

Secularismo didático na Turquia e no Irã: as políticas de deislamização entre 1920–1930

Resumo: Após revoluções que causaram o desmantelamento de tradicionais impérios em Turquia e Irã, os novos governos destes países embarcaram em políticas sociais que acreditavam na erradicação de símbolos culturais e práticas quotidianas relacionadas ao Islã de suas respectivas sociedades. Por tais motivos, a deislamização e a secularização forçada da sociedade foram levadas à frente, caracterizando o que se chama de nacionalismo étnico e secularismo didático. O objetivo deste artigo é fornecer uma interpretação sobre essas políticas no período entre as décadas de 1920 e 1930, que deram origem a inesquecíveis legados nas sociedades turca e iraniana.

Abstract: *After incurring revolutions that caused the disestablishment of traditional empires in Turkey and Iran, the new governments of such countries embarked on social policies aimed at the eradication of cultural symbols and day-to-day practices closely related to Islamic faith in their societies. For such reasons, the deislamization and forced secularization of were carried out, which characterizes what is called ethnic nationalism and didactic secularism. This article aims to provide an interpretation of such policies during the 1920–1930 period, which gave birth to unforgettable legacies in Turkish and Iranian society.*

Introdução

Notáveis mudanças sociais ocorreram em sociedades cujas instituições sociais estiveram no passado fortemente entrelaçadas com o *establishment* religioso, com vistas à diminuição ou eliminação da religiosidade dentro do espaço público, relegando-a a uma esfera isolada que não causasse interferências em assuntos outros da vida pública. Herdando para si o termo secularização, tais processos tiveram grande significado na Europa durante a reformulação legal de países iniciada no século XVI, sendo os maiores legados históricos, os tratados intergovernamentais de Münster (1646) e Vestefália (1648) (ABBAGNANO, 2007, p. 1027).

Um processo de transformação forçada da sociedade seguindo propósitos semelhantes foi encabeçado por líderes políticos na Turquia e no Irã nas décadas de 1920 e 1930, embora os elementos constituintes desta transformação social tenham variado completamente em relação àqueles atuantes nas sociedades da Europa Ocidental nos séculos anteriores. Valendo-se da crítica à penetração do Islã em suas sociedades, os governantes de tais países formularam um projeto singular de poder empenhado na metamorfose das práticas sociais associadas à expressão da religiosidade. Seus interesses em cultivar uma secularização social e política rápida que modificasse de forma irreparável a morfologia social deram origem a uma filosofia política conhecida a partir dos anos 80 por secularismo didático (GELLNER, 1981).

Refletindo sobre os elementos constitutivos do pensamento dos dirigentes revolucionários Mustafa Kemal Atatürk na Turquia e Rezā Khan Pahlavi no Irã, e os significados extraíveis das medidas empenhadas em mudanças sociais tomadas em seus governos, procuro demonstrar algumas das principais fundamentações por trás de duas das maiores transformações revolucionárias no Oriente Médio contemporâneo. Os intentos de Turquia e Irã em implantar novos sistemas simbólicos a partir da forte atuação do Estado são tratados no texto balizados por análises sociológicas de caráter histórico que almejo fornecer sobre as políticas realizadas por Atatürk e Rezā Khan no período delimitado, a partir de

documentos oficiais, discursos de governo e relatos historiográficos. Por fim, traçarei intersecções entre os percursos políticos de Turquia e Irã neste estágio de sua história, trazendo ao leitor alguns desdobramentos futuros de suas posturas governamentais frente ao papel da religião na sociedade muçulmana, bem como o legado de suas escolas de pensamento.

O contexto político

No momento entre o final do século XIX e o início do século XX, a Turquia e o Irã passaram por revoluções políticas importantes, nas quais foram derrubadas fracas monarquias que sofriam intensas críticas de setores expressivos da população. Os dois países efetivaram a derrubada de seus sistemas durante a década de 1920, que até então operavam como representantes de um projeto corânico de continuidade de governos norteados pela prática religiosa do Islã.

O tradicional Império Otomano governara sob um pretexto religioso os territórios entre a Anatólia e o Marrocos desde o século XII. O princípio de legitimidade deste império residia na manutenção de um domínio político maometano, iniciado durante o desenvolvimento da *ummah*¹ como unidade coletiva dos povos muçulmanos (BIDDELEUX & JEFFRIES, 1998, p. 62; KADI & SHĀHIN, 2013). Ademais disto, sua coesão política dependia da aliança entre os líderes tribais e a administração de Constantinopla, cidade que hoje recebe o nome de Istambul. Desgastado ao longo do tempo devido a, dentre outros motivos, sua incapacidade de providenciar uma coesão social baseada na unidade de seus habitantes, o Império foi derrubado por um grupo que desacreditava na união dos muçulmanos como a melhor forma de governo para o povo turco. Oriundo de uma sociedade secreta composta majoritariamente por militares, o grupo Partido dos Jovens Turcos penetrou-se inicialmente na estrutura estatal mediante pequenas revoluções constitucionalistas, ganhando uma importância política que permitiu seu crescimento ao redor do país (AKMEŞE, 2005, p. 58, 87–89; LANDAU, 1984, p. 108; ÇOLAK, 2006, p. 587–588; FROMKIN, 2008, p. 46–47).

Caio Jardim-Souza

Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Contato

<caio.lujaso@gmail.com>

Palavras-chave:

Secularismo didático; deislamização; religião e política; Mustafa Kemal Atatürk; Reza Khan Pahlavi.

Keywords: *Didactic secularism; deislamization; religion and politics; Mustafa Kemal Atatürk; Reza Khan Pahlavi.*

¹ Existem 21 menções à *ummah* ou *ummatan* (اُمّة) no Corão, aproximando-se da noção de uma nação de indivíduos que partilham o Islã e que possuem submissão a Deus. (Al 'Imrān [A Família do Profeta] 3:110–117).

Com uma situação favorável propiciada pela derrota otomana na Primeira Guerra Mundial, um novo parlamento foi formado no país, que escolheu o então líder militar Mustafa Kemal Atatürk como o presidente da recém-criada república, com o sultão otomano e seu gabinete declarados prisioneiros dos Aliados e afastados da esfera pública (SHAW, S. & SHAW, E., p. 352–353; DAVISON, 1994, p. 185–186). Por meio de seu *corpus* de ideias – o kemalismo –, o líder da recém-proclamada Turquia embolsou a tarefa de liderar o país como unificador nacional (ÇOLAK, 2006, p. 587–588). Seu interesse político era trabalhar em prol do nacionalismo turco, desejoso de compor um governo e um Estado voltados para a população da Anatólia (CLEVELAND & BUNTON, 2009, p. 82; FROMKIN, 2008, p. 40–41; DEMANT, 2011, p. 87–99).

2 Em Farsi shah, *šâh* ou *sâh* (شاه) é um título utilizado como referência para monarcas persas desde o período Aquemênida (550 AC–330 AC) (MO'IN, 1992). Em Português comumente se usa o termo *xã*, uma latinização do termo original. Este termo será adotado aqui.

3 *Majles-e Showrâ-ye Eslâmi* (سولج-ی اسلا می) Significa Assembleia Consultiva Islâmica em Farsi.

4 Para apreender as várias formas de nacionalismo e seu desenvolvimento ao redor do mundo, favor consultar as análises feitas por Hobsbawm (1998 [1991]) sobre as ideias correntes e ultrapassadas sobre nacionalismo, Estado-nação, nação e coletividade.

De forma semelhante, o país que hoje conhecemos como Irã passara quase toda sua história nas mãos de sucessivos impérios de grandes dimensões. Na virada do século, o Irã estava governado pelo clã Qājār (قاجار), dinastia muçulmana de origem turcomana que detinha o monopólio do poder na região desde o século XVI. A ascensão e manutenção do poder dos *xãs*² desta dinastia estiveram sempre baseadas numa difusão confederada de poderes por meio da aliança com líderes tribais de todo o território, como ocorrera na relação entre os políticos turcos e os comandantes de tribos árabes do Império Otomano (KEDDIE, 1972, p. 4).

Entretanto, o projeto de poder da dinastia se tornou frágil no final do século XIX, quando o país tinha sua governabilidade afetada pelos interesses diplomáticos de Inglaterra e da Rússia, configurando-se uma situação de Estado-tampão entre os dois impérios coloniais. Para mais, achava-se sob constantes ingerências e invasões provocadas pelas duas potências, em conjunto a uma política econômica que se baseava no estabelecimento de concessões exploratórias favoráveis a empreendimentos externos destes e de outros países (HOPKIRK, 1992, p. 11; KEDDIE, 1972, p. 62; KEDDIE, 1966, p. 38).

Com um cenário político desfavorável ao Governo, somando-se onde ondas de protestos tomaram conta das ruas entre as décadas de 1870 e 1900, o caminho estava pavimentado para o surgimento de uma frente oposicionista de caráter constitucionalista no país. Um movimento crescente, essa frente logrou a aprovação de uma assembleia legislativa no ano de 1906, denominada *Majles*³. Essa assembleia veio acompanhada de uma nova Constituição baseada na Carta Magna belga, desenhando o sistema eleitoral e as diretrizes internas do legislativo iraniano (GROTE & RÖDER, 2012, p. 321–372). Apesar das reformas realizadas no país, o Governo não foi capaz de limitar o poder da oposição. Sua crescente importância – especialmente no meio militar – culminou na deposição do Governo Qājār no ano de 1925. Com o apoio inglês e sob o comando de Rezā Khan, os militares oposicionistas obtiveram vitória em sua conjunção de forças (COGGIOLA, 2007, p. 34).

No momento de reorganização da estrutura de poder, Rezā Khan recebeu o *status* de líder nacional por sua posição central no golpe, passando a se chamar Rezā Shāh Pahlavi. Mantendo para si o título de *shāh*, Rezā garantiu a continuidade da monarquia como uma forma de centralizar a governabi-

lidade num momento instável, instaurando a dinastia Pahlavi em detrimento do republicanismo, opção política que havia anteriormente considerado. Segundo suas justificativas, a monarquia servia como uma continuidade da tradição do país, estratégia que visava evitar estranhamentos da população ou uma possível lacuna para críticas da oposição tradicionalista e rural, uma vez que o peso de uma mudança republicana poderia ocasionar uma vantagem propagandística favorável à sua deposição. Entretanto, sua ambição inicial era seguir o modelo de Atatürk, considerado ideal por ser uma precursora ruptura institucional com um império considerado como arcaico e antinacionalista (SANGHVI, 1968, p. 29).

Ambos os movimentos culpavam os valores tradicionais responsáveis pela manutenção dos impérios anteriores como a razão para a existência do caos político em suas sociedades. Para erradicar as alianças políticas feudais anteriores e propor um novo modelo de direção nacional, os novos governos desejavam novas estratégias institucionais que pudessem propor mudanças sociais e colocar no centro das atenções as especificidades dos povos hegemônicos destas regiões. Priorizando os interesses de uma parcela de seus povos, os líderes políticos revolucionários de Turquia e do Irã optaram por uma espécie de nacionalismo de tipo étnico.

Nacionalismo étnico e revolução cultural

Conceito amplamente explorado por políticos, a nação foi utilizada durante a história como mecanismo de imaginação coletiva, voltada para legitimar proposições de organização social pública. O nacionalismo é o nome da teoria que sustenta tal imaginário. Dentro da análise sociológica e histórica, de acordo com o interesse professado pelos grupos é possível definir o tipo de nacionalismo⁴. No quadro do pensamento dos movimentos revolucionários turcos e iranianos, esta ideologia serviu como uma contraproposta aos antigos impérios, alegando os novos líderes serem os representantes dos interesses máximos de seus povos. Não obstante, não se referiam apenas a seu povo como coletivo de habitantes de dado território, mas enquanto grupo étnico, deslegitimando Governos anteriores ao caracterizá-los como representantes de outros interesses que não os dos povos turco e iraniano. Porquanto a centralidade desse argumento reside na defesa da cultura praticada pela etnia hegemônica do território, esse nacionalismo é denominado de nacionalismo étnico (GAGNON, JR., 1994, p. 131).

Além de uma defesa cultural hegemônica, os nacionalismos étnicos de Atatürk e Rezā Khan argumentavam que os Governos asiáticos existentes jaziam sob uma força maior de retardamento, em contraposição ao progressismo dos Governos ocidentais. Esta leitura política foi propiciada pela influência internacional do processo de modernização do Japão na década de 1860, que representou para estes governos uma forma de emancipação da condição de atraso frente às grandes nações europeias (KÖSEBALABAN, 2008, pp. 16–17; WORRINGER, 2014, pp. 53–54). No caso turco, o Governo almejava a possibilidade de ser a próxima superpotência asiática, sendo ao mesmo tempo uma sociedade considerada culturalmente avançada por compartilhar

valores científicos com as nações ocidentais. Como estação intermediária entre a Europa e a Ásia, a Turquia poderia operar a ponte cultural e econômica entre os dois extremos, o avanço e o atraso simbolizados pelo Ocidente e pelo Oriente. Igualmente, o xâ iraniano e os políticos favoráveis a seu regime enxergavam a construção da nação como uma possibilidade de transformar o país numa potência independente dos países ocidentais que a haviam oprimido no passado. O ressurgimento do Irã como potência mundial se daria por meio de seu desenvolvimento cultural e de seu avanço completo enquanto sociedade, por meio da aproximação da sociedade iraniana àquelas da Europa Ocidental.

Influenciados pelas ideias do positivismo francês, os novos líderes diagnosticaram a revolução social como única possibilidade para a crise política. Por terem sido constantemente alimentados pelo republicanismo secular, os governantes turcos e iranianos adotaram um positivismo orientado pela necessidade ideológica de esmagar a influência do poder eclesiástico (a classe *'ulamā*)⁵ na política e na sociedade (SMITH, 2005, p. 308). Com interesse em romper com laços das tradições islâmicas, os recém-formados Governos de Atatürk e Rezā Khan buscaram a secularização forçada da sociedade como método de modernização e de introdução da democracia à região. A leitura realizada pelos dois líderes políticos tinha a religião como uma influência negativa sobre a sociedade, viabilizadora de relações negativas para os desenvolvimentos social, econômico e tecnológico. Na mente de tais políticos, a Turquia e o Irã deveriam adotar o secularismo para alcançar seus objetivos de mudança social radicalizada.

O secularismo como caminho político para a mudança social

Diversos são os debates dentro das Ciências Sociais sobre o conceito de secularização e sua colocação em prática. A dificuldade em se estabelecer um conceito único dessa palavra nos ramos de estudo sobre religião e política torna extensa a tarefa da pesquisa para qualquer indivíduo interessado nos contornos da interação entre religião e política na modernidade. Nascido das ideias do escritor britânico Geroge Jacob Holyoake no final do século XIX, o significado atribuído a secularismo já foi traçado por diversos autores antes mesmo do apontamento de um substantivo para descrever esta leitura do mundo da política.

Extraí-se de diferentes correntes teóricas uma noção chave de secularismo enquanto criação de uma esfera social separada da religiosa, que possibilite o enfraquecimento da influência de uma classe que detém o monopólio da organização da crença acima de todas as ordens das relações sociais, sejam elas políticas, econômicas ou morais (HOLYOAKE, 2013, p. 51). Com origem sociológica no debate sobre modernidade, o secularismo descreve o processo de destituição da religião enquanto grande *establishment* orientador da organização jurídica dos sistemas de poder. Exemplo é o nascimento do Estado moderno como uma proposta secular, onde a gestão política cabe a um corpo independente e não pertencente à organização da fé coletiva (PIERUCCI, 2000).

Sociólogos têm adotado e rejeitado a noção de secularismo de maneira radical, existindo em muitos países a inclusão do termo laicismo na tradição de estudos em Sociologia e História das religiões, para designar o processo de distanciamento entre Estado e religião na Idade Moderna (MARIANO, 2011, p. 245). Apesar de se principiar em sociedades cristãs – onde o debate sobre Estado e política desenvolveu-se a partir do enfrentamento com a Igreja Católica –, um desdobramento desta elaboração ideológica nas sociedades muçulmanas leva o nome de secularismo didático, empregado pelos regimes políticos tratados neste artigo.

Assim como em grupos políticos europeus de mesma matriz ideológica, o secularismo didático agiu como fonte ideológica e política alimentadora da separação entre o Estado e o Clero, originado em momentos de contestação da ordem política asentada em critérios religiosos. Por outro lado, sua especificidade reside no fato de que tomou passos além da separação jurídica, direcionando-se enquanto ideologia delimitadora de uma nova ordem social. No secularismo didático, a separação da esfera religiosa carece de existência não apenas na política como também na sociedade. Seus defensores no período de Atatürk e Rezā Khan foram a favor da diminuição forçada da presença religiosa na vida social cotidiana. A partir desta concepção, vários Governos praticaram a imposição de um estilo de vida considerado secular à população, estilo este muito próximo àquele praticado pelas sociedades Ocidentais orientadas pelo secularismo do século XIX (GELLNER, 1981, p. 68). Esta noção foi adotada amplamente pelos grupos políticos que tomaram o poder no Irã e na Turquia na década de 1920, incorrendo em várias justificativas para uma mudança social imposta.

Na leitura secularista destes grupos políticos, o Islã incorporado à estrutura do Estado produzia dois efeitos prejudiciais à população: minava o avanço da ciência, das comunicações e da educação, prejudicando o crescimento da nação; e agia na contramão dos interesses da cultura nacional, suprimindo etnias e nacionalidades não árabes sob uma justificativa religiosa que favorecia o arabismo. Por isso, sua centralidade no sistema social não deveria ser a mesma para todas as nações de maioria muçulmanas, em especial as não-árabes. Para Atatürk, por exemplo, o Islã na política era uma ideologia nacionalista árabe, excluindo outros grupos étnicos muçulmanos e deixando-os à margem (TEZCAN, 1997, p. 18). A forma mais pura do Islã seria aquela que reconhecesse seu lugar de regente da esfera privada, sem uma devida intromissão nos assuntos de Governo. Já para Rezā Khan, o Islã deveria distanciar-se da cidade e estar restrito aos tradicionais espaços que sempre ocupou, como a família (KIŞLALI, 1994). É visível nestas lógicas uma visão racionalista da ordem social, influência da idolatria à ciência trazida pelo positivismo francês e pela revolução Meiji (WORRINGER, 2004, pp. 210–11; Id., Ibid., p. 222).

Reformas políticas, jurídicas e institucionais

Após a tomada do poder pelos Jovens Turcos e pelo xâ Rezā Khan, a relação entre governo, clero e práticas religiosas socialmente disseminadas mo-

5 Os *'ulamā* foram uma classe, *establishment* religioso e sistema de autoridade comum nas sociedades muçulmanas. Sendo descritos no Corão como pessoas cientes do livro e das leis de Deus, eles formam uma classe política muito importante nos sistemas feudais durante grande parte da Idade Média Árabe, e atualmente possuem um status de jurisprudência mais consultiva, apesar de possuírem status de autoridade em países onde o Corão ainda é lei (ZAMAN, 2013, p. 574). Sua origem vem do plural árabe *'ulamāu* (عُلَمَاءُ), cujo significado é "acadêmicos religiosos", compartilhando origem idêntica à do verbo "conhecer", ou *'alima* (عَلَّمَ).

dificou-se drasticamente. Na Turquia otomana, os *'ulamā* eram responsáveis pela liderança ideológica do Império e pela elaboração de sua justificabilidade pelo alinhamento aos valores do Islã. Entretanto, sob Atatürk o Islã passaria a corresponder às expectativas do nacionalismo turco, trabalhar por sua aplicação e reduzir sua voz quando contrariasse os ideais republicanos.

Para mover a balança de poder a seu lado, o Governo adotou a burocratização da religião como maneira de impor limites à influência religiosa na sociedade. A burocratização e a submissão da religião aos interesses de Estado se tornaram oficiais quando, em 1924, o Islã foi considerado como o credo oficial da república (SMITH, 2005, p. 311). Ao oficializar a religião, o Estado passou a contar com a possibilidade de controlar as práticas religiosas de seus cidadãos, manobrando a composição do clero espalhado pelas mesquitas do país.

O controle do Estado sobre a religião se consumou no mesmo ano, quando o Diretório de Assuntos Religiosos⁶ foi fundado com a responsabilidade de implementar políticas de regulamentação religiosa na república. A regência do diretório no país passava pela organização de eventos religiosos, a administração de mesquitas e outros estabelecimentos eclesiásticos, a elaboração de orientações para as pregações e a formulação dos componentes curriculares que mencionassem moral e religião. Além disso, o Estado continuou sua ação ao dissolver fundações religiosas, transferindo todos os seus recursos para o Tesouro Nacional, demitindo juizes religiosos, fechando cortes islâmicas e encerrando atividades em escolas religiosas e em alguns locais públicos de exercício da crença (Id., Ibid., p. 310).

Estas ações possuíram um caráter mais anticlerical que antirreligioso, uma vez que a religião não deixava de estar presente na esfera política para garantir os melhores interesses da ideologia norteadora do Governo (Op cit). Organizar a regulamentação social dos assuntos religiosos foi um movimento que transformou a classe eclesiástica de uma instituição poderosa e onipresente na sociedade turca a um "terceiro-setor" passível de fiscalização governamental.

Todas as mudanças efetuadas durante o período tiveram como principal propósito a aproximação dos países aos padrões europeus nas vertentes jurídica, política e social, sem perder a identidade que os diferenciava destes países por serem asiáticos. Políticos e ideólogos empenharam-se na efetivação do ensino dos valores democráticos ocidentais e em seu assentamento nas bases da sociedade. Ao direcionar seus projetos políticos no caminho de uma secularização capaz de remover da sociedade os princípios ligados ao Islã, políticas de desislamização da coletividade foram planejadas e colocadas em execução pelos dois países.

Sistematicamente, os Governos passaram a tentar introduzir novas relações simbólicas dentro da sociedade por meio de reformas. Na Turquia, uma comissão instaurada para elaborar um novo código civil estudou propostas de vários países e adotou o Código Civil Suíço como a nova fonte do direito privado na sociedade turca. Uma atitude louvada pelo Ministro da Justiça pelo alinhamento claro da

Revolução Turca com o que chamava de "mundo civilizado" representado no novo código, em oposição ao antigo código civil otomano, de nome *Mece-llé* (BOZKURT, 1926). Após sua aprovação, o código civil abarcou e normatizou ramos importantes das relações sociais que anteriormente não estavam cobertos pela Lei Islâmica, tais como as relações econômicas (HIFZI, 1956).

No Irã, o xá adotou as instituições do país e encaminhou seus projetos no sentido da remoção de referências ao Islã nas estruturas estatais. Apoiada nas premissas do secularismo, assim como na Turquia houve no Irã a leitura entre religião e política onde se considerava que o atraso na qualidade de vida da população era proporcionado pela instituição religiosa e a religiosidade do povo. Pensando o futuro do Irã da maneira como os turcos o fizeram em seu país, o governo atuou na reorganização de um império cuja tradição política por séculos fora legitimada pelo clero. Todas as atitudes possíveis para diminuir o efeito da religião sobre a vida dos iranianos seriam tomadas deste ponto em diante, alterando códigos de conduta tradicionais na sociedade e modificando a lógica das relações sociais e políticas.

Todavia, o desmantelamento da classe *'ulamā* não era o objetivo ou alcance final das políticas tomadas pelas autoridades de ambos os países. As atitudes oficiais da década de 1920 foram uma abertura de caminho para medidas mais enraizadas, radicalizadas e possivelmente mais ofensivas do ponto de vista do clericalismo. A partir da visão de mundo do anticlericalismo, após ter a religião sob seu controle, o Estado pode prontamente seguir com reformas mais entranhadas na vida quotidiana.

A eliminação de símbolos e práticas de origem islâmica

Um estado mais radical e interessado em intervir na sociedade para alcançar o progresso foi uma ideia popular nas mentes dos seguidores de Atatürk e Rezā Khan. Por meio de políticas sociais, os Governos turco e iraniano intensificaram o processo de transformação da cultura a partir de atitudes autoritárias, diminuindo a religiosidade de maneira impositiva e importando novos símbolos para serem utilizados na prática das relações sociais dentro de seus países. Sem o propósito de ensinar à população de maneira didática a moral cultivada pelas nações culturalmente superiores encontradas no ocidente – responsáveis pelo desenvolvimento da ciência, da tecnologia e da economia fortalecida e dinâmica – não existiria a possibilidade de realizar um rápido pacto nacional voltado para a alteração drástica da sociedade.

A capacidade de modificar as tradições culturais por meio da legislação e forçar novas práticas religiosas na sociedade foi um dos meios aceitos como ação política, propondo limites às relações sociais e ao comportamento coletivo. Mais do que um distanciamento, Atatürk e Rezā Khan tornaram possível a existência de políticas sociais que interferiam nas práticas religiosas, com objetivo de retirar símbolos tradicionais oriundos do Islã em suas respectivas culturas. A eliminação sistemática de tais símbolos se tornou um meio de incentivar o nacionalismo ét-

nico, republicano e secular. Para tal, propostas de reforma em diferentes aspectos da vida social foram postas em prática.

A primeira dessas reformas foi a erradicação do alfabeto perso-árabe na Turquia, utilizado pelo Império Otomano desde o século XVI. Atatürk desejava adaptar a antiga escrita escolástica dos otomanos para corresponder aos fonemas e vocabulário das formas mais populares do turco, enxergadas pelos kemalistas como “puras”, em comparação a um turco “contaminado” por influências árabes, persas e das escolas eclesiásticas⁷. Por isso, baseada nas letras do alfabeto latino, a nova codificação da escrita se tornou compulsória em 1928 (ZÜRCHER, 2004, p. 189). A reforma linguística também acompanhou as reformas educacionais, que diminuíram o ensino da religião e passaram a incluir uma leitura do mundo para os alunos baseada na centralidade da sociedade turca, em disciplinas com conteúdo voltado para a língua e a história da Turquia e apostilas novas (Fig 1).



Figura 1. Novos livros escolares, como esta apostila, passaram a ser escritos no alfabeto latino com a mudança na legislação. Os “Esboços da História Turca” (*Türk Tarihinin Ana Hatları*), livros de história publicados no final da década de 1930, entre 1931 e 1941 foram usados como um livro de texto na escola. Atualmente, as edições são domínio público na Turquia e podem ser acessadas na Internet. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tarih_III_Kemalist_E%C4%9Fitimin_Tarih_Dersleri_1931-1941.jpg>.

Embora houvesse mantido o alfabeto perso-árabe, a revolução social iraniana partiu também para o lado da educação, após os duros embates com o clero na década de 1930. Até a tomada do poder pelo xâ, estava a cargo do clero a organização do sistema educacional, regido a partir das mesquitas. O Corão era o livro didático orientador do ato de lecionar e sua exegese era o foco do aprendizado ético e moral dos jovens iranianos. A passagem para o novo Governo significou a mudança do sistema educacional, para estabelecer as bases do pensamento nacionalista iraniano nos cidadãos mais jovens. Rezâ Khan laicizou as escolas e impôs um currículo baseado nas orientações nacionais dos países europeus, tarefa para qual contou com o apoio e a contratação de professores internacionais para educar os jovens.

Muitos estudantes iranianos – incluindo o filho do xâ – foram enviados a academias europeias de ensino de alta qualidade, capacitando-se para a construção nacional do futuro. O xâ também fundou em 1934 a primeira universidade do país: a Universidade de Teerã, permitindo que estudantes mulheres se matriculassem no ano seguinte.

Rezâ acreditava na possibilidade de nacionalizar o Islã. Dentro da nação que imaginava, não apenas as pessoas se comunicariam socialmente a partir de códigos e símbolos de origem ocidental como também incorporariam estes símbolos em sua fé. O nacionalismo penetrava nas escolas, nos currículos, na vida pública e também na vida privada, chegando até as mesquitas. A demonstração da força do Estado perante o clero era uma importante medida para o novo Governo iraniano, que em seus primeiros anos em exercício criou leis importantes para modificar o semblante da prática religiosa dos iranianos. Em dezembro de 1928 foi aprovada uma lei na qual todos os clérigos deveriam realizar as pregações nas mesquitas vestidos em roupas de origem ocidental. Chapéus, ternos e calças de estilo europeu deveriam ser usados até mesmo durante as rezas (MACKEY & HARROP, 1996, p. 184).

Uma atitude mais controversa foi tomada pelo Governo turco. Para introduzir nas mesquitas o código da nação turca, em 1932 tornou-se obrigatório que as pregações e as leituras públicas do Corão fossem realizadas em turco, assim como a sagrada convocatória para rezar (CLEVELAND, 2009, p. 181). Inicialmente distribuído para as mesquitas por meio do *Diyanet*, o Corão em língua turca começou a ser impresso em 1935. Essa medida contrariou os códigos procedimentais das mesquitas e as práticas tradicionais de leitura e estudo do Corão, dado o fato de que o Árabe é a língua sagrada na qual o livro foi revelado e a tradução de suas frases desagrada à comunidade muçulmana. Outras leis de caráter similar voltadas para a comunicação social foram conjuntamente adotadas, como a alteração programática de estações de rádio, de programas de televisão e o incentivo a filmes e produção cultural “secular” (GÖLE, p. 49). Segundo a visão oficial dos dois países, com todas estas ações tomadas de maneira diretória, as novas gerações nasceriam num ambiente de pleno desenvolvimento da valorização das tradições de suas culturas e de suas especificidades. Sumarizando esta ideia, o segundo presidente da Turquia, İsmet İnönü, ressaltou que desestimular o conhecimento do árabe é romper os laços com ele, impedindo que a juventude entre em contato com o Corão e textos religiosos (İNÖNÜ, 2006, p. 223).

As políticas de secularização também afetaram as práticas tradicionais de vestimenta nas sociedades. Para as sociedades muçulmanas, as vestimentas são um importante código de identificação do posicionamento social, onde o Islã permite a tradução das clivagens sociais às quais os membros da sociedade pertencem na vida cotidiana. No caso turco, os chapéus masculinos (*fez*) – bastante comuns entre os *ulamâ* – e os diferentes véus utilizados em público pelas mulheres eram indicativos de relações entre cada crente e sua colocação nas escalas de *status* social. Comumente utilizados, estes foram abolidos dentro do pretexto de eliminação da religião na vida pública. A chamada “Lei do Cha-

⁷ Apenas para que se tenha uma ideia, a língua turca praticada pelos otomanos tinha cerca de 90% de seu vocabulário originário das línguas árabe e farsi (SPULER, 2003 [1968], p. 68-69).

péu” de 1925 proibiu o uso destes acessórios típicos da *‘ulamā*, e uma lei em 1934 estendeu a proibição de vestimentas alusivas à religiosidade para as mulheres, além de restringir o uso destas roupas às mesquitas e templos (ZEYDANLIOĞLU, 2008, p. 161; ULUSOY, 2007).



Figura 2. As roupas utilizadas pelas mulheres turcas durante o período de Atatürk refletiam tendências da moda europeia, e a proibição do uso do véu acelerou o processo de propagação das saias e das camisas de manga curta. Foto: Nationaal Archief da Holanda/SFA022817412.

A eliminação de elementos muçulmanos da vida pública foi aplicada também no âmbito das relações de gênero (Fig 2). As políticas de gênero tiveram significado especial para Atatürk, que atribuía à liberdade das mulheres e a igualdade jurídica e política entre homens e mulheres um lugar importante em uma nação progressista. Observando as diferenças entre as sociedades no Oriente Médio e na Europa Ocidental, notou a integração da mulher ocidental em muitos aspectos da vida pública, o que não ocorria na Turquia. As dificuldades das mulheres em se obter direitos políticos e sociais foram encaradas como atrasos que deveriam ser combatidos. Como mais uma etapa para alcançar as sociedades ocidentais, a igualdade entre os gêneros deveria ocorrer em seu país. Segundo Atatürk, caso as mulheres não estivessem ativas na vida social do país, os turcos continuariam “irremediavelmente atrasados, incapazes de serem tratados em termos iguais com as sociedades do Ocidente” (KINROSS, 2001, p. 343).



Figura 3. Os uniformes escolares das crianças durante a década de 1920 obedeciam a um padrão tradicional, com a utilização de um véu simples como uniforme, padrão abandonado pelo xá. Foto: J. W. Cook.



Figura 4. Tipo de uniforme escolar adaptado para a legislação de vestimenta durante o período da “descoberta do véu” (*kashif hijāb*). Fonte: ISNA Photographic Service (اسكع سى ورس انسى اى رازگربخ).

A partir das mesmas justificativas, uma lei aprovada no Irã eliminou as vestimentas religiosas das mulheres funcionárias públicas da educação, desencorajando as demais trabalhadoras a usarem o véu (ABRAHAMIAN, 2008, p. 93–94), e os efeitos das políticas de vestuário seriam vistas nas novas gerações. Poder-se-ia conjecturar que, com as professoras sem o véu na sala de aula, as jovens iranianas em idade escolar não se sentiriam impelidas a adotar algum tipo de vestimenta religiosa (Figs 3 e 4).

Já em 1936, o xá estendeu a proibição do tradicional véu utilizado pelas iranianas de fé muçulmana para toda a sociedade, punindo os homens que deixassem suas residências com suas esposas cobertas (Id., *ibid.*, p. 95). Esta atitude tomada pelo xá foi condenada e rejeitada por muitas mulheres, especialmente após se tornar comum ver o xá em público com sua esposa e suas filhas sem portarem o véu (SHOJAEI, SAMSU & ASAYESEH, 2010, p. 259). Por ser o representante de uma nação cuja maioria segue o Islã, as transgressões simbólicas às tradicionais práticas religiosas do país atraíram grande criticismo (Fig 5).



Figura 5. No primeiro dia de vigência de proibição do chador (7 de janeiro de 1963), a esposa e as filhas do xá cometem um ato simbólico, deixando seu palácio com vestimentas livres de influências islâmicas. Fonte: LEGRAND, C. & LEGRAND, J., 1999.

Repercussões futuras

As heranças das reformas de Atatürk estão ainda presentes na legislação e nos códigos políticos da Turquia contemporânea. O secularismo didático de Mustafa Kemal Atatürk é um forte espelho político, que ainda perdura no imaginário e nos discursos proferidos pelo poder público. Muitas das proibições instauradas para o controle da religiosidade da população turca ainda continuam, causando embates políticos dentro do parlamento e atraindo a oposição dos defensores de uma ideologia política islâmica comunitarista para a Turquia (SMITH, 2005, p. 320).

Entretanto, apesar da existência de uma oposição legalizada e de um processo democrático que permite a mudança de Governos, a força da herança do kemalismo esmaga as tentativas de repaginação da ideologia governamental predominante, especialmente aquela professada pelos críticos mais radicais à secularização. Na atualidade, os Governos turcos são avaliados conforme seu distanciamento dos princípios kemalistas. Um exemplo disto são as críticas ao Governo do partido conservador Justiça e Desenvolvimento (AKP), devido a uma ampla propaganda suspeita de seus laços com movimentos islamistas do Oriente Médio, sendo o presidente atual Recep Tayyip Erdoğan (membro do AKP) visto por alguns como líder de uma “travestida neo-Otomaná”.

No Irã, em comparação à Turquia, detecta-se uma transformação parcial das instituições. Os passos mais radicais tomados por Atatürk não tiveram replicações no contexto iraniano, como a adoção do republicanismo e a criação de instituições públicas reguladoras da atividade religiosa, substitutas do clero. O secularismo didático iraniano assumiu traços mais brandos apesar de seguir agendas importantes para a inserção de uma nova prática social, como a modificação da estrutura escolar e a proibição de vestimentas religiosas. Uma busca pela modernidade em bases verticais, as políticas de reeducação de costumes da dinastia Pahlavi geraram entrecchoques entre tradições sociais e culturais e a atuação do Estado, suscitando motivos para a oposição ao xá. O impacto gerado na sociedade pelas novas leis atraiu críticas de setores conservadores da sociedade, associações religiosas e particularmente o Clero.

Por não ter conseguido silenciar a classe clerical por meios jurídicos e políticos, o xá não logrou impedir a atuação de forte oposição durante os anos iniciais de seu regime, intensificando-se após a tomada de poder de seu filho, décadas mais tarde. A experiência iraniana falhou em criar uma sensação pública de nação poderosa, o que minou os tentames existentes desde a tomada do poder em 1921. Somando-se ao sistema moral valorizado pelo xá, a política de alinhamento econômico com a Inglaterra denominada “Prova de Boas-Vindas” praticada pelo filho de Rezā Khan anos mais tarde aprofundou a insatisfação do público e causou sentimentos de

submissão política, fraqueza institucional e retorno do colonialismo (SADR, 2013, p. 50-51; KAZEMI, 1985, p. 61-65). Crescendo a cada momento, a insatisfação popular ajudava a caracterizar aos olhos do povo iraniano a suposta monarquia parlamentar liberal como um regime fantoche de características autocráticas, onde o domínio é exercido por “líderes externamente impostos [...] serventes dos interesses de mestres estrangeiros ao invés dos de seu próprio povo”, cuja fragilidade de governança e legitimidade é baixíssima (DOWNES, 2010, p. 4; PEIC & REITER, 2011).

A oposição culminou numa revolução social, capitaneada pela *ulamā* iraniana e com amplo apoio popular. A Revolução Islâmica de 1979 esteve centrada em provocar um giro completo nas práticas seculares e anticlericais da dinastia Pahlevi, intensificando o papel da religião na sociedade e instalando um regime de domínio direto, populista e baseado nas leis religiosas. Até os tempos hodiernos, a República Islâmica é o sistema de direito político adotado pelo Irã, enquanto a Turquia continua com seu modelo de democracia secular estabelecido no governo Atatürk.

Considerações finais

No presente artigo, procurei demonstrar os principais elementos de ação do secularismo didático e sua aplicação em duas sociedades distintas. Os dois processos de mudança social no Oriente Médio que são objeto de análise deste artigo possuem uma forte contribuição para o pensamento secular, trazendo um novo desdobramento geopolítico para a relação entre religião e Governo. Com as políticas acima descritas, os Governos turco e iraniano do início do século XX se tornaram fortes agentes de transformação social: na Turquia, uma república motivada pela possibilidade de destruir o legado do Império Otomano; e no Irã, uma nova monarquia interessada em desafiar a tradições islâmicas da população. A partir das ideologias e das políticas descritas no artigo é possível extrair alguns elementos característicos da mudança social guiada pelos Governos Atatürk e Rezā Khan.

O nacionalismo étnico atuou como pavimento para a tomada de políticas posteriores, justificando a futura mudança social como um processo que, no entendimento do discurso oficial, verdadeiramente valorizaria as culturas turca e iraniana em uma abordagem nacional, em oposição a um sistema político e social que os colocava par-a-par com demais grupos culturais praticantes do Islã, também em detrimento de outras culturas que habitavam seus territórios. Como teoria e prática, o nacionalismo étnico colocou ambas as sociedades em um patamar superior à religiosidade muçulmana, representada negativamente pelo imperialismo árabe praticado pelos líderes da classe religiosa. Sua importância foi a de introduzir o conceito de nação dentro das teorias políticas revolucionárias, providenciando um novo imaginário coletivo e objetivo das políticas sociais. Junto a ele esteve o pró-ocidentalismo, ocorrendo dentro das teorias políticas revolucionárias como um espelho que colocava em *status* superior as sociedades da Europa Ocidental, por seus processos antigos de destituição do poder do clero e das instituições re-

8 Notícias tratando a ideologia islamista do partido AKP como “escondida, mas não tanto” têm crescido em número devido ao aumento das críticas ao governo de Erdoğan. Algumas notícias veiculadas (BERTRAND, 2015; SIMSEK, 2013) criticam supostos laços com movimentos islamistas e outras falam da agenda escondida voltada para implantação da lei islâmica (IBRAHIM, 2014; DRECHSELOVA, 2011; ILSEVEN, 2012; TAŞPINAR, 2012). Também, em 2007, vários protestos durante as eleições presidenciais denunciaram um processo de islamização da Turquia em curso pelo partido AKP, chamados de “Protestos da República” (DE BENDERN, 2007). Um de seus slogans era: “Türkiye laiktir, laik kalacak” (“A Turquia é secular, e secular permanecerá”), que é até hoje usado em manifestações de eventos públicos, como jogos de futebol. (GUVENER, 2017, tradução própria).

ligiosas.

As medidas políticas utilizadas pelos governos para provocar a mudança social estiveram alçadas também na destituição do poder atribuído anteriormente à classe eclesiástica, submetendo-a ao controle do Estado e atribuindo-lhe sanções, retirando dela o lugar privilegiado que um dia ocupara dentro da estrutura de Estado, tanto na criação de tradições jurídicas quanto no poder social que lhe conferia legitimidade. Ao diminuir o poder da classe religiosa sobre as práticas de seus fiéis, o Governo se sobreponha a uma clássica força religiosa na política, demonstrando a intensidade de sua capacidade de intervenção social a partir do controle e da regulamentação da religiosidade.

Ademais da diminuição da influência da religião mediante o controle do sacerdote, a Turquia e o Irã executaram atitudes de extinção deliberativo da herança simbólica religiosa por meio de seus Governos. Observando-se as políticas sociais tais como: a proibição de vestimentas religiosas, o controle de missas e a nacionalização de editos religiosos, a secularização de escolas e universidades outras se extrai um sentido de tentativa de imposição de novo estilo de vida condizente com o projeto político dos dirigentes nacionais, o que diferencia o secularismo didático de outras formas de se pensar a separação entre religião e Estado.

A forma singular de secularismo praticada nestes dois países trouxe para a história da relação entre política e religião uma configuração interessante e inusitada, que torna a sociedade e o sistema de símbolos culturalmente compartilhados, elementos integrais da já conhecida separação das esferas religiosa, cívica e política. A transformação social secular fundeada na quebra dessa correlação tomou passos além do padrão por incluir nesse empreendimento político a cultura. O desejo de fazer surgir uma nova

sociedade em seus devidos países alimentou ideologias partidárias e políticas sociais que deixaram em ambas as sociedades tradições políticas jamais esquecidas. Entretanto, os desdobramentos futuros das políticas seculares didáticas projetaram-se em ângulos distintos. Admitindo-se que, para alcançar o sucesso, o projeto de secularismo didático não deve permitir fortes rupturas posteriores ou uma reação eclesiástica, é notável que em Turquia e Irã os desdobramentos do secularismo didático se distanciaram quanto à capacidade de suprimir o poder do clero. No Irã, a falha na atenuação da influência da *'ulamā* por meio de seu controle político não impediu o surgimento de uma oposição organizada, sucedida de uma revolução de caráter islamista no final da década de 1970.

A pensarem-se os elementos constitutivos do secularismo didático e a continuação de seus legados positivos e negativos na Turquia e no Irã, para que as políticas de erradicação da religião e de cultivo de novas práticas sociais alcançassem sucesso foi necessária a criação de um esqueleto capaz de possibilitar a manutenção dos ideais seculares. Tal fato ocorreu com a adoção da república e as reformulações radicais dos instrumentos jurídicos e políticos ocorridos na Turquia na década de 1920. Com o sucesso da persistência desta ideologia política na Turquia e o fracasso da mesma no Irã, tira-se a exigência de certas capacidades governamentais estratégicas para a efetivação material deste modelo de sociedade, que foram praticadas por estes Governos durante o início do século XX. Além de exigir a criação de uma estrutura jurídica própria, o secularismo didático tem seu êxito político associado à capacidade de reproduzir-se no pensamento social, especialmente se conseguir extrair da sociedade sentimentos bem pulverizados de filiação ao secularismo e à diminuição da força da religiosidade nos assuntos públicos, o que não ocorreu no Irã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. (2007), *Dicionário de filosofia*. Tradução e coordenação de Alfredo Bossi. 5ª edição, São Paulo, Martins Fontes.
- ABRAHAMIAN, Ervand. (1982), "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution". *MERIP Reports*, 102:24-28.
- BERTRAND, Natasha. Senior Western official: Links between Turkey and ISIS are now 'undeniable'. *Business Insider*, 28 julho 2015 - Disponível em: <<http://www.businessinsider.com/links-between-turkey-and-isis-are-now-undeniable-2015-7>>. Acesso em: 15/04 e 20/10 de 2016.
- BIDDELEUX, Robert & JEFFRIES, Ian. (1998), *A History of Eastern Europe: Crisis and Change*. Londres, Routledge.
- BOZKURT, Mahmut Esat. (1926), *Medeni Kanun Genel Gerekçesi: Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt'un 1926 yılında yazdığı Medeni Kanun Genel Gerekçesi (Esbabi Mucibe Lâyihası) günümüz Türkçesi ile şöyle*. Disponível em: <<http://gezintiler.blogspot.com.br/2008/02/medeni-kanun-genel-gerekesi-mahmut-esat.html>>. Acessado em: 25/03 de 2016.
- CLEVELAND, William L. & BUNTON, Martin. (2009), *A History of the Modern Middle East*. 4ª edição, Boulder, Westview Press.
- COGGIOLA, Osvaldo. (2008), *A revolução iraniana*. São Paulo, Editora UNESP.
- ÇOLAK, Yılmaz. (2006), "Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey". *Middle Eastern Studies*, 42,4:587-602.
- DAVISON, Roderic H. Turkish Diplomacy for Mudros to Lausanne. In: G. A. Craig & F. Gilbert. (Orgs.). *The Diplomats, 1919-1939*. Princeton: Princeton University Press, 1994. 728 p.
- DE BENDERN, Paul. One million Turks rally against government. *Reuters*, Istambul, 29 abril 2007 - Disponível em: <<http://www.reuters.com/article/us-turkey-president-idUSL2910950920070429>>. Acesso em: 15/04 e 20/10 de 2016.
- DEMANT, Peter. (2011), *O mundo muçulmano*. 3ª edição, São Paulo, contexto.
- DRECHSELOVA, Lucie. Turkey: AKP's Hidden Agenda or a Different Vision of Secularism?. *Nouvelle Europe*, 7 abril 2011 - Disponível em: <<http://www.nouvelle-europe.eu/en/turkey-akp-s-hidden-agenda-or-different-vision-secularism>>.

Acesso em: 15/04 e 20/10 de 2016.

FROMKIN, David. (2008), *Paz e Guerra no Oriente Médio: a queda do Império Otomano e a criação do Oriente Médio moderno*. Rio de Janeiro, Contraponto.

GAGNON, JR. V. P. (1994), "Ethnic Nationalism and International Conflict: The Case of Serbia". *International Security*, 19,3:130-166.

GELLNER, Ernst. (1981), *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

GÖLE, Nilüfer. (1997), "Secularism and Islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites". *The Middle East Journal*, 51,1:46-58.

GROTE, Rainer & RÖDER, Tilmann J. (2012), *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford, Oxford University Press.

GÜVENER, Aziz. Laiklik pankartı açan 3 genç dayak yedi. *Milliyet*, 10 janeiro 2017 – Disponível em: <<http://www.milliyet.com.tr/2007/04/30/son/sondun10.asp>>. Acesso em: 24/05 de 2017.

HIFZI, Timur. (1956) "The place of Islamic law in Turkish law reform". *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul*, 5,6:63-74.

HOBBSBAWM, Eric. (1998), *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Tradução de Jordi Beltran. 2ª edição, Barcelona, Crítica.

HOLYOAKE, George J. (2015), *The Origin and Nature of Secularism: Showing That Where Freethought Commonly Ends Secularism Begins*. 1ª reimpressão, Charleston, BiblioBazaar.

HOPKIRK, Peter. (1992), *The Great Game: The Struggle for Empire in Central Asia*. Nova Iorque, Kodansha International.

IBRAHIM, Osman Rifat. AKP and the great neo-Ottoman travesty. *Al Jazeera*, 23 maio 2014. – Disponível em: <<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/05/akp-great-neo-ottoman-travesty-201451974314589207.html>>. Acesso em: 15/04 e 20/10 de 2016.

İLSEVEN, Nebil. The "Hidden" That Never Was. *Reflections Turkey*, maio 2012 – Disponível em: <<http://www.reflections-turkey.com/?p=436>>. Acesso em: 15/04 e 20/10 de 2016.

İNÖNÜ, İsmet. (2006), *Hatıralar*. Ankara, Bilgi Yayınevi.

KADI, Wadad; SHĀHIN, Aram A. (2013), "Caliph, caliphate", in G. Böwering (ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton, Princeton University Press.

KAZEMI, Farhad. (1985), "Anglo-Persian Oil Company", in E. Yarshater, *Encyclopædia Iranica v. 20*, Santa Ana, Mazda Publishers.

KEDDIE, Nikki. (1966), *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-92*. Londres, Routledge.

..... (1972), "The Economic History of Iran, 1800-1914, and Its Political Impact: an Overview". *Iranian Studies*, 5,2/3:58-78.

KINROSS, Patrick Balfour Baron. (2001), *Atatürk: The Rebirth of a Nation*. Londres, Phoenix.

KIŞLALI, Ahmet Taner. (1994), *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*. İstanbul, İmge.

KÖSEBALABAN, Hasan. (2008), "Torn Identities and Foreign Policy: The Case of Turkey and Japan". *Insight Turkey*, 10,1:15-30.

LANDAU, Jacob M. (1984), *Atatürk and the Modernization of Turkey*. Boulder, Brill.

LEGRAND, Catherine & LEGRAND, Jacques. (1999), *Shah-i Iran*, Minnetonka, Creative Publishing International.

MACKEY, Sandra & HARROP, Scott. (1996), *The Iranians: Persia, Islam and the Soul of a Nation*. Boston, Dutton.

MARIANO, Ricardo. (2011), "Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". *Civitas*, 11,2:238-258.

MO'IN, Mohammad. (1992), *An Intermediate Persian Dictionary: Six Volumes*. Teerā, Amir Kabir Publications.

PEIC, Goran & REITER, Dan. (2011), "Foreign-Imposed Regime Change, State Power and Civil War Onset, 1920-2004". *British Journal of Political Science*, 41,3:453-475.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (2000), "Secularização segundo Max Weber", in J. Souza (org.), *A atualidade de Max Weber*, Brasília, UnB.

SADR, Ehsanee Ian. (2013), *To Whisper in the King's Ear: Economists in Pahlavi and Islamic Iran*. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências Sociais e Comportamentais da Universidade de Maryland, College Park, datilo.

SHAW, Stanford J. & SHAW, Ezel Kural. (1977), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, v. 2: Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*. Cambridge, Cambridge University Press.

SHOJAEI, Seyedeh Nosrat; SAMSU, Ku Hasnita Ku; ASAYESEH, Hossien. (2010), "Women in Politics: A Case Study of Iran". *Journal of Politics and Law*, 3,2:257-268.

SIMSEK, Ayhan. Support for Muslim Brotherhood isolates Turkey. *Deutsche Welle*, 21/08/2013 – Disponível em: <<http://www.dw.com/en/support-for-muslim-brotherhood-isolates-turkey/a-17037906>>. Acesso em: 15/04 e 20/10 de 2016.

SMITH, Thomas. (2005), "Between Allah and Atatürk: Liberal Islam in Turkey". *The International Journal of Human Rights*, 9,3:307-325.

SPULER, Bertold. (2003). *Persian Historiography and Geography*. Tradução de M. Ismail Marcinkowski. Singapura, Pustaka Nasional Pte Ltd.

TAŞPINAR, Ömer. Turkey: The New Model? *Brookings*. 25 abril 2012. – Disponível em: <http://www.brookings.edu/research/papers/2012/04/24-turkey-new-model-taspinar>. Acesso em: 15/04 e 20/10 de 2016.

TEZCAN, Nuran. (1997), *Atatürk'ün yazdığı yurttaşlık bilgileri*. Istanbul, Yenigün Haber Ajansı.

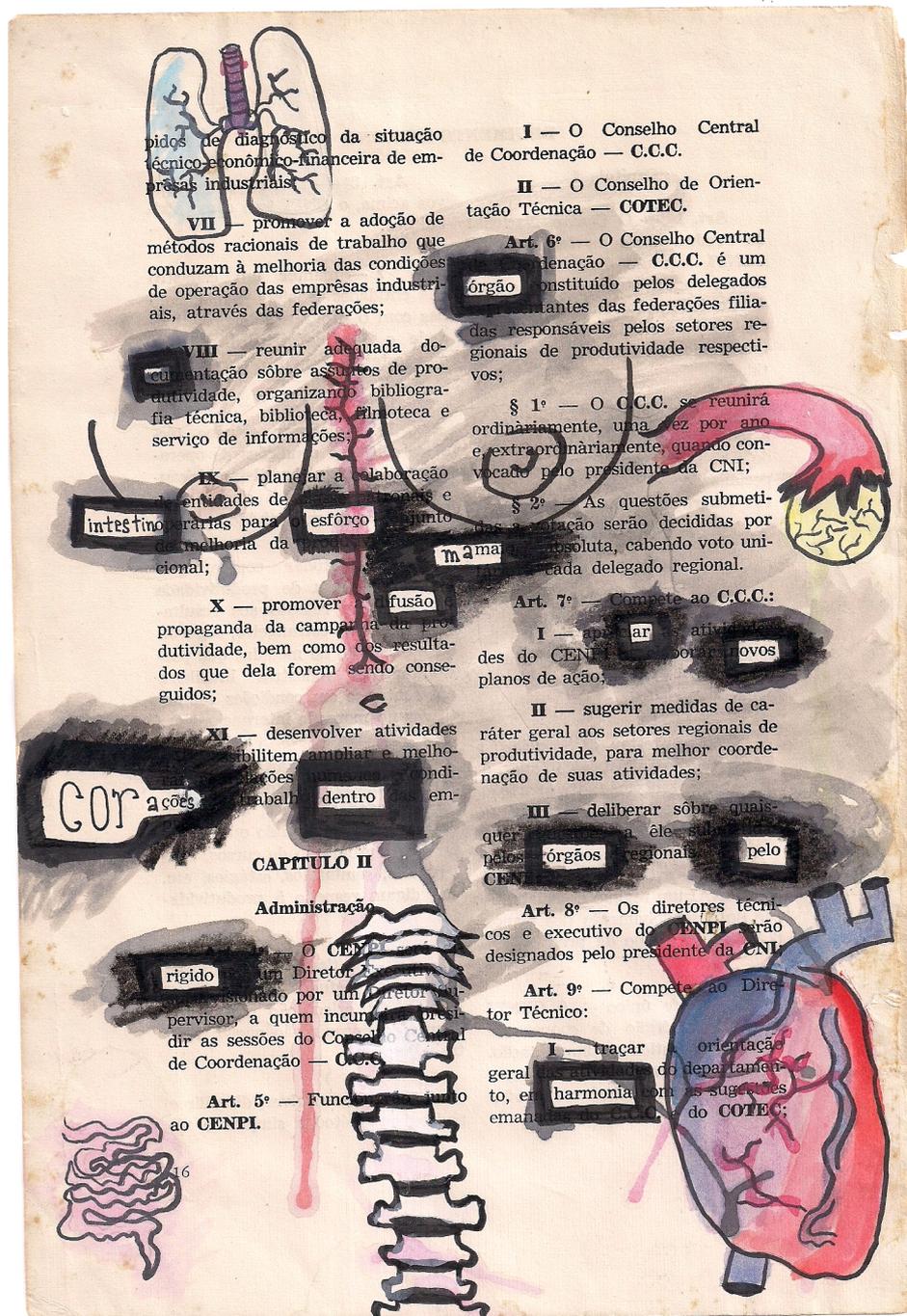
ULUSOY, Ali. (2007), "The Islamic Headscarf Problem before Secular Legal Systems: Factual and Legal Developments in Turkish, French and European Human Rights Laws". *European Journal of Migration and Law*, 9,4:419-433.

WORRINGER, Renée. (2004), "'Sick Man of Europe' or 'Japan of the near East'?: Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turk Eras". *International Journal of Middle East Studies*, 35,2:207-230.

ZAMAN, Muhammad Qasim. (2013) 'ulama', in G. Böwering (ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton, Princeton University Press.

ZEYDANLIOĞLU, Welat. (2008) "'The White Turkish Man's Burden': Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey", in G. Rings & A. Ife (eds.), *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.

ZÜRCHER, Erik. (2004), *Turkey: A Modern History*. New York, I.B. Tauris.



Recebido em: 21 de novembro de 2016.

Aprovado em: 05 de junho de 2017.