguel). Então eu me vinguei. Fiz o que bem entendia. Usava mocassins e jeans no lugar de vestidinhos adequados de boneca que ele apreciava. Eu não ia mais ao cabelereiro e bebia uma taça de vinho sempre que estava com vontade (NAFISI, 2009, p.220).

O casamento é, segundo o regime de verdade islâmico fundamentalista, um instituto, em regra, irrevogável, visto que expressa a comunhão dos cônjuges com a vontade divina, dissolvendo-se apenas mediante o falecimento de um dos cônjuges. Tratava-se, de acordo como Gonçalves (2014), de uma aliança de feições econômicas, assentada na prerrogativa de que a sua dissolução por motivos diversos do natural era um direito do sujeito homem provedor e dono do lar e de tudo aquilo que a ele é incorporado.

A narradora, ao reivindicar o divórcio pelos motivos elencados acima, filia-se as vontades de verdade em movimentação na FD secular, atestando a inadaptação ao modelo de feminino que, persistentemente, durante duas décadas, tentou enquadrar-se.

A vingança, empreendida, no romance autobiográfico, contra o sujeito esposo é uma forma de exercício da resistência às relações de poder presentes no discurso religioso e as verdades sobre o casamento, o sexo e o divórcio criadas a fim de subjugar o sujeito mulher. A resistência materializou-se na narrativa por meio do uso de “mocassins e jeans no lugar de vestidinhos adequados de boneca”, do rompimento do costume de frequentar o cabelereiro e o retorno do hábito de ingerir vinho, ações que dessacralizam o sujeito mulher porque a aproximava dos hábitos e usos seculares.

A identificação com a FD secular possibilitou à mulher, enquanto sujeito cuja liberdade de escolha havia sido legitimada no discurso jurídico, a saída do apartamento alugado não “coberta por uma mortalha branca¹⁶”, mas com todos os pertences que lhes era de direito para morar no novo México, indo logo depois lecionar inglês na Universidade de Oklahoma. Em Oklahoma, o sujeito mulher reinicia a vida e vivencia as implicações atreladas à condição de sujeito divorciada, sinalizada na SD33.

¹⁶ A vestimenta branca é o traje utilizado pelo sujeito mulher oriental que perde o parceiro nupcial por causa mortis. Esse sinal de luto é utilizado até que a mulher venha a falecer ou no caso de contrair um novo casamento.

SD33-Reinicie minha vida em Oklahoma, como e não tivesse nunca casado- esta era pelo menos a minha percepção, embora não fosse o que os outros sentiam. Não alguns dos nossos amigos antigos e conhecidos, que tentaram me paquerar ou manter as esposas afastadas da minha má influência. Tampouco os jovens americanos que equacionavam uma jovem divorciada como uma mulher fácil de levar pra cama. Muito menos meu ex-marido que me escrevia cartas de amor do Irã, aconselhando-me como me comportar, aonde ir, o que fazer, como preservar a minha integridade (NAFISI, 2009, p.228).

No regime de verdade islâmico fundamentalista, a mulher divorciada por ter corrompido a aliança do Nikāh é discursivizada como um sujeito exemplo de desvirtualização do modelo sagrado de feminino e, por isso, incidia sobre ela o pesado encargo da segregação social. A mudança no estado civil decorrente da homologação do divórcio, à medida que habilitava o sujeito homem a contrair um novo acordo nupcial, estigmatizava o sujeito mulher, porque a liberdade alcançada decorrente da extinção do laço jurídico era associada, de acordo como Maier (2015), à libertinagem, à depravação e à corrupção do corpo.

Vista através dessa ótica, o sujeito mulher divorciada, segundo os estudos de Saadawi (2006), equiparava-se a uma prostituta, fonte de perigo para o homem e a sociedade, dado o seu poder de sedução e a sua conduta, sempre, pecaminosa relacionada, como aduz Maier (2015), à realização da sexualidade ilícita e, sem restrições, com diversos parceiros sexuais. Essa “verdade” era reproduzida também em outros regimes de verdade nos quais a compreensão do sujeito mulher perpassa pela sua condição de objeto de prazer.

Na SD32, essa concepção está materializada no preconceito e na discriminação vivenciada pela narradora na condição de sujeito divorciado, visto pelo público masculino, fosse esses “amigos antigos e conhecidos” ou “jovens americanos”, como “uma mulher fácil de levar para cama”.

Esse saber discursivo, instituído pelas relações de poder vigentes nas culturas onde encontramos lastros do sistema patriarcal e da sociedade de classe, ainda que minimamente, está imbuído nos conselhos presentes nas cartas escrita pelo ex-marido, compostas por regras comportamentais e indicações de preservação da integridade, que aconselhavam o resguardo da sexualidade do sujeito autora até realização de um novo laço conjugal. Esses

conselhos reproduzem as relações de poder fundamentalistas, pois estão assentados no saber discursivo advindo da FD islâmica fundamentalista.

Até certo ponto, o sujeito mulher divorciada submeteu-se às opressões advindas da legalização do divórcio, mas a sua adesão às verdades do movimento feminista e as relações de poder que o impulsionavam resultou no repúdio as limitações impostas dentro e fora do seu país à condição de sujeito divorciado.

O discurso feminista norteava-se em torno da vontade de verdade de que os sujeitos, independente do sexo biológico, eram detentores de direitos e deveres iguais. A diferença que havia sido enfatizada durante séculos no discurso machista e patriarcal passava a ser questionada por meio do movimento empenhado na construção da identidade da mulher como um sujeito livre e independente do masculino. Nesse sentido,

O feminismo partia da discussão política sobre o corpo e a sexualidade revoltando-se contra o corpo assujeitado, objeto de prazer e de uso alheio, à mercê de políticas morais ou demográficas de Estado, prisioneiro de uma sexualidade normativa e heterossexual. “Nosso corpo nos pertence” proferiam as feministas: tratava-se de uma luta pela reapropriação do corpo; pela vivência plena da sexualidade como escolha (SCAVONE, 2006, p. 93).

A luta pela reapropriação do corpo, visto por Foucault (2014), como lugar de movimento das relações de poder e de exercício da dominação masculina, buscava, sobretudo, o reconhecimento da mulher como sujeito de direito, proprietária da sua sexualidade e do seu destino.

A crítica fundamental do feminismo era direcionada às relações de poder e as suas formas de dominação, difundidas no discurso machista, que provocaram o levante, a revolta do sujeito mulher submetido durante um longo tempo ao estado opressor imposto pelos jogos de verdade. Em sendo um modo de resistência, o embate empreendido no feminismo, assim como em qualquer outro movimento, é, para Orlandi (2007),

(...) uma luta contra um poder que é, ao mesmo tempo, massificante e individualizante. Um poder invasivo que cuida não só da gestão dos corpos, como também das mentes, com o intuito de dirigi-los, governá-los como a um rebanho, impondo formas de vida e de verdade, um comando V: vida e verdade. (ORLANDI, 2007, p. 77)

A gestão dos corpos e das mentes através da criação de representações de modelos identitários ideais, repetidos e reforçados no discurso machista, foi questionada no discurso feminista. O questionamento fundamentou-se na construção de “um comando V: vida e verdade”, distinto do vigente nas relações de poder circulantes no discurso machista, estabelecendo uma nova forma sujeito e, por consequência, o deslize da identidade do sujeito mulher.

Imersa nos ideais do movimento feminista, o sujeito mulher divorciada envolvia-se em contendas, protestos políticos, participava das reuniões e passeatas, que visavam libertar a mulher da condição de outro inferior, ao passo que, entregava-se a relacionamentos frutíferos e rápidos, como afirma a autora na SD a seguir.

SD34-(...) eu, como outras, me entregava aos relacionamentos e, como elas, escondia esses relacionamentos e me dizia que tudo isso era pelo bem do movimento. (NAFISI, 2009, p.236).

A reapropriação do corpo levou o sujeito mulher, que se autodenominava feminista, ao estabelecimento de relacionamentos rápidos, nos quais exerciam a liberdade sexual, antes permitida apenas ao masculino. A narradora, embora tivesse aderido expressamente à proposta do movimento feminista, ocultava para parentes e amigos os namoros, pois temia sofrer a desaprovação e a descriminação destes. A reserva, no que diz respeito à publicização dos relacionamentos, demonstra a movimentação da autora entre FDs antagônicas, a fundamentalista islâmica e a feminista. Naquela, o sujeito mulher é visto como objeto; nesta, um sujeito de direito e, por isso, juridicamente igual ao sujeito homem.

Além de aderir ao movimento feminista, no período em que residia em Oklahoma, a narradora participava, também, de outros movimentos políticos que lutavam por diferentes objetivos. Entre esses havia o movimento da facção estudantil, cujo líder era Bijan Naderi, que mais tarde tornou-se o segundo marido da escritora.

Bijan Naderi e a narradora se casaram em 1979, em Oklahoma. Pouco tempo depois, em setembro do mesmo ano, retornam para Teerã, período de efervescência da Revolução Islâmica. A Revolução Islâmica derrubou o regime secularista estabelecendo uma República teocrática com feições democráticas

sob a liderança de Khomeini. O novo regime impôs uma série de medidas para promover a purificação cultural do Irã e apagar os vestígios dos valores culturais ocidentais, que havia se incorporado, segundo Demant (2014), ao modo de ser iraniano.

Embora tenha contado com apoio de uma parcela significativa da população, a abrangente islamização foi implementada em um Irã modificado em vários aspectos: no político, com a participação ativa do sujeito mulher em vários cargos eletivos; no educacional, através de construção das universidades frequentadas por todos, independentemente do gênero; no social, por meio da inserção da mulher no mercado de trabalho etc., o que transformou profundamente a natureza das relações privadas e públicas dos sujeitos iranianos.

Nesse cenário, o novo sistema esbarrou em muitos opositores contrários às medidas e à violência empregada como instrumento para obrigar os sujeitos abandonarem as práticas seculares e aderirem a islamização.

A narradora e a sua família eram contra o novo regime porque o radicalismo adotado por Khomeini disseminava o terror e restringia a liberdade jurídica e social concedida na ditadura. Mas, seguindo a tendência do governo anterior, também imposto, as oposições foram ignoradas e os sistemas de ensino, em especial as universidades, passaram a ser fiscalizadas e tiveram os seus currículos revisados, pois se tornaram o centro de erradicação do descontentamento, exercendo uma forte influência sob a opinião pública.

Enquanto um sujeito ativamente participante da ala que encabeçava a discordância ao governo, a narradora foi alvo da violência empregada por milicianos na universidade na qual lecionava. O emprego da violência é narrado na SD35.

SD35-Lembro-me dos discursos inflamados, das manifestações, dos milicianos que apareciam bruscamente com facas e pedras para atacar os manifestantes. Lembro que corri para as ruelas enlameadas a fim de me proteger. Lembro-me de ter achado refúgio numa livraria próxima, segundos antes de o dono ter trancado as portas, e nos afastarmos todos da vitrine para evitar as balas. Todos os dias chegavam notícias de estudantes assassinatos, com seus corpos desaparecidos por obra dos agentes do regime(NAFISI,2009, p.262).

A participação da autora no movimento contra o governo motivou desavenças no meio educacional. Isso porque havia, nesses ambientes, adeptos da islamização, que consideravam as reformas um meio eficaz de recuperação da identidade do povo iraniano, alterada, como ressalta Demant (2014), graças à inserção dos hábitos e costumes mundanos. A resistência da narradora expressa na negativa em obedecer às regras de comportamento imposta resultou na proibição do livre exercício da docência, um meio utilizado no regime de verdade islâmico fundamentalista para coibir a adesão dos sujeitos a outras vontades de verdade. A proibição ao exercício da docência é demonstrada pelo sujeito autor na próxima SD.

SD36-(...) em nossa faculdade, eu e duas outras colegas nos recusamos a usar o véu obrigatório, e logo fui expulsa do magistério, assim como algumas outras (NAFISI, 2009, p.263).

O véu islâmico, o símbolo mais importante da identidade do sujeito mulher fundamentalista, cuja obrigatoriedade do uso havia sido revogada durante a ditadura, passa novamente ser uma peça integrante da vestimenta feminina. A resistência ao uso do xador significava a rejeição a uma identidade definida pelo seu caráter submisso inferior, assujeitada ao masculino por predeterminações divinas.

A narradora, como sujeito historicamente constituído pelas relações de poder vigentes no regime de verdade secular vivenciado intensamente na sua pátria e nos países em que residiu, durante o tempo que esteve fora do Irã, desconhecia a validade dessa identidade e considerava inviável o retorno de costumes milenares, caídos em desuso ao longo do governo ditatorial. A autora, portanto, enquanto iraniana, não se reconhecia na identidade imposta na república islâmica.

O radicalismo de Khomeini durou dez anos, alcançando a geração de Negar e Dara, filhos de Azar Nafisi, que cresceram junto com Irã cindido por uma guerra externa (o conflito entre o Irã e Iraque) e uma guerra interna, o governo de Khomeini, que confiscou as liberdades, o direito de igualdade e propagou, para o resto do mundo, a imagem do Irã violento e fundamentalista.

O referido capítulo demonstra que a constituição do sujeito mulher iraniana sofreu interferências ao longo das mutações de ordem histórica, social

e ideológica, ocorridas durante todo o século XX. Essas transformações promoveram o surgimento de novos modos de representação do feminino, ocasionando o deslize da identidade do sujeito, bem como, a sua movimentação entre FDs antagônicas, materializadas, no romance autobiográfico, pela clara valorização ora da sacralidade dos sujeitos ora pela secularização destes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento desse estudo contribuiu para a compreensão de que a constituição do indivíduo em sujeito, é resultado das relações de força instituídas, historicamente, em determinada sociedade. Nesse sentido, os modelos de masculino e feminino naturalizados, em todo, e, qualquer, espaço discursivo é uma criação humana, reforçada e ratificada através dos jogos de verdade.

No Irã, espaço discursivo representado no objeto de análise dessa pesquisa, o romance autobiográfico, *O que eu não contei*, de autoria de Azar Nafisi, as relações de poder movimentadas, no transcorrer do século passado, interpuseram formas diversas de representação do sujeito.

Especificamente, no tocante a constituição do sujeito mulher iraniana, foco investigativo de nossas reflexões, percebemos que a alternância nas formas de governo e, conseqüentemente, dos regimes de verdade, instituídos pelas relações de poder em movimento, em distintos períodos, resultaram numa interferência no processo de identificação. Essa intervenção provocou a fluidez da identidade e o surgimento de diferentes formas de representação do feminino.

A instauração das representações, materializadas pelo sujeito autora, no romance autobiográfico, demonstram que a constituição do sujeito mulher iraniana, no desenrolar do século XX, teve como alicerce o constante embate entre a sacralidade e a secularização, evidenciado através da conservação das tradições islâmicas, associada à adoção dos costumes e hábitos ocidentais.

A celeuma sagrado *versus* profano, vigente em um espaço discursivo caracterizado pelo ensino secular da religiosidade, resultou, se não expressamente, mas tacitamente, na desaprovação aos modelos de feminino divergentes do islâmico fundamentalista. A discordância era materializada, como demonstra o sujeito autora, em *O que eu não contei*, por meio da proibição social ao acesso esfera educacional e política, espaços de atuação tradicionalmente do masculino.

As “verdades” sustentadas por aqueles inscritos na FD islâmica fundamentalista para a proibição ao ensino institucionalizado e a política, denunciam o olhar preconceituoso, através do qual o sujeito mulher era compreendido no espaço discursivo iraniano.

Esse sujeito, de acordo com a visão particular de Azar Nafisi, apesar das modificações de ordem histórica, social, cultural e política, sofria muitas restrições, que perpetuava o lugar secundário e subalterno, enfatizado no regime de verdade fundamentalista islâmico.

O preconceito e a discriminação feminina são evidenciados, pelo sujeito autora, durante toda a escrita autobiográfica, a exemplo, a restrição do sujeito avó ao ambiente doméstico; o exercício de um cargo eletivo irrelevante pelo sujeito mãe e as experiências vivenciadas pelo sujeito filha, concebida como prostituta, após a dissolução do primeiro acordo matrimonial.

Disso percebe-se que o sujeito mulher iraniana, independente do divórcio/reconciliação do Estado com a religião, é percebida como uma figura sagrada, e, portanto, como objeto. Isso porque, a compreensão sagrada do sujeito tem origens seculares, o que explica a resistência dos tradicionalistas e daqueles ligados aos setores religiosos, a aceitação do modelo proposto, no projeto de secularização.

O referido projeto, vigente durante o governo da dinastia dos Reza Pahlavi, exportou para o universo iraniano a “verdade” de que a mulher era sujeito de direito, questionando, conseqüentemente, a representação instituída na formação discursiva islâmica fundamentalista.

Nesse contexto, o que se verifica na escrita autobiográfica de Azar Nafisi, é que a resistência, instaurada no universo discursivo iraniano, modalizada pela imposição e ao mesmo tempo o retorno das relações de força, presentes no discurso islâmico fundamentalista e no discurso secular, resultou na produção de uma forma sujeito mulher iraniana, caracterizada pela mescla tradição e modernidade.

A tradição manifesta-se, por exemplo, na realização da himeoplastia, porque a virgindade feminina é extremamente valorada no regime de verdade islâmico fundamentalista, pois a sua preservação até o casamento é vista como ato de devoção a Deus. A modernidade é expressa na abertura, ainda que

marcada por limitações, a atuação do sujeito mulher na vida pública e ao exercício de profissões antes caracterizadas como masculinas.

Seguindo o raciocínio, o sujeito autora, compreende que a implementação de diferentes formas de governo, e, por consequente, das vontades de verdade ratificadas pelas relações de poder circulantes, em cada um desses momentos históricos, instituíram diferentes modelos de feminino.

De acordo com a escrita autobiográfica, as relações de força vigentes, durante a monarquia, atrelavam o conceito de feminino ao de sacralidade, para representar a mulher como um sujeito submisso e inferior ao sujeito homem. No período republicano, momento no qual os Reza Pahlavi iniciam as reformas seculares, as relações de força produziram a vontade de verdade de que a mulher era um sujeito juridicamente igual ao sujeito homem. A paridade, na seara jurídica, agenciou a inclusão mulher, na esfera pública. No regime de governo ditatorial, cujo motor mestre era a busca pela islamização iraniana, a sacralidade dos sujeitos era a vontade de verdade valorada para encampar o conceito ideal de feminino.

Tais representações do feminino, pós-monarquia, coexistiram no espaço discursivo iraniano, e, fundamentadas em saberes de diferentes ordens, ofereceram aos sujeitos mulheres iranianas, distintas formas de constituição.

Da investigação do romance autobiográfico, viu-se que as mulheres iranianas passaram por um intenso processo de modernização ao passo que, posteriormente, também testemunharam o radicalismo do retorno das leis que relegavam a esse sujeito um lugar secundário nas relações sociais, econômicas e afetivas. Disso percebe-se que a representação do sujeito mulher iraniana, exclusivamente, atrelada as verdades instituídas no discurso islâmico fundamentalista, reproduz uma imagem que não corresponde aos modos de constituição de tal sujeito.

Nestes termos, a mulher iraniana, a exemplo de toda e qualquer sujeito pertencente à categoria feminina, tem tido, graças às relações de poder e de resistência, movimentadas historicamente, estabelecido novas formas de constituição, evidenciado o deslize da identidade e a movimentação nas relações de força.

REFERÊNCIAS

ADORNO, S. Foucault, a lei e o direito. In: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C; MISKOLCI, R. (orgs). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006. p 201-222.

ALBERTI, V. **Literatura e a autobiografia: a questão do sujeito na narrativa**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, 1991, vol, 4, n. 1, p. 66-81.

ALTOÉ, Adailton. **O islã e os mulçumanos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

ALVIM, D. M. Pensamento indomado: história, poder e resistência em Michel Foucault e Gilles Deleuze. **Revista Dimensões**: 2010, vol. 24, p. 193-207.

AMORIN, P. V. **Segredos orientais**. In: BORGES G. Panfleto cultural. Recife: Impressos, 2012.

ARAÚJO, S.P. O espaço autobiográfico. **Revista Linguagens**. São Paulo: 2011, vol. 4, nº 3, p.120 -145.

ARAÚJO, G. **Irã: Cultura e costumes**. 2014. Disponível em: <[http:// www. Estudoprático. com.br/ira-cultura-e-costumes](http://www.Estudopratico.com.br/ira-cultura-e-costumes)>. Acesso em: 12 ago 2015.

ARFUCH, L. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Vida Líquida**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009

BRÁS, F. F. **O negro e as suas faces**. In: História contemporânea. São Paulo: Paullus, 2010.

BOHNEN, N. T. **A jornada do herói: a narrativa autobiográfica na construção da identidade profissional do professor**. Dissertação de mestrado. Goiânia: UFG, 2011.

BOUHDIBA, A. **A sexualidade no Islã**. São Paulo: Globo, 2006.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015

BRUNI, J. C. Foucault. O silêncio dos sujeitos. In: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C; MISKOLCI, R (orgs). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 33-44.

CABRAL, V. **A revolução iraniana**. Disponível em: <<http://historiazine.com2013/09>>. Acesso em: 12 ago 2015.

CAMARGO, G. A. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. Rio de Janeiro: 2008, vol. 1, nº 2, p.93-112.

CAVALIERE, A. V. **O universo mulçumano**. In: BORGES. G. Panfleto cultural. Recife: Impressos, 2012.

CHALLITA, M. **O alcorão: livro sagrado do Islã**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2011.

COGGIOLA, O. **O Irã no centro do mundo**. Disponível em: <http://www2.uol.Com.br/historia/viva/reportagens/o_ira_no_centro_do_mundo.2012.html>. Acesso em: 13 ago 2015.

CORREIA, F.P. **O machismo no nordeste**. Disponível em<<https://www.tradiçõesmulçumanas.com.br.2004>>. Acesso em: 18 julho 2016.

COURTINE, Jean- Jacques. [1981]. **Análise do Discurso: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. Tradução de Bacharéis em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. São Carlos: EDUFScar, 2009

DEMANT, P. **O mundo mulçumano**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa. Disponível em <<http://dicionarioaurelio.com.br>> Acesso em 01 de junho de 2016.

DIDIER, L. **Os segredos da leitura**. São Paulo: Editora Pensantes, 2010.

DORNELES, E. F. Memória, linguagem e história no festival nativista. **Revista Organon**. Porto Alegre: 2003, vol. 17, nº 35, p. 65-83.

FARSEAEI, F. **50 anos de direito de voto feminino no Irã**. 2013 Disponível em:<<http://www.dw.com/pt/50-anos-de-direito-de-voto-feminino-no-ir>>. Acesso em: 14 ago 2015.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Editora Paz & Terra, 2014a.

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. São Paulo: Editora Paz & Terra, 2014b.

_____. **Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. Manuel Barros da Motta: Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2014c.

_____. **Microfísica do poder**. São Paulo: Edições Geral LTDA, 2011.

_____. **A ordem do Discurso**. 17ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. **Política e Ética**: uma entrevista. In: *Ética, Sexualidade e Política*, por Michel Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 218-224.

_____. **Vigiar e punir**. 3ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. Verdade e subjectividade (HowisonLectures). **Revista de Comunicação e linguagem**. Lisboa: Edições Cosmos, 1992. nº 19, p. 203-223.

_____. **O que é um autor**. Portugal: Veja/Passagens, 2002.

HALL, S.. **A identidade cultural na pós – modernidade**. 12ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2014.

INDURSKY, F. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, F.; MITTMANN, S.; FERREIRA, M. L. F (orgs). **Memória e história na/da Análise do discurso no Brasil**. Campinas: Mercado das Letras, 2011. p.67-89.

GONÇALVES, C. R. **Direito Civil**. 10ªed. São Paulo: Editora Saraiva, 2014

LAURINDO, R. A função autor como método para o jornalismo. In: **Foucault e a autoria**. FURLANETTO, M. M; SOUZA, O. (orgs). Florianópolis: Insular, 2006, p. 53-64.

LENZA, P. **Direito Constitucional Esquematizado**. 18ª ed. ed. rev., atual. e ampliada. – São Paulo: Saraiva, 2015.

LIMA, P. O. **O governo ditatorial no Irã**. 2010. Disponível em <<https://www. Oislã e as mulheres com.br>>. Acesso em: 22 de dezembro de 2015

LOURO, G.L. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 6ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MAIER, P. **A himeoplastia**. 2015. Disponível em<<https://www. tradições mulçumanas com.br>>. Acesso em: 03 janeiro 2016

MURAD, M.F.G. **O sujeito em Foucault**. 2010. Disponível em:<<https://www. spid.com.br atividades e jornadas foucaultianas>>. Acesso em: 19 janeiro 2016.

NAFISI, A. **O que eu não contei**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

NIETZSCHE, F. W. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2007.

OLIVEIRA, P. E. **Para compreender o islã e os muçulmanos**. Niterói: Heresis, 2001.

ORLANDI, E. P. **As Formas de silêncio: no movimento dos sentidos**. 6ª ed. Campinas: Pontes Editora, 2007.

_____. **Análise de discurso**. In: ORLANDI, E. P.; RODRIGUES, S. R. (org.). **Discurso e Textualidade**. São Paulo: Pontes editora, 2010, p. 33-80.

_____. **Análise de discurso: princípios e procedimento**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

PECHÊUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução: EniPuccinelliOrlandi. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1998.

_____. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre etalli. **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 2010.p 49 a 58.

PERROT, M. Michel Foucault e a história das mulheres. In: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C; MISKOLCI, R (orgs). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 63-80.

RAZZAVANO, P. **Da Pérsia dos Xás ao Irã dos Ayatollahs**, 2014. Disponível em: <<https://islamidades.wordpress.com/2014/07/24/da-persia-dos-xas-ao-ira-dosayatollahs-2/>>. Acesso em: 19 ago 2015.

REALE, L. **Teoria, direito e estado**. 5ª ed. São Paulo: Editora Contraventos, 2012

REVEL, J. **Dicionário de Foucault**. Rio de Janeiro, 2011.

RIBEIRO, L.M. **O voto feminino**. In: LIMA. E. História moderna. São Paulo: Atlas, 2005.

SAADAWI, N. **A Face oculta de Eva: as mulheres do mundo Árabe**. São Paulo: Global Editora, 2002.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMPAIO, S. S. **Foucault e a resistência**. Goiana: Editora UFG, 2006.

SANTANA, P.E. **Reflexões sobre o matriarcado**. Disponível em<<https://www.asformasdegoverno.com.br/2014>>. Acesso em: 03 janeiro 2016

SOARES, B.P. **O sufrágio feminino: implicações sociais e políticas**. Recife, PB: Editora Conserttes, 2014.

SCAVONE, L. O feminismo e Michel Foucault: afinidades eletivas?.In: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C; MISKOLCI, R (orgs). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 81-101.

SCOTT, J. **Gênero uma categoria útil para análise**. Trad: Christine Rufino Dabat & Maria Betânia Ávila. 1989. Disponível em: <[https://www. gênero e sociedade](https://www.gênero.esociedade.com.br/)>.Acesso em: 19 janeiro 2016.

SILVA, T. T. A produção Social da identidade e da diferença. In: SILVA,T.T.I.(org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 4ªed.Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

SWAIN, T. N. A desconstrução das evidências: perspectivas feministas e foucaultianas. In: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C; MISKOLCI, R (orgs). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 33-44.

TURCI, E. **Irã: ontem e hoje: Síntese histórica**. Disponível em: <[http://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/ira-ontem-e-hoje-sintese historica.htm](http://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/ira-ontem-e-hoje-sintese-historica.htm).2009>. Acesso em: 14 ago 2015.

WEIZENMAN, M. **Foucault: sujeito, poder e saber**. Pelotas: NEPFilonline, 2011. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo-livro2.php>>. Acesso em: 14 ago 2015.