

## DOSSIÊ

### História Cultural e Imaginário Occidental sobre o Oriente

Eduardo Lopes Cabral Maia<sup>1</sup>

Rafael de Oliveira Wachholz<sup>2</sup>

### POLÍTICA INTERNACIONAL E O “OUTRO” RELIGIOSO: A INERÊNCIA DO LAICISMO NO ORIENTALISMO E O CASO DO IRÃ

#### INTERNATIONAL POLITICS AND THE RELIGIOUS “OTHER”: THE INHERENCE OF SECULARISM ON ORIENTALISM AND THE CASE OF IRAN

#### RESUMO:

O presente texto é composto de uma revisão bibliográfica voltada para a compreensão do papel da religião no discurso orientalista. Analisa-se, em um primeiro momento, como a relação entre Estado, sociedade e religião é atravessada por concepções normativas a respeito da secularização e da laicidade das sociedades modernas e como, na realidade, cada sociedade segue sua própria trajetória sócio-histórica em termos de como se relaciona com a religião. Em um segundo momento, evidencia-se como o componente religioso é utilizado no discurso orientalista para legitimar a política externa do Ocidente, principalmente dos Estados Unidos, para o Irã. Conclui-se que a religião e as dinâmicas a ela associadas é variável de fundamental importância para a compreensão da política internacional contemporânea.

**Palavras-chave:** orientalismo, religião, secularização, laicidade, Irã.

#### ABSTRACT:

This paper consists of a bibliographic review aimed at understanding the role of religion in Orientalist discourse. At first, it is analyzed how the relationship between State, society and religion is crossed by normative conceptions about the secularization and secularity of modern societies and how, in reality, each society follows its own socio-historical trajectory in terms of how it relates to religion. In a second moment, it is evidenced how the religious component is used in the Orientalist discourse to legitimize the foreign policy of the West, mainly from the United States, to Iran. We conclude that religion and the dynamics associated with it is a variable of fundamental importance for understanding contemporary international politics.

**Keywords:** orientalism, religion, secularization, secularism, Iran.

## INTRODUÇÃO

“Revoluções não são feitas, elas surgem”. Com este mote, Theda Skocpol generalizou sua teorização a respeito das diferentes revoluções sociais deflagradas ao longo dos anos na história da humanidade. Foi somente no virar da década de 1980 que esta tese teve de ser revista por ela: no Oriente Médio, o que restara da outrora pujante monarquia persa havia sucumbido perante uma revolta popular de caráter inédito. A Revolução

Iraniana havia reunido diversas classes e, sob a liderança religiosa do aiatolá Ruhollah Khomeini, derrubado a dinastia Pahlavi. Em suma, esta revolução não havia surgido como simples reação a elementos da história iraniana: ela havia sido deliberadamente construída (SKOCPOL, 1982).

Se, por um lado, a Revolução Iraniana se configurava como um ponto fora da curva na tendência das grandes revoluções mundiais, por ou-

<sup>1</sup> Professor Associado I no Depto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFSM). Doutor em Sociologia Política (UFSC). [eduardolcm@gmail.com](mailto:eduardolcm@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0002-2982-9168>

<sup>2</sup> Mestrando em Ciências Sociais (UFSM) e Bolsista da Capes. [rafaeldeoliveiraw@gmail.com](mailto:rafaeldeoliveiraw@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0003-0337-3198>

tro, explicitava a influência que a religião enquanto fenômeno social pode alcançar. Nela, o mundo ocidental via escancarar-se o fato de que nem todas as sociedades haviam sido secularizadas, que a Secularização<sup>2</sup> não era uma norma e, finalmente, que a religião ainda tinha um relevante espaço na esfera pública.

A partir daí, muito se projetou a respeito do que acontecia no Irã. Não tardou para que a radicalização fosse alvo de críticas por parte do Ocidente e fosse introduzida como objeto do que Edward Said chama de discurso orientalista. Segundo o autor, ao longo de séculos, o Ocidente tem sustentado uma série de representações a respeito do que considera o Oriente. Através de diversos meios, seja nas artes, na mídia ou até mesmo na ciência, povos com trajetórias sócio-históricas e com suas especificidades culturais têm sido imaginados e descritos como inferiores, atrasados e até mesmo vulneráveis, carentes da “dominação” e da iluminação que somente um “avançado” Ocidente pode oferecer. Este discurso não apenas está baseado em apriorismos que colocam o diferente como inferior como também sustenta estes pressupostos fazendo uso de uma suposta técnica que corrobora com a ideia de que o Oriente é, de fato, o que o Ocidente desde sempre acreditou que ele fosse. Estas ideias acabaram por, ao longo do tempo e até os dias atuais, legitimar intervenções que buscavam, antes de tudo, satisfazer os interesses dos impérios ou Estados modernos que as empreendiam e empreendem (SAID, 2007).

É neste contexto que a religião acaba por apresentar-se como um elemento de fundamental importância na instrumentalização política deste discurso. O caso do Irã é emblemático pois demonstra como a diferença cultural tem sido mobilizada para legitimar a disputa geopolítica na região: desde o estabelecimento da república iraniana, o país tem ocupado lugar de destaque no rol de países considerados como ameaça aos Estados

Unidos, na mesma medida em que tem sido alvo de uma certa estereotipagem a respeito da forma como se estrutura culturalmente. Ao fugir de um ideal secularista, aquela sociedade torna-se passível de crítica, mas também - principalmente - de salvação ou, sob outra perspectiva, de dominação política.

De fato, a religião é componente central do discurso orientalista, seja direta ou indiretamente. Nos primórdios deste movimento de construção simbólica a respeito do Oriente, a diferença entre a Europa e o Islã e a ameaça de um império islâmico em ascensão nas proximidades geográficas do continente europeu eram ponto central de sua estruturação. Com a expansão através das fronteiras orientais (tanto por meio da ampliação do escopo das produções “científicas” para outros objetos para além da sociedade islâmica quanto pela própria expansão política dos impérios europeus) e com a própria Secularização das sociedades ocidentais (marcada pelo advento de uma nova racionalidade) a diferenciação destas duas identidades, Ocidente e Oriente, passou a ser dada em termos de cultura em um sentido mais amplo e não apenas de religião (SAID, 2007). A centralidade da religião enquanto categoria de comparação, contudo, não foi abdicada. Não é à toa que Khaled Furani (2010), ao comentar a crítica ao Orientalismo de Edward Said, pontuou que um passo logicamente seguinte à tese de Said é a crítica ao próprio Secularismo e à maneira como este subjuga “o religioso”. A partir de Furani, surge não somente a questão de como o Ocidente dominou o outro em termos culturais mas de como o Secularismo se confunde com o Orientalismo ao desprezar e buscar dominar um “outro” religioso, ignorando que, dentro de seus próprios domínios geográficos, está presente este outro como parte estruturante das sociedades ocidentais.

É sobre estas dinâmicas em torno do componente religioso no discurso orientalista que se debruça este estudo. Pretende-se analisar como a

<sup>2</sup> Existe na literatura uma divergência teórico-conceitual a respeito da identificação das formas através das quais sociedade e Estado se relacionam com a religião. Este texto dialoga com uma gama de correntes e, portanto, estes diferentes termos aparecem mencionados ao longo das sessões: secularização (enquanto objeto de diversas perspectivas); secularidade e laicidade e, por fim, secularismo e laicismo. Para saber mais sobre este debate, ver: ASAD, 2003; BAUBEROT, 2013 e CASANOVA, 2011.

relação entre Estado, sociedade e religião é atravessada, por um lado, de uma disputa política entre modelos a serem seguidos para delimitar esta relação e, por outro, de uma variedade de elementos geopolíticos que tornam o debate sobre religião, Laicidade e Secularismo objeto importante de análise para a compreensão da política internacional contemporânea. A literatura nas Humanidades tem se debruçado sobre estas questões e protagonizado um frutífero debate que lança luz ao papel dos ideais na disputa política (principalmente sobre o tema da Laicidade) e às particularidades que compõem as diferentes sociedades em suas trajetórias de relação com a religião - que as fazem fugir em grande escala tanto de modelos normativos ocidentais quanto da imagem pejorativa propagada através do discurso orientalista. É através da revisão desta bibliografia que se pretende compreender as dinâmicas elencadas para esta pesquisa.

Em um primeiro momento, neste texto, faz-se um panorama sobre diferentes perspectivas teóricas que vêm adotando o papel da religião nas sociedades modernas como objeto de estudo. Parte-se de uma compreensão clássica, interpretada muitas vezes como norma e, a partir daí, descreve-se a complexificação do entendimento sobre a relação entre religião e política em suas múltiplas manifestações. Pretende-se mostrar como, apesar da existência de concepções políticas secularistas que objetivam a total limitação da religião à esfera privada (ou até mesmo sua eliminação), cada sociedade adota uma trajetória e uma configuração muito particulares na maneira como se relacionam com os fenômenos religiosos.

Por fim, aborda-se o caso da sociedade iraniana como exemplo de como as diferenças culturais tendem a ser artífice da construção de estereótipos politicamente intencionados. Para mais do que isso, apresenta-se uma contradição no discurso orientalista e na narrativa política adotada pelo Ocidente em relação ao Irã: a intervenção estrangeira direta e indireta teve um papel fundamental (ainda que não central) no desenrolar da política iraniana e, naturalmente, de sua revolução. Busca-se mostrar como o Ocidente, e especi-

almente os Estados Unidos, têm abordado a relação entre religião e política naquela sociedade de maneira tendenciosa (voltada para fins políticos) ao mesmo tempo em que é componente causal da dinâmica que critica.

## 1. A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESTADO PARA ALÉM DO IDEAL SECULARISTA

A metamorfose das sociedades ocidentais através do alvorecer da modernidade foi marcada pela transformação do papel que a religião desempenhava naqueles contextos. Segundo Max Weber, a Secularização - um complexo processo de emancipação de diferentes esferas sociais que as apartava da legitimidade por via da religião - possibilitou que lógicas próprias de funcionamento fossem adotadas para o Direito, a Economia, as Artes e etc., sem que para isso fosse necessária uma base religiosa de influência e confirmação. Na política, por exemplo, o Estado moderno se consolidou baseado em uma racionalidade própria que caracterizaria sua burocracia e o executar de seus processos, sem que para isso esteja legitimado por uma doutrina religiosa, mas sim por elementos racionais passíveis de revisão através de meios devidamente estabelecidos.

Os debates a respeito desta “tese” sobre a Secularização reverberam tanto no âmbito teórico quanto no âmbito político. Na teoria, a Secularização foi e ainda é fruto de caloroso debate. Teóricos como Charles Taylor (2010) complexificam a amplitude do conceito ao compreender que a Secularização se refere, também, ao processo de declínio da prática religiosa na esfera privada e à própria transformação na dos padrões de crença ao longo do tempo. Outros, como Peter Berger (2000) passaram a enxergar na ascensão de novas práticas religiosas e em sua contínua relevância ao longo do tempo um motivo para defender a *dessecularização*, um processo de reversão da Secularização outrora descrita. Houve, ainda, interpretações normativas da própria concepção weberiana, em que a Secularização seria uma variável necessária no desenvolvimento das sociedades para além do Ocidente secularizado. Autores como Paula Mon-

tero (2009) salientam a problemática de adotar-se os elementos apontados em uma descrição restrita como a de Weber como condição *sine qua non* da emergência de uma esfera pública democrática e secularizada. Conforme pontua Pierucci (1998), interpretações normativas deste tipo são equivocadas, tendo em vista que, de fato, a metodologia weberiana não busca apresentar enunciados preditivos ou axiológicos. Em especial no caso da Secularização, Weber identifica um processo temporal e geograficamente localizado, estudando a trajetória histórica de uma Europa em transformação com o objetivo de compreender as bases de sua fundação moderna e, de maneira mais ampla, a racionalidade ocidental que orienta a ação social de seus indivíduos - sem argumentar por uma tendência universal do processo.

É a partir destas discussões teóricas e percepções históricas que surgem tendências políticas laicistas e/ou secularistas. Jean Baubérot (2011; 2013) descreve a existência no debate público de um movimento *laicista* que reivindica a Laicidade do Estado e, em algumas vezes, o próprio ateísmo de Estado, ou seja, um modelo institucional em que a religião seria totalmente suprimida da esfera pública da sociedade. Reivindicações destes estilos tomam como base, por exemplo, o modelo francês de *laïcité* (ainda que este não seja nem o primeiro nem o mais “puro” caso de Laicidade existente na história). Oro (2011) explica que a Laicidade existe quando o Estado garante sua soberania através da determinação popular e não por meio da legitimação de qualquer doutrina religiosa. A Laicidade, explica o autor, diz respeito à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política e igreja e Estado. O Estado se sobrepõe aos domínios da religião, bem como a educação pública. Com isso, garante-se a neutralidade confessional das instituições, a autonomia dos poderes político e religioso, a concessão de tratamento estatal isonômico a todas as religiões e, por fim, a garantia da liberdade de consciência, de religião e de culto. Taylor (2011) explica que a fundação da *laïcité* se deu sobre pilares de autosuficiência de um Estado que já não carecia da Igreja como elemento central de legitimação e fon-

te de moral. O Estado adquire uma moral própria, independente de todas as religiões e baseada principalmente sobre a ideia de liberdade. Esta posição ultrapassa gerações e contribui para o debate atual na própria França, por exemplo, onde questiona-se a utilização do véu por mulheres muçulmanas em espaços públicos. Segundo os críticos, o espaço público deveria ser livre de qualquer referência religiosa.

Casanova (2011) identifica dois eixos do que entende como uma ideologia laicista (ou secularista): uma delas apresenta uma concepção “histórico-filosófica” que vê a religião como um elemento suplantado na sociedade e a outra, tal e qual os críticos do uso do véu na França, posicionam-se politicamente defendendo que a religião é uma força irracional que deve ser banida da esfera pública democrática. A compreensão histórica do laicismo sobre si mesmo é a de confirmação de uma suposta superioridade da modernidade secular. Segundo o autor, esta mentalidade, que é tipicamente Ocidental, está pautada não apenas na crítica ao religioso e sua irracionalidade, mas também - paradoxalmente - em uma constatação do Cristianismo, (enquanto importante fonte de construção identitária do Ocidente) como porta de entrada para a Secularidade.

The function of secularism as a philosophy of history, and thus as ideology, is to turn the particular Western Christian historical process of secularization into a universal teleological process of human development from belief to unbelief, from primitive irrational or metaphysical religion to modern rational postmetaphysical secular consciousness. Even when the particular role of internal Christian developments in the general process of secularization is acknowledged, it is in order to stress the universal significance of the uniqueness of Christianity as, in Marcel Gauchet's expressive formulation, “the religion to exit from religion.” (CASANOVA, 2011, p. 59).

Associação similar faz a autora Elizabeth Hurd (2007). Para ela, a identidade francesa está intrinsecamente associada com o ideal laicista. De forma muito semelhante, a identidade estadunidense está diretamente ligada com o secularismo

judaico-cristão. Assim como disse Said em sua constatação sobre o Orientalismo como fundamento da construção da identidade ocidental, a autora pontua que a oposição ao Islã em França e Estados Unidos, por exemplo, desempenha papel importante de afirmação a partir da aversão ao que consideram irracional, antidemocrático e até mesmo uma ameaça aos valores morais e culturais destas sociedades.

Ainda que a relação ideal entre religião e Estado e, de um ponto de vista mais amplo, religião e sociedade, sejam fruto de profícuo debate na esfera política, a teoria social tem, nos últimos tempos, complexificado a compreensão a respeito das diferentes configurações de Secularidade ao redor do mundo. Se, por um lado, um ideal laicista/secularista busca estigmatizar o religioso, mesmo que este seja parte ainda bastante relevante nas sociedades contemporâneas (e, como visto, seguindo muitas vezes uma tendência orientalista de representação do outro), diferentes teóricos têm percebido que a relação entre religião e política e a maneira como o Estado se institucionaliza para intermediar esta relação é bastante relativa a condições particulares das trajetórias históricas de cada sociedade.

Katzenstein (2011) argumenta que é apelativa a simplificação da política internacional em termos de apenas uma forma de relação da política com a religião. Além disso, é implausível que diversas correntes teóricas neguem a relevância da religião para a política e resistam em compreender múltiplas configurações de Laicidade quando já conseguiram avançar na compreensão de múltiplas institucionalidades estatais, múltiplas experiências democráticas e, inclusive, múltiplas experiências dentro do sistema capitalista ao redor do mundo.

Tadjbakhsh (2010), em consonância com a crítica de Acharya & Buzan (2010), corrobora com este argumento ao defender que a literatura sobre política internacional não abarca, em grande medida, realidades e experiências de espaços que vão além do Ocidental. O autor apresenta justamente o caso do Islã e da maneira como a teologia islâmica e a realidade de Estados em sociedades influenciadas por ele gera tensionamentos entre a reali-

dade destes países e a teoria *mainstream* de Relações Internacionais. Um dos pontos de tensão é justamente a secularização e a existência de instituições seculares como requisito da modernidade. Projetos de sociedade que neguem o projeto secularista – e aqui se poderia citar a sociedade iraniana – são vistas como resistência à modernidade quando podem estar, por exemplo, apresentando alternativas que incorporem a religião, fé e moralidade neste ideal de moderno. Assim como no caso da modernização, o Islã também é fonte de perspectivas alternativas para diversos elementos da esfera política, como na maneira como Estados muçulmanos e não muçulmanos deve ser dada, por exemplo, indo muito além de perspectivas ocidentais tidas como universais.

A questão da secularização em países orientais é um dos pontos para o qual se volta Talal Asad (2003). Ele afirma que países do chamado Oriente (compartilhando aqui da crítica ao discurso orientalista de Said) configuram a razão pública de maneira distinta ao ideal secularista e, em certa medida, modernista do pensamento político ocidental. O estabelecimento de uma ordem social secular é, segundo ele, diretamente causado pela ação de um movimento político secularista e os resultados são diversos – Estados como o britânico, por exemplo, estão diretamente ligados à Igreja, neste caso Anglicana, mas compartilham de uma lógica de razão pública secular muito parecida com a estadunidense. Em suma, os limites que estabelecem o que é público e privado no que tange à legitimidade da religião na vida social são fruto de processos sociais de Secularização muito particulares.

De fato, argumenta Taylor (2011), vive-se em um mundo em que ideias, instituições, estilos artísticos e meios de vida e de produção circulam com intensidade entre sociedades que são bastante diferentes entre si em diversos aspectos. É neste sentido que estas ideias e formas acabam por transformar-se na mesma medida em que se espalham, sendo reinterpretadas, modificadas e ressignificadas. Seria confuso tratar diferentes realidades sob o mesmo rótulo, como é o caso das diferentes secularidades. A Secularização está distante de ser um processo que pode ocorrer em qualquer

lugar e os regimes seculares não são uma opção viável para qualquer sociedade. Até mesmo as próprias configurações de Secularidade apresentam diferenças entre si, ainda que estejam todas sendo tratadas sob o mesmo rótulo conceitual da Secularização.

Casanova (2011) menciona que há uma naturalização da “descrença” ou da “não religiosidade” como uma condição inerente a sociedades modernas. Esta assunção corresponde a uma visão normativa da Secularização, que desconsidera a realidade de países como os Estados Unidos e a Coreia do Sul, onde sociedades plenamente seculares constituem-se de populações altamente religiosas. Desconsidera também a realidade de países para além do Ocidente onde a modernização veio acompanhada não pela retração da religião, mas pela radicalização de sua influência (como é o caso do Irã). Isto põe em xeque a ideia de que uma sociedade moderna é necessariamente uma sociedade não religiosa. Não é, segundo o autor, o processo de modernização que torna uma sociedade secular, mas sim a própria existência de uma consciência da Secularidade como ideal a ser buscado.

Alfred Stepan (2011) pontua que muitas democracias europeias, por exemplo, sequer fazem uso de uma separação total entre religião e Estado. O autor (apud FOX, 2008) levanta que, até aquele ano, 100% dos membros da União Europeia financiavam o ensino religioso nas escolas de alguma maneira (ou até mesmo escolas religiosas de maneira geral). Além disso, 67% deles tinham um departamento oficial de governo voltado para assuntos religiosos e 44% tinham membros do clero ocupando postos no governo. 19% dos países adotavam, inclusive, uma religião oficial. O próprio modelo de separação estatal entre religião e Estado, tido muitas vezes como condição para um regime democrático, apresenta por si só tensionamentos nos países em que é amplamente adotado. No caso francês, por exemplo, o Estado tem dificuldade de atender demandas oriundas de grupos étnicos muçulmanos, ao mesmo tempo em que são

relatados casos de violência e discriminação contra estas populações. Além disso, o Estado apresenta barreiras para a construção de mesquitas e, mesmo que financie escolas de educação básica católicas desde 1959, não permite o mesmo para a instrução islâmica. Nos Estados Unidos, a alta tolerância com a atividade de grupos religiosos por parte do Estado torna difícil - e muitas vezes ilegal - o combate a grupos fundamentalistas em crescente expansão e atuação política e a ações de financiamento destes grupos que possam estar violando a lei estadunidense e o direito internacional (STEPAN, 2011)<sup>3</sup>.

Elizabeth Hurd (2011) argumenta que o binômio secular/religioso é constantemente relativizado e instrumentalizado para diversos fins na política internacional. Não são raros os casos em que a secularidade e a religiosidade foram invocadas como artífices na busca de diversos interesses. No Egito, por exemplo, a partir de 2005 o país foi influenciado pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos a criminalizar a Irmandade Muçulmana, organização política de cunho religioso com tendências fundamentalistas. O argumento, segundo Hurd, ainda que fosse de defesa da liberdade, parecia encobrir o interesse estadunidense de garantir a segurança de Israel, favorecer a guerra ao terror e proteger o acesso às reservas de petróleo na região.

O caso da Turquia também é exemplo de como este binômio opera na política, seja ela interna ou externa. No país, a ideologia secular kemalista busca “monopolizar” o espectro secular da política turca, constantemente deslegitimando seus opositores associando-os a um projeto político, religioso e arcaico que coloca em risco a estabilidade política da região. Mesmo que nem sempre seus opositores tenham de fato motivação religiosa ou que busquem de alguma maneira o fim da Laicidade turca (laiklik), a diferença entre secular e religioso é operacionalizada e a pluralidade de pensamento, mesmo entre atores de motivação religiosa no país, desconsiderada. Esta rigidez na

<sup>3</sup> Para mais sobre as particularidades na relação entre Estado e religião ao redor do mundo, especialmente no que tange à liberdade religiosa, espírito democrático entre fiéis, controle religioso por parte do Estado e à participação de autoridades religiosas no aparato institucional do Estado, ver: Fox (2008) e Stepan (2011).

instrumentalização do debate público sobre a Laicidade na Turquia conta também com a influência de atores internacionais: em 1997, o Conselho de Segurança Nacional dos Estados Unidos forçou o então líder do Partido do Bem-Estar (Refah Partisi, de motivação islâmica, posteriormente criminalizado pelo poder judiciário turco) a aceitar dezoito “recomendações” que reafirmavam a Laicidade turca e colocavam o Islã político como uma das grandes ameaças à segurança nacional. Em 2001, a Corte Europeia de Direitos Humanos legitimou a supressão do Partido do Bem-Estar na Turquia sob o argumento de que “sob o pretexto de dar um significado diferente ao princípio da Laicidade” o partido violava os valores democráticos da Convenção Europeia de Direitos Humanos (HURD, 2011).

O que o caso turco explicita é a complexidade que envolve estes debates e a limitação do maniqueísmo envolvido na classificação secular/religioso dos projetos de Estado. Por um lado, o Partido do Bem-Estar se opunha ao projeto kemalista de Laicidade, por outro, não trazia ao debate nenhum discurso radical de combate ao Ocidente, à democracia ou à própria Laicidade. Esta gradação não pôde ser percebida nem pelo projeto kemalista, tampouco - e principalmente - por atores ocidentais que viam na oposição a um projeto de Laicidade próximo ao seu, como é o kemalismo, a aproximação a um projeto teocrático de poder, que violaria alguns de seus valores fundamentais. Não houve possibilidade de entendimento de nada que estivesse entre estes dois extremos (HURD, 2011).

Diante do complexo panorama que permeia a maneira como o religioso tem sido incorporado nas sociedades e, principalmente, em suas esferas políticas, percebe-se que, ainda que haja uma relação intrínseca entre Secularismo e Orientalismo e uma tentativa de subjugação da existência do componente religioso na esfera pública, as configurações de Secularidade ao redor do mundo fogem em grande medida de um ideal de Laicidade. Contudo, as diferenças na maneira como estas relações se instituem são constantemente instrumentalizadas e estigmatizadas com fins políticos bastante específicos. Na próxima seção, pretende-se apresentar a maneira como a criação de repre-

sentações sobre a relação da sociedade com a religião no caso da República Islâmica do Irã é peça importante no tabuleiro geopolítico da atualidade.

## 2. PARA ALÉM DO LAICO E DO BÁRBARO: A RELAÇÃO ENTRE IRÃ E ESTADOS UNIDOS E AS REPRESENTAÇÕES SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO

Na seção anterior, foram exploradas algumas considerações existentes na literatura a respeito das múltiplas condições que permeiam a Laicidade em diferentes sociedades. Se a realidade social se apresenta como complexa, também complexa é a variedade que salta aos olhos ao analisar-se diferentes sociedades ao redor do mundo. A partir deste contexto de complexidade e da diferenciação entre diferentes sociedades, passam a existir padrões de identificação e diferenciação que são inerentes à relação entre diferentes sociedades. Surge, a partir desta dinâmica, práticas como a do discurso orientalista, que se fundamenta na diferença cultural e na legitimação de estereótipos para a fundamentação de projetos políticos. O fenômeno religioso, enquanto fundamento cultural de diferentes nações, é necessariamente abarcado pela representação gerada no Orientalismo e o caso da trajetória social do Irã é um exemplo de como, através dele, as diferenças culturais são assimiladas e instrumentalizadas na disputa geopolítica.

A República Islâmica do Irã passou por profundas transformações em sua ordem social desde o século passado: o Estado iraniano, outrora uma monarquia governada pela dinastia Pahlavi, encabeçou um processo de modernização econômica, política e social no decorrer do século XX que transformou significativamente aquela sociedade. A concentração de renda gerada pela política econômica do Xá, o aumento da criticidade ao regime (proporcionado principalmente pelo acesso à educação trazido pela modernização), a repressão política por parte da monarquia autoritária e, em grande medida, a reação ao aumento da influência ocidental no Irã (exemplificada por um lado na reação nacionalista persa e, por outro, na reação da

elite religiosa muçulmana) possibilitaram a deflagração da Revolução Iraniana no país. A partir dela, a dinastia Pahlavi não apenas era deposta como dava lugar a um governo protagonizado pela elite religiosa islâmica do país e legitimado pelas leis sagradas do Islã (sharia) (ABRAHAMIAN, 2008; ANSARI, 2007; AXWORTHY, 2008; BAKHASH, 2008).

Desde sua fundação, o Irã assumiu uma postura de oposição à influência ocidental, principalmente de contestação aos Estados Unidos. Se desde antes da revolução a interferência estrangeira era parte importante da política iraniana, no regime teocrático a oposição ao Ocidente tornou-se pilar fundamental do regime. A tensão entre Irã e Estados Unidos se manifesta, por exemplo, em incidentes como o sequestro da embaixada estadunidense em Teerã por parte de rebeldes iranianos em 1979-1980, as sanções econômicas derivadas do desenvolvimento do programa nuclear iraniano e, mais recentemente, a própria morte do general Qasem Soleimani em uma operação militar por parte dos Estados Unidos em meio a uma série de tensões na região, especialmente em um balançamento de poder com o Irã no Iraque.

Para Elizabeth Hurd (2011), as questões culturais oriundas da diferença religiosa são de fundamental importância para a compreensão de conflitos como este. Para mais do que uma disputa econômica ou política e até mesmo para mais do que interesses usualmente abordados pelas teorias clássicas de Relações Internacionais, existe um componente identitário que acirra o conflito geopolítico entre alguns países. Não seria por acaso que justamente estas diferenças culturais sejam mobilizadas na legitimação de diversos posicionamentos na política internacional.

Em *“Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world”*, Edward Said (1997) analisa a relação entre os Estados Unidos, suas percepções do mundo islâmico e as dinâmicas geopolíticas que tornaram o Oriente Médio o epicentro de diversos conflitos internacionais. Segundo o autor, o termo “Islã” tem sido utilizado para muito mais do que conceituar uma religião com milhões de fiéis espalhados pelo mundo, abarcando diferentes regiões geográficas,

sociedades, culturas e Estados. O termo, a partir de uma representação específica sobre ele, adquire uma caracterização praticamente ideológica ao fazer associação da religião islâmica somente a traumáticos incidentes no Ocidente, por exemplo. Longe de ser baseada em materiais objetivos, esta representação está voltada muito mais para a legitimação de certo etnocentrismo ou, até mesmo, intolerâncias racial e cultural por meio de coberturas supostamente justas e responsáveis - em uma dinâmica em que Cristianismo e Judaísmo, por exemplo, mesmo sendo parte importante da esfera pública no Ocidente (e elementos constitutivos dessas sociedades), não são afetados.

Em meio a tantos clichês que descrevem o Islã perante o mundo, pinta-se uma imagem de uma civilização carente de modernização ao mesmo tempo em que representa uma ameaça para a civilização ocidental. É a própria limitação desta mentalidade que dificulta a compreensão de complexas dinâmicas sociais, econômicas e políticas que tumultuaram o cenário político do Oriente nas últimas décadas (e as compreendem apenas como resultado de um suposto fanatismo religioso). No espectro político da direita, diz Said, o Islã é constantemente associado a uma ideologia bárbara; na esquerda, é criticado por sua medieval teocracia; no centro político, menciona-se um certo exotismo e todas estas visões são exemplos de como o Islã é pouco conhecido. Para Said, não é à toa, por exemplo, que o Irã tenha deixado de ser descrito como um país liderado pelo “moderno” Xá e passado a ser associado a um “fanatismo religioso medieval” com o colapso da dinastia Pahlavi: quando a política oriental deixa de ser ditada pelo interesse ocidental, as representações vão de um lado a outro em um maniqueísmo que está longe de ser consoante com a realidade. O sucesso de “livros, jornais e figuras públicas que argumentam pela reocupação da região do Golfo e justificam seu argumento referindo-se a um barbarismo islâmico” diz o autor, são parte deste mesmo fenômeno (SAID, 1997, p. 16).

Existe um importante paradoxo nestas dinâmicas de relação entre o Ocidente e suas percepções sobre o Oriente - e de que maneira se de-

senrolam os acontecimentos políticos a partir e/ou através delas. Mesmo que não se possa definir a complexa trajetória social dos países de influência islâmica apenas como resultado da interferência ocidental, a maneira como o Ocidente se refere aos países do Oriente dá o tom para diversos desdobramentos políticos naquelas sociedades. Segundo Said, o discurso ocidental desafia o Oriente a uma resposta ou até mesmo contestação política, a disputa entre ambos abre caminho para certas retóricas e encerra possibilidades para outras e o discurso orientalista acaba por dar o tom das relações entre Ocidente e Oriente em grande medida. Quando, na posteridade da Revolução Iraniana, o recém deposto Xá foi recebido nos Estados Unidos para tratamento de seu câncer, manifestantes iranianos invadiram a embaixada estadunidense em Teerã. Said argumenta que esta invasão não foi resposta apenas à assistência estadunidense a um monarca contestado, mas sim a anos de interferência na política iraniana. Esta ação estaria diretamente relacionada com dinâmicas de poder que permearam por anos a sociedade e o imaginário iranianos.

Uma série de elementos demonstram como a influência estrangeira (fortemente baseada em suas pré-noções orientalistas, principalmente por parte das grandes potências do período) foi uma variável de grande importância para a existência do processo revolucionário no Irã. Paradoxalmente, os resultados desta revolução, principalmente a política externa adotada pelo regime teocrático, afetaram diretamente os interesses de países como os Estados Unidos. Neste contexto de uma complexa disputa geopolítica, as diferenças na maneira como ambas as culturas se relacionam com a religião são constantemente mobilizadas para a legitimação do conflito.

Já em 1952, a intervenção estrangeira na política iraniana começaria a influenciar na formação de condições para que uma ruptura na ordem institucional fosse efetivada. Após uma iniciativa de nacionalização do petróleo iraniano, o primeiro ministro Mohammad Mossadeq foi levado a renunciar ao cargo após a declaração de um embargo econômico por parte de estadunidenses e britâ-

nicos. Fortemente apoiado por uma massa nacionalista iraniana, o ministro chegou a ser reconduzido ao cargo mas, devido às tendências constitucionais, foi substituído e condenado à prisão domiciliar. Foi a partir daí que a monarquia, a partir daquele momento fortalecida, interrompeu um longo período de pluralismo político e ampliou os reforços de repressão política (AXWORTHY, 2008).

Um segundo momento importante no desenrolar dos antecedentes da revolução é o surgimento da figura do aiatolá Ruhollah Khomeini. Com um papel de liderança na hierarquia islâmica no Irã, o religioso adotava um discurso de forte oposição ao regime da dinastia Pahlavi. O principal argumento de seu discurso era a suposta fragilidade do Xá em garantir a soberania iraniana perante os interesses dos Estados Unidos. Este episódio evidencia uma dinâmica ideológica que marcou o pré-revolução no país: por um lado, havia um grupo de tendência nacionalista que fazia referência às origens imperiais persas da sociedade iraniana e era grande defensora do regime de Pahlavi; por outro, havia um grupo de fiéis ao Islã que viam com bons olhos a influência da religião no país após a conquista da Pérsia pelas forças de Maomé e seus sucessores e, em meio a eles, havia uma tendência ideológica fortemente influenciada pelos ideais modernistas (e secularistas) do Ocidente. Não é de se estranhar, portanto, que ao mesmo tempo em que fazia oposição ao regime monárquico, Khomeini criticava a influência ocidental direta e indireta no país. Ao mesmo tempo em que o Ocidente (e o secularismo) ampliavam sua influência na sociedade iraniana, crescia um movimento de reação marcado pelo tradicionalismo islâmico que protagonizou a revolução que viria anos depois.

Em um terceiro momento, a influência estrangeira se fez visível na política iraniana através da pressão por uma modernização, que passou a ser promovida pela chamada Revolução Branca. Através dela, o regime de Mohammad Pahlavi vivenciou a expansão da população iraniana, o alto investimento em indústria e educação tanto por parte do regime quanto pela iniciativa privada e um alto crescimento econômico, especialmente nos períodos entre 1954 e 1969. Porém, segundo

Axworthy (2008), “como em outros períodos de mudança, o novo frequentemente parecia crasso perante à dignidade do velho que estava sendo deixado de lado e os benefícios da mudança estavam sendo distribuídos de maneira desigual” (p. 241). Não tardou para que os efeitos da modernização fossem questionados (questionamento protagonizado inclusive por estudantes que, através das políticas do Xá, haviam tido acesso à educação em universidades europeias e contato com ideologias seculares como o marxismo, por exemplo).

Como resultado da modernização, Teerã, por exemplo, tornou-se uma cidade de contrastes. A desigualdade social aumentou e a presença ocidental se intensificou à medida que produtos e publicidade estadunidense chegaram ao país. Um Irã tradicional, presente na cidade através dos véus e chamadas para oração nas esquinas, contrastava-se com o grande número de estadunidenses (turistas ou empregados das companhias que se instalaram no país) presentes nas ruas - em 1978, havia cerca de 60 mil estrangeiros no Irã e 45 mil deles eram americanos. Tanto estrangeiros quanto iranianos adotavam um discurso de desprezo pelo outro, seja contra o tradicionalismo iraniano ou aos “bêbados” dos Estados Unidos, como descreviam alguns iranianos em cartas aos jornais do país. O programa de modernização do Xá atacava os valores tradicionais da sociedade iraniana ao mesmo tempo em que havia uma admiração e um desejo pelo desenvolvimento econômico dos Estados Unidos (AXWORTHY, 2008; BAKHASH, 2008).

Um certo movimento de influência secularista também ajudou a moldar os rumos da sociedade iraniana no período. Como forma de manter-se no poder, o regime monárquico evocou o nacionalismo persa e a história do antigo império em seus discursos e políticas. Em 1971, comemorou-se o aniversário de 2500 anos da monarquia iraniana em uma festa de temática tradicionalista persa. O calendário islâmico foi substituído por outro, em que o ano 1 fazia referência à ascensão de Ciro como Rei da Pérsia. O Xá foi proclamado um líder “espiritual” enquanto o clero foi taxado de um grupo de “reacionários medievais” e teve suas contas bancárias escrutinadas. Foi anunciado que apenas

instituições aprovadas pelo Estado poderiam publicar livros religiosos e o próprio protagonismo do Estado no ensino religioso no país foi reivindicado. A “Lei da Família” foi proclamada, ampliando os direitos de mulheres no país. A reação da elite religiosa aos esforços secularistas tornou-a uma das grandes forças de oposição ao regime (ABRAHAMIAN, 2008; AXWORTHY, 2008).

De fato, nenhum ator estrangeiro atuou de maneira direta no processo revolucionário iraniano. Skocpol (1982) salienta isto ao pontuar a fraqueza do exército do Xá ao ser incapaz de conter a revolta que, inicialmente, abarcava diversos setores da sociedade iraniana mas não contava com interferência militar estrangeira direta. Indiretamente, contudo, fica evidente que ideias ocidentais e secularistas influenciaram tanto na formação de uma consciência revolucionária no país (figuras como as de Ali Shariati, intelectual de influência marxista que reinterpretou o xiismo, dividiam a liderança da oposição com figuras religiosas como as de Khomeini, ainda que tenham perdido força imediatamente após a queda de Pahlavi) quanto na reação religiosa da elite muçulmana ao esforço secularista da monarquia (ABRAHAMIAN, 2008; AXWORTHY, 2008). Ansari (2007) considera a Revolução Iraniana como um amplo movimento nacionalista, ainda que tenha contado com uma variável religiosa. Incomum, a simbiose de diferentes perspectivas ideológicas foi uma fortaleza do processo, cuja pluralidade de grupos ideológicos reuniu-se contra o Xá ao redor da figura religiosa de Khomeini.

A Revolução Iraniana (e o sequente sequestro da embaixada estadunidense em Teerã em protesto ao acolhimento ao Xá nos Estados Unidos) é marco de uma configuração particular aos tempos contemporâneos na maneira como o “Islã” é retratado na mídia ocidental. Edward Said (1997) argumenta que nas décadas seguintes a este momento a retratação de episódios dramáticos da história como os desdobramentos da política iraniana e afegã, o conflito árabe-israelense, as tensões sobre o preço do petróleo, dentre outras, foram reduzidas ao título de notícias sobre o “Islã”. Especialmente no caso iraniano, foi a partir do drama

vivido na embaixada estadunidense que o povo iraniano, sua cultura e sua religião foram ainda mais reduzidas a abstrações pobremente definidas, a representações de um país militante, perigoso e opositor aos Estados Unidos.

Na imprensa, expressões como “uma ideologia de martírio”, “o complexo de Mártir do Irã”, o “ódio muçulmano” pelos Estados Unidos eram constantemente utilizadas. A expressão “Allahu Akbar” foi associada a um canto de ódio pelos estadunidenses. Maomé foi taxado de um “profeta autodeclarado” (“e qual profeta não o é?”, pergunta Said) e algumas interpretações superficiais feriam a teologia islâmica, como a tradução da posição do aiatolá como o reflexo de Alá na Terra. Uma série educativa da emissora ABC (American Broadcast Company) sobre o Islã ensinava que ressentimento, desconfiança e desprezo eram respostas adequadas ao Islã e a revista *The New Republic* cedeu espaço para artigos como os de Michael Walzer, em que o autor defendia que onde houvesse assassinato, guerras ou qualquer tipo de horror, o Islã claramente teria feito parte disso. Em suma, o tom da narrativa era o de um país normal, democrático e racional em oposição a uma ideia generalista e estereotipada do Islã (SAID, 1997).

A intensificação desta narrativa se associa a um momento histórico específico. Progler (2005) chama atenção para o fato de que, com a queda da União Soviética, grande parte da prática militarista dos Estados Unidos focou-se no chamado mundo islâmico. A metáfora da guerra - e até mesmo sua efetiva realização - é constantemente evocada em prol da luta contra o inimigo islâmico, ao mesmo tempo em que a indústria militar estadunidense representa um importante setor econômico do país. Assim como Said, o autor pontua uma série de momentos em que a mídia estadunidense associou as tradições religiosas do Islã com a guerra, a destruição de países do Oriente Médio e o próprio terrorismo. Fazendo uma divisão do que seria um “bom Islã” e um “mau Islã”, um programa chegou a associar o primeiro a grupos de migrantes que assimilavam a cultura dos Estados Unidos, enquanto os últimos estavam associados com a proliferação de células terroristas no país. Outro

episódio que evidencia esta mesma maleabilidade na maneira como sociedades sob forte influência do Islã são abordadas está na figura de Saddam Hussein, cujas violações de direitos humanos não foram questionadas enquanto ele liderava o Iraque em uma guerra contra o Irã, mas passaram a ser um dos símbolos do terrorismo islâmico quando sua posição no sistema internacional passou a ser contrária à ideia de “Nova Ordem Mundial” da administração de George H. W. Bush.

O que os teóricos abordados aqui, especialmente Said, parecem não considerar é o fato de que algumas das concepções orientalistas acabam por ser reafirmadas por fatos objetivos como a repressão política do regime teocrático iraniano, pelo terrorismo religioso motivado por interpretações específicas do Corão ou até mesmo pela defesa de valores conflitantes com os ocidentais, por exemplo. Said parece ter consciência disso ao argumentar em *Covering Islam* que a dinâmica orientalista motiva uma reação de aversão por parte do Oriente que acaba por criar um ciclo de retroalimentação entre o Orientalismo e a geopolítica no Oriente Médio. Talvez esta compreensão possa ser estendida a uma percepção da maneira como as representações orientalistas acabam por, muitas vezes, ser reafirmadas pela existência de elementos objetivos que as justificam, como no caso da associação pejorativa entre o Islã e o terrorismo que acaba sendo confirmada quando grupos terroristas legitimam suas ações com base no Corão – o que não significa dizer que a generalização seja legítima, mas sim que elementos subjetivos como o estranhamento no encontro entre diferentes, a divergência de valores e o próprio desconhecimento de realidades distantes são elementos que favorecem a sustentação do discurso orientalista.

De maneira geral, o que o Irã fornece em termos de exemplo para a compreensão da política contemporânea é a maneira como é retratado por parte de atores específicos ao mesmo tempo em que é, ele mesmo, um importante ator na geopolítica da atualidade. A maneira como o Irã se relaciona com o Islã e como isso influencia nos desdobramentos políticos tanto no âmbito interno quanto externo têm sido alvo de representações

orientalistas. De fato, aspectos políticos e culturais iranianos têm sido pobremente representados e esta representação, por sua vez, oportunamente utilizada na disputa geopolítica.

## CONCLUSÃO

Existe uma espécie de mito fundador que permeia as Relações Internacionais e, em certa medida, a própria Ciência Política: a ideia de que, após o estabelecimento do Estado moderno, especialmente no pós Westphalia, a religião foi deixada para trás e passou a ser objeto da esfera privada dos indivíduos. A literatura abordada ao longo deste texto mostra que não somente esta concepção é falsa como também a religião está intrinsecamente relacionada com o comportamento político dos indivíduos, com as relações com outras sociedades, com o aparato institucional da esfera política e, mesmo quando não ocupa relevância central em termos de prática e filiação religiosa, ainda é um elemento importante na constituição cultural das sociedades contemporâneas.

É possível identificar ainda mais do que isto: a religião é elemento importante na geração de representações que permeiam as relações internacionais, especialmente entre Oriente e Ocidente. Se na crítica de Edward Said a distinção entre a identidade judaico-cristã e o islã é pontuado como ponto fundador do discurso orientalista, na atualidade é possível evidenciar como, ainda hoje, esta distinção não apenas inspira como também legitima e sustenta a forma como as grandes potências ocidentais se relacionam com as margens de suas fronteiras socioculturais. Não há como se pensar a crítica ao Orientalismo sem que considere a importância da religião nestas dinâmicas e tampouco se pode pensar as relações internacionais contemporâneas sem que se dedique especial atenção ao papel que a religião adquire no sistema internacional hoje. Qualquer análise que fuja desta variável apresenta um lapso considerável de compreensão.

Neste sentido, foi possível perceber nesta revisão bibliográfica que o “Outro” religioso, aquele fiel a uma crença que não é comum ao imaginário ocidental, tem sido historicamente objeto de estig-

ma. Para além disso - e talvez este seja o principal ponto levantado neste texto - estas percepções têm sustentado a política externa de diversos países, tanto no Oriente quanto no Ocidente, de maneira direta ou indireta. Não se pretendeu analisar valorativamente a posição dos Estados Unidos perante o Irã e o Oriente ou a própria natureza dos diferentes regimes que comandaram o Irã ao longo das décadas, mas sim pontuar a inevitável constatação de que as dinâmicas de identidade associadas à religião em ambas as sociedades fornecem um importante ponto de explicação da geopolítica atual.

Cabe a disciplinas como a Antropologia, a Ciência Política, as Relações Internacionais e a Sociologia o papel de compreender os diferentes processos sociais que circulam ao redor da religião hoje. É justamente em uma compreensão da complexa realidade social que permeia o fenômeno religioso que está o caminho para a superação de pré-noções que têm sido mobilizadas na esfera política. Não cabe à Ciência - e tampouco foi o objetivo deste texto - definir concepções ideais ou estabelecer juízos de valor a respeito do comportamento dos diversos atores internacionais envolvidos na geopolítica dos dias atuais, mas cabe a ela trazer o esclarecimento necessário dos processos sociais e políticos e evitar que representações estereotipadas e, portanto, destoantes da realidade - como as próprias ao discurso orientalista - sejam mantidas.

## REFERÊNCIAS

- ABRAHAMIAN, E. **A History of Modern Iran**. Nova York: Cambridge University Press. 2008.
- ACHARYA A. & BUZAN B. **Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia**. Nova York: Routledge, 2010.
- ANSARI, A. **Modern Iran**. Nova York: Taylor & Francis. 2007.
- ASAD, T. **Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AXWORTHY, M. **History of Iran: Empire of the Mind**. Nova York: Basic Books. 2008.

BAKHASH, S. Historical Setting. In: CURTIS G. & HOOGLUND E. **Iran: a country study**. Washington: Library of Congress. 2008.

BAUBÉROT, J. A favor de uma sociologia intercultural e histórica da laicidade. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre, EDIPUC-RS, vol. 11, n 2, 2011.

BAUBÉROT, J. **Sécularisation, Laïcité, Laicisation. Empan: Prendre la mesure de l'humain**. v. 1, n. 90, p. 31-38, Paris: Eres. 2013.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 9-24, 2000.

CASANOVA, J. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, C; JUERGENSMEYER M.; VAN ANTWERPEN, J. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press. 2011.

FOX, J. **A World Survey of Religion and the State**. New York: Cambridge University Press. 2008.

FURANI, K. Said and the Religious Other. **Comparative Studies in Society and History**. v. 3, n. 52, p. 604-625, 2010.

HURD, E. **The Politics of Secularism in International Relations**. Princeton: Princeton University Press. 2007.

HURD, E. A Suspension of (Dis)Belief: The Secular-Religious Binary and the Study of International Relations. In: CALHOUN, C; JUERGENSMEYER M.; VAN ANTWERPEN, J. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press. 2011.

PIERUCCI, A. F.. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista brasileira de ciências sociais**. v. 13, n.37. São Paulo:ANPOCS, 1998.

MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, v.13, n.1, p.7-16, maio 2009.

ORO, A. A laicidade no Brasil e no Ocidente: Algumas considerações. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**. Vol. 11, No 2, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2011.

PROGLER, Y. Islamic Imagery and American Policy. In: ALATAS, S. **Covering Islam: Challenges & Opportunities for Media in the Global Village**. Singapura: Centre for Research on Islamic and Malay Affairs, 2005.

SAID, E. **Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world**. New York: Vintage Books, 1997.

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

SKOCPOL, T. Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution. **Theory and Society**. V. 1, n.11, p. 265 -283, 1982.

STEPAN, A. The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. In: CALHOUN, C; JUERGENSMEYER M.; VAN ANTWERPEN, J. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press. 2011.

TADJBAKHS, S. International Relations theory and the Islamic worldview. In: ACHARYA A. & BUZAN B. **Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia**. Nova York: Routledge, 2010.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. Trad. de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010

TAYLOR, C. Western Secularity. In: CALHOUN, C; JUERGENSMEYER M.; VAN ANTWERPEN, J. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press. 2011.