

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Bárbara Jardim Zietlow

**SENSIBILIDADES SECULARES E PRÁTICAS DE SUBJETIVAÇÃO
ESTÉTICO-MORAIS NA TURQUIA**

PORTO ALEGRE
2024/01

BÁRBARA JARDIM ZIETLOW

Sensibilidades seculares e práticas de subjetivação estético-morais na Turquia

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Dullo

PORTO ALEGRE
2024/01

CIP - Catalogação na Publicação

Zietlow, Bárbara
Sensibilidades seculares e práticas de subjetivação
estético-morais na Turquia / Bárbara Zietlow. -- 2024.
163 f.
Orientador: Eduardo Dullo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. secularismo. 2. laiklik. 3. materialidade. 4.
corpo secular. I. Dullo, Eduardo, orient. II. Título.

BÁRBARA JARDIM ZIETLOW

Sensibilidades seculares e práticas de subjetivação estético-morais na Turquia

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 28 de fevereiro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Dullo - Orientador
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Profa. Dra. Gisele Fonseca Chagas
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. Emerson Giumbelli
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Bruno Reinhardt
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

AGRADECIMENTO

Agradeço aos meus pais por todo apoio e amor que sempre me deram.

Agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a todo o seu corpo docente, pela educação pública e de qualidade.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de fomento que me foi concedida, sem a qual não poderia ter realizado esta pesquisa.

Agradeço profundamente ao meu orientador, Eduardo, pela atenção aos detalhes e pelo seu comprometimento com a boa antropologia.

Agradeço ao Lorean, por ter participado de todas as fases do meu mestrado, da seleção ao último momento de escrita. Obrigada pela paciência.

Say Istanbul and a seagull comes to mind

Half silver and half foam,

half fish and half bird.

Bedri Rahmi Eyübođlu

(traduzido por Talât Sait Halman)

As nossas raízes recuam das suas próprias flores

Cemal Süreya

(tradução minha)

RESUMO

Esta monografia busca entender o secularismo (*laiklik*), enquanto projeto e fenômeno, na República da Turquia. Desviando-se de uma análise institucional, a qual se dedicou a ampla bibliografia que se debruça sobre a vida social turca, tem como foco as relações entre corpos, coisas e imagens. A partir de campo etnográfico conduzido nas cidades de Istambul e Ancara junto a jovens autoidentificados como seculares, explora como uma sensibilidade secular específica é articulada e performada por meio de relações sensórias e objetais. A partir de tais afetações, observa como materialidades atuam não apenas como um mediador, mas agem como um ator social capaz de agenciar afetos, desejos, expectativas e condutas. Argumenta-se, contudo, que tal sensibilidade não é apartada de intervenções de um poder secular, enfeixado em um dispositivo disciplinar a que se denominou governamentalidade kemalista. Por fim, a partir da conceituação de secularismo como uma relação diferencial, observa como operam a coexistência e o conflito de sensibilidades estético-morais distintas no espaço público, compondo uma paisagem sensível por meio da qual é possível visualizar posições sociais complexas.

Palavras-chave: corpo secular; materialidade; secularismo; *laiklik*.

ABSTRACT

This thesis seeks to understand how secularism (*laiklik*), both as a project and as a phenomenon, is performed in the Republic of Turkey. Distancing from an institutional analysis, to which an extensive body of work focused on Turkish social life was dedicated to, it draws attention to the relationships between bodies, things and images. Based on an ethnographic fieldwork conducted in the cities of Istanbul and Ankara with young people self-identified as secular, it explores how a specific secular sensibility is articulated and performed through sensory and object relations. Based on such affectations, it observes how materialities act not only as a mediator, but as a social actor with agency over affections, desires, expectations and conducts. However, it is also argued that such sensibility is not separated from interventions by a secular power, articulated in a disciplinary power conceptualized as Kemalist governmentality. Finally, based on the understanding of secularism as a differential relationship, it observes how the coexistence and conflict of distinct moral-aesthetic sensibilities operates in the public space, forming a sensitive landscape through which it is possible to observe complex social positions.

Keywords: secular body; materiality; secularism; laiklik.

GUIA DE PRONÚNCIA DE PALAVRAS TURCAS

Optei por utilizar a grafia original de palavras que designam lugares (topônimos), nomes próprios (antropônimos) e nomes de comidas, salvo quando, no caso dos topônimos, há um equivalente comum e conhecidos: Istambul em vez de İstanbul, Ancara em vez de Ankara. Para trechos do Corão, utilizei o idioma árabe para nomes e passagens religiosas. Quanto àquelas palavras que designam ritos litúrgicos, optei por utilizá-las em turco. Essas escolhas visam respeitar o emprego idiomático nativo.

Quanto ao disposto na bibliografia consultada, todas as traduções do inglês e francês para o português foram feitas por mim. As traduções do turco para o inglês, quando feitas pelos autores utilizados como referência bibliográfica, foram sinalizadas.

Abaixo segue um guia de pronúncia dos grafemas que não têm correspondência no português brasileiro ou que dele diferem substancialmente. Para este guia, segui àquele formulado por Marco Syrayama de Pinto, tradutor brasileiro responsável por verter ao português duas obras turcas, *O livro de Dede Korkut* e *Paisagens Humanas do meu País* do poeta Nâzım Hikmet. Agradeço-o profundamente pelo seu trabalho.

â – pronuncia-se como um “ya” (cf. os nomes Nâzım).

i – como no português “igreja”.

ı - um “a” fechado do português, como no segundo “a” de “banana” ou como o “â” de “Tânia”.

ö – arredondado, como no alemão “hören”.

u – como no português “urano”.

ü – como em “tu” do francês ou “Müller” do alemão.

c – tem o valor de “dj”, como o em “j” em “jeans”.

ç – tch, como em “tchau”.

g – como no “g” de “garagem” (e não o de “gente”).

ğ – mudo; ou seja, prolonga o som da vogal anterior.

j – como em português “jeito”.

ş – como o “x” da palavra “xadrez”.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO . | 10 |
| I - Diálogos Sul-Sul em uma geopolítica (secular) do conhecimento. | 19 |
| II - Organização da monografia. | 24 |
| | |
| CAPÍTULO 01 - GOVERNAMENTALIDADE KEMALISTA | 27 |
| I - Governamentalidade. | 28 |
| 01.01. EM ARMAS. | 30 |
| 01.02. SECULARISMO E ISLÃ DE ESTADO. | 34 |
| 01.03. O ROMPIMENTO E A (RE)ESCRITA. | 40 |
| 1.3.1. A Purificação do código. | 41 |
| 1.3.2. Decodificar, ver, ouvir e corporificar o texto. | 43 |
| 01.04. CORPOREIDADES E VISIBILIDADES PÚBLICAS. | 50 |
| | |
| CAPÍTULO 02 - DUAS MESQUITAS. | 58 |
| 02.01. MATERIAL COMO MEDIADOR, MATERIAL COMO AGENTE. | 59 |
| 02.02. TEMPOS. | 64 |
| I - Conversões. | 64 |
| II - Estilo. | 67 |
| 02.03. ESPAÇOS. | 72 |
| | |
| CAPÍTULO 03 – RELAÇÃO DIACRÍTICA E AFETOS SECULARES. | 82 |
| 03.01. RELAÇÃO DIFERENCIAL. | 82 |
| 03.02. AFETOS SECULARES. | 88 |
| | |
| CAPÍTULO 04 – MATERIALIDADES SECULARES, CIDADANIA SENSÓRIA E SENSIBILIDADES MORAIS. | 97 |
| 04.01. IMAGENS. | 98 |
| 04.02. SENSÓRIO E CIDADANIA. | 103 |
| I - Cidadania. | 103 |
| II - Sensório. | 105 |
| 04.02.01. Materialidades seculares. | 110 |
| I - A República em monumentos. | 110 |
| 04.02.02. <i>Laiklik</i> em e através de espaços e ritos. | 119 |
| I - Dolmabahçe. | 120 |
| II - Ancara. | 125 |
| III - Em cima da colina, Anıtkabir: Túmulo memorial. | 131 |
| | |
| CONCLUSÃO. | 139 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS. | 146 |

INTRODUÇÃO

A minha graduação foi em Relações Internacionais. Dada essa formação, me interessava pesquisar, talvez com certo vício de origem, a autonarrativa e a construção de um imaginário denominados “identidade nacional” na Turquia. Eu abordei parte desse tema complexo e variado em meu trabalho de conclusão de curso, no qual estudei o processo sócio-histórico de como uma identidade turca fora não apenas imaginada, mas verdadeiramente implantada por meio de mecanismos legais. Neste processo, essa autonarrativa se deu em contraposição às chamadas “minorias étnicas”, que foram então assim nomeadas, numa alterização que envolveu, sobretudo, a criminalização de manifestações linguísticas e culturais de comunidades curdas. Dessa alterização, surgiu um conflito, inclusive armado e geopolítico. A sociedade turca e a academia de diversas áreas chamaram-no “questão curda” (ZADEH & KIRMANJ, 2017; GUNTER, 2016; VAN VEEN, YÜKSEL & TEKINEŞ, 2020).

Contudo, no curso daquela pesquisa, percebi a relevância de um outro tensionamento, um outro “grande problema nacional”, a chamada “questão religiosa”. Esta problematização das tradições islâmicas, que envolve todo um conjunto de práticas – afetivas, estéticas, morais – deu-se a partir da própria criação da República da Turquia enquanto Estado, após o colapso do Império Otomano no final da Primeira Guerra Mundial. No processo de formação do Estado nacional, as tradições islâmicas passaram a ser consideradas anti-modernas e um campo a ser separado da nova vida pública.

Conforme a historiografia oficial e a grande narrativa social secular retrata, a existência do país deve-se a um homem: Mustafa Kemal Atatürk. A sua figura pública foi construída como a de um “herói de mil faces”. Segundo essa narrativa, Atatürk foi o grande herói da guerra contra a ocupação estrangeira, o libertador nacional. Primeiro presidente da República, foi o criador de um país. Revolucionário, pensador e executor de uma série de reformas sociais, o criador de uma nação. A nova república foi, por ele, fundada com base em seis princípios gravados na Constituição: republicanismo (*cumhuriyetçilik*), populismo ou governo do povo (*halkçılık*), nacionalismo (*milliyetçilik*), estatismo (*devletçilik*), revolucionarismo (*inkılapçılık*) e secularismo (*laiklik*). Cada um desses princípios, chamados de “as Seis Flechas” (*Altı Ok*), possui uma trajetória legal e consequências sociais. A mim me interessava um deles, em especial: a *laiklik*.

A *laiklik* é o princípio fundacional, uma das bases do Kemalismo (*Kemalizm* ou *Atatürkçülük*), que uma parcela da sociedade turca considera que está ameaçado por Recep Tayyip Erdoğan, o chefe de governo há mais de 20 anos. Durante este período, Erdoğan fez uma série de alterações legais que alteraram a estrutura normativa kemalista. E, talvez o mais importante, o seu

governo é representativo e visto como um símbolo da longa ascensão política e econômica de setores da sociedade que reivindicavam uma identidade “islamista”, um processo iniciado nos anos 1980.

A partir da década de 1980, as condições econômicas e sociais do país estimularam a migração interna, de vilarejos da Anatólia para os centros urbanos. Essas mudanças estruturais foram contemporâneas de um movimento político mais amplo conhecido como *revivalismo islâmico*. O termo se refere não apenas às atividades de grupos políticos institucionalizados, mas também, e de uma forma mais abrangente, a um determinado *ethos* ou sensibilidade religiosa que se desenvolveu no seio das sociedades muçulmanas a partir da década de 1970 (MAHMOOD, 2006, p. 122). Estes grupos islamistas teceram novas redes de sociabilidade, circuitos econômicos e visualidades urbanas, tais como a construção de mesquitas e o aumento do número de mulheres usando véu na rua.

Diante deste cenário, passou a me interessar as tensões institucionais, e de que forma as alterações na esfera e no espaço público afetam a vida de mulheres muçulmanas. Hoje problematizo as minhas próprias inquietações, pois tomava como a alteridade a ser estudada o Outro religioso, afetado por mudanças institucionais intervenientes. Como argumentarei neste trabalho, o meu ponto de partida nesta pesquisa talvez tenha se dado a partir de uma lente e de uma sensibilidade nitidamente secular.

Quando cheguei em Istambul, para realizar a minha etnografia, fiquei profundamente comovida pelas mesquitas, pelas preces e pelas redes afetivas criadas pelas mulheres que as frequentam. A partir deste sentimento, passei a fazer pesquisa de campo na mesquita (Camii) Taksim, construída por Erdoğan em frente ao monumento de Atatürk, na famosa Praça Taksim, onde, anualmente, é homenageado o líder secular no aniversário da sua morte. Interessava-me entender de que forma esta mesquita estava criando novos significados em e para Taksim. Seria possível, a partir dos tensionamentos no espaço físico urbano, rastrear tensões mais amplas sobre ideias e ideais de nação?

Contudo, apesar das minhas pré-concepções sobre o que iria encontrar em campo e da minha afetação, dentro e diante da mesquita, não pude ignorar o meu primeiro e grande estranhamento ao entrar no país – a onipresença de Atatürk. A imagem de Mustafa Kemal não estava apenas representada em monumentos e lugares de Estado, como pensava, mas, realmente, por toda parte. Em fotografias e pôsteres afixados no comércio local, de peixarias a lojas de departamentos, de livrarias e sebos a restaurantes, dos mais elegantes aos que apenas vendem *donner kebab* aos

turistas e transeuntes. Eu via o seu rosto em camisetas e broches, usados por crianças e gente de toda idade. Nos inúmeros sebos e galerias da cidade, que vendem antiguidades e bugigangas, se pode comprar livros de e sobre Atatürk, cartões postais, estatuetas e lembrancinhas do líder fundacional do Estado turco. Esta miríade de imagens o representavam em suas diferentes facetas: o herói militar, paramentado; o estadista, declamando o seu discurso (*Nutuk*); o elegante *bon-vivant*, de gravata-borboleta, atando laços com a Europa entre taças de champagne; o professor, ensinando um grupo de alunos. Esta onipresença fez com que eu percebesse o “secular” não apenas como um secularismo de Estado, mas uma ativa postura de vida, como algo que era defendido visceralmente, performado diariamente e manifestado em objetos e espaços.

Eram relações muito diferentes daquelas que experienciava no Brasil, em que o secular parecia ganhar vida como uma posição social apenas dentro de algumas arenas – a política, eleitoral e judiciária. Essa dimensão afetiva passou a me interessar, pois a via como uma lacuna nos trabalhos da área. Pesquisando, encontrei apenas um livro que fala desde esta perspectiva e, a partir dela (SCHEER, FADIL & JOHANSEN, 2019), tenta responder à instigante pergunta de Hirschkind (2017). Existe um corpo secular? Na Turquia parece que sim.

Esta investigação, portanto, se insere nos debates desenvolvidos pela Antropologia do Secularismo, campo debruçado sobre as manifestações do secular. Segundo Cannell (2010), a constituição do fenômeno do secular enquanto um objeto de pesquisa nas Ciências Sociais remonta ao próprio surgimento da disciplina. Assim, as teorias clássicas sobre a secularização derivam de um esforço analítico dos autores fundacionais da sociologia, Durkheim (2001 [1912]) e Weber (1982), bem como de suas interpretações por acadêmicos como Berger (1985) e Luckmann (2022 [1967]).

Organizado a partir dos anos 1970, os estudos críticos da religião e do secularismo (DULLO, 2012, 2015; REINHARDT, 2020) tecem novas teias analíticas, problematizando o surgimento da própria categoria de religião e como o secularismo atua como uma doutrina. Segundo Talal Asad (1993), a ideia de que há algo em essência trans-histórico e transcultural denominado religião é, em si, um processo histórico e culturalmente situado, legado da história ocidental pós-Reforma Protestante. É desse processo que emerge o secularismo enquanto uma ideologia política cuja premissa reside na crença de que é possível e salutar a separação entre esfera secular e esfera religiosa. Além disso, a distinção religioso-secular acompanha uma série de outras distinções na modernidade ocidental: entre público e privado, religião e política, igreja e estado (ASAD, 2003, p. 183). Conforme o autor, essa distinção opera discursivamente para legitimar certas práticas e deslegitimar outras (ASAD, 2003, pp. 245–8).

Neste quadro teórico, Talal Asad faz uma distinção entre secularização, secularismo e secular. Para o autor, a secularização é não apenas um processo histórico, mas também um projeto sociopolítico inacabado. O secularismo, por seu turno, é a doutrina política que se opõe à religião e que sustenta o mundo secular. O secular, por fim, seria uma categoria epistêmica propriamente moderna, que se articulou historicamente no Ocidente. Para esta episteme, a constituição daquilo que é entendido como uma realidade natural é aquilo que permanece quando o religioso é retirado ou desaparece (CASANOVA, 2011, p. 55; DULLO, 2023, p. 95).

Dullo (2023) esquematiza a relação entre os três conceitos da seguinte forma: “secularização indica um processo histórico e um projeto político (além de um conjunto de teses acadêmicas) que é sustentado por uma doutrina política, nomeada de secularismo, em um horizonte epistêmico chamado de secular”. Assim, de acordo com o autor, referir-se ao secular é “falar de uma episteme que emergiu historicamente no Ocidente moderno e liberal no qual a constituição daquilo que é entendido como da ordem do natural, do racional e do realmente existente se fez pela separação da “religião” (que, por sua vez, foi transformada e re-produzida).” (DULLO, 2023, p. 95). Isso é o que leva Asad a afirmar que o secularismo é primariamente o poder de controlar e, em última instância, definir o que é religião.

Na esteira de Asad, Agrama (2012) define secularismo como uma doutrina política própria do Estado moderno. O secular, por seu turno, é o domínio historicamente constituído e um conjunto de comportamentos, sensibilidades e modalidades de conhecimento. Ao olhar para essa relação, o autor conclui que há uma profunda dependência entre os dois, de forma que as suas naturezas são mutuamente constituídas.

Agrama, em sua etnografia sobre as práticas legais no Egito, afirma que o que caracteriza o secularismo não é a separação entre religião e política, nem um controle estatal do campo religioso, mas uma constante problematização e questionamento da religião e da política (AGRAMA, 2012, p.30). Para o autor, o secularismo seria uma série de processos e estruturas de poder na qual a questão de onde estão os limites entre religião e política é continuamente invocada. Isto porque o secular é um poder de problematização da religião, cuja definição é um ato de poder (ASAD, 2001, p.220).

Segundo Agrama, contudo, este poder é sempre dinâmico e precário, visto que a particularidade do secularismo assenta-se não apenas na normatividade de suas categorias, mas nas indeterminações que ele provoca. Esta constante delimitação requer aquilo que o autor denomina *saliência distintiva* (AGRAMA, 2012). Através deste conceito, o autor explica como o poder secular é um poder questionador, um poder que continuamente desestabiliza as formas que ele

engendra (AGRAMA, 2012; HIRSCHKIND In. REINHARDT, B. et al. , 2021, p.196). Assim, o processo pelo qual a doutrina secular é implantada gera, incessantemente, a própria questão que a doutrina busca responder: onde traçar os limites entre religião e política.

Esta problematização da religião, com o seu avanço para cada vez mais domínios da vida, aumenta o poder interventivo do Estado. Esse poder interventivo, ao se expandir, sustenta ou desestabiliza sensibilidades, comportamentos e regimes viscerais do secular, o qual ele constitui e do qual depende (AGRAMA, 2012, p.2). Para Agrama, essas ponderações já estavam nos trabalhos de Asad, quando o autor se questiona como conceitos, sensibilidades e práticas atuam para construir ou minar o secularismo como um arranjo político moderno. Como argumentarei ao longo desta monografia, no caso turco, esta articulação entre o secularismo e o secular é constantemente posta em movimento, mediada e agenciada por materialidades e visualidades. Para tanto, é importante primeiro explicar, sociologicamente, um pouco sobre como e qual modelo de secularismo operou na Turquia.

Muito embora cada país e realidade social tenha articulado a sua experiência particular do fenômeno do secularismo, em termos sociológicos é possível delimitar dois grandes modelos de Estado secular nos países do Norte Global. Primeiramente, o modelo anglo-saxão – representado pelos EUA, como bem como Reino Unido, Canadá e norte da Europa – e o modelo de *laïcité* francesa, emulado por países como a União Soviética e Turquia (CADY; HURD, 2010, p.29).

Segundo Baubérot (2010), foi no bojo da Revolução Francesa que a ideia de laicidade emergiu como uma forma de emancipação de qualquer religião ou princípios religiosos. Esta procura por independência, segundo o autor, deve-se à tentativa de mitigar aquilo que era visto como uma autocracia da Igreja Católica, instituição que, historicamente, gozava de influência explícita na arena sociopolítica. Neste contexto, tornou-se um projeto intencional dos revolucionários republicanos o de traçar uma distinção entre religião e esfera política. O processo de implementação de uma sociedade civil laica, com uma privatização do campo religioso, foi positivada na lei fundamental da República em 1905. Este dispositivo jurídico decretou oficialmente a separação do Estado de assuntos religiosos. Ao tornar-se, a partir de então, um instrumento constitucional, a laicidade irradiou não apenas pela esfera política, mas também se difundiu pela educação e por outros campos socioeconômicos. (BAUBÉROT, 2010).

Fora do espaço europeu, o modelo de *laïcité* francesa foi, também, difundido pelo projeto colonial, não apenas pelo colonialismo *de facto* mas também pelo colonialismo intelectual. Nos seus estudos comparativos sobre o secularismo, Ahmet Kuru (2007), por exemplo, aproxima o secularismo da França e da Turquia, descrevendo os dois como “secularismo assertivo”, o que

significa que estes Estados seculares desempenham um papel ativo que “exclui a religião na esfera pública” (KURU, 2007, p.571). Este modelo contrastaria com o do mundo anglo-saxão, onde existe um “secularismo passivo”, no qual o Estado desempenha um papel não interveniente em relação ao religioso na esfera pública.

Segundo Asad, a herança do colonialismo e da sobreposição das histórias europeias e não-europeias tiveram profundas consequências nos modos como “a doutrina do secularismo foi concebida e implementada no restante do mundo em modernização” (ASAD, 2003, p. 25). A partir desta perspectiva crítica, o secularismo e as formações do secular são vistos como parte do regime civilizacional instituído pelo poder colonial ocidental. Contudo, segundo Talal Asad, as formações do secular, apesar de intimamente interconectadas com as imposições hegemônicas da modernidade ocidental e do colonialismo, seguem trajetórias históricas e genealogias religiosas distintas (ASAD, 2003). A partir destas provocações, é preciso, portanto, compreender as maneiras através das quais o secularismo é “semanticamente adotado, politicamente reinventado, coletivamente imaginado e legalmente institucionalizado” (tradução minha, GÖLE, 2015, p.58)¹.

Desta forma, na tentativa de compreender comparativamente como a laicidade foi implementada na realidade turca, torna-se necessário compreender como a distinção entre religioso-secular operava como uma distinção entre o público e o privado. Assim, em um primeiro momento, esta pesquisa buscou explorar os distintos entendimentos e conformações do que seria um domínio do “público” criado pelo poder secular, as formas pelas quais a laicidade conformou o espaço público na Turquia, bem como através de que formas ela é rearticulada e tensionada. Para tanto, precisei esboçar como o modelo de laicidade foi incorporado na política estatal do país por meio da *laiklik*.

Cabe esclarecer que, nesta monografia, evitarei o uso da noção de esfera pública como discutido no pensamento habermasiano. Explorarei aqui a ideia de espaço público como paisagem social. O espaço do público é, portanto, o espaço onde atuam, aparecem e desaparecem corpos e coisas. O que será operado como problema de pesquisa, desta perspectiva, são as ações intervenientes do Estado e os mecanismos de poder por meios dos quais o projeto secular modernizador atuou na visibilidade pública, ou seja, na paisagem social. É nesse *locus* que desejo explorar as relações afetivas, éticas e estéticas que se dão através e com materialidades e visualidades.

¹ Nesta monografia, todas as traduções do inglês e francês para o português foram feitas pela autora. As traduções do turco para o inglês, quando feitas pelos autores utilizados como referência bibliográfica, serão sinalizadas.

Como argumentarei, o governo da imaginação espacial e da presença visível é hegemonicamente um mecanismo do poder secular. Na Turquia, o poder de dizer o que pode ser visto, como pode ser visto, é historicamente uma manifestação do poder secular, que traça justamente a linha entre o público e o privado. É também por meio destas relações materiais e regimes de visualidade que um corpo secular se configura e, assim, uma sensibilidade laica, nos marcos da *laiklik*, é configurada, sentida e performada.

A formulação desta definição de público começou a ser pensada a partir de um estranhamento. Quando cheguei em Istambul, o que se tornou motivo de inquietação foi a presença quase onipresente da figura de Kemal Atatürk, o líder da guerra de desocupação pós-Primeira Guerra Mundial que levou à criação do Estado-nação como ele é configurado hoje – moderno e secular. O seu rosto ossudo e seus olhos profundamente azuis estavam em todos os lugares. Em grandes flâmulas que pendiam de cordas suspensas no meio da rua – o que me lembrava das prosaicas bandeirinhas de São João –, em quadrinhos afixados nas paredes de restaurantes, em cartões postais e em quebra cabeças vendidos em lojas de brinquedos.

Tornou-se premente, então, tentar entender por que figura estava lá, marcando o espaço público com a sua presença, bem como qual era a relação de afetação que as pessoas estabeleciam com ela. Como as pessoas percebiam essa imagem quando a viam? O que elas sentiam? Qual era o registro visceral configurado pelas reações emotivas despertadas por este material? Como ela mediava ou conformava uma sensibilidade?

A partir deste meu estranhamento, a questão que passou a nortear a minha estada em campo passou, então, a ser profundamente animada pela pergunta de Hirschkind (2017) de se haveria uma configuração particular do sensório humano – de sensibilidades, afetos, disposições encorporadas – específica aos sujeitos seculares (HIRSCHKIND, 2017, p.175). Se sim, como ela conforma aquilo que chamamos de “sociedade secular”? Como as sensibilidades e modos viscerais de julgamento sobre assuntos seculares são cultivados? (HIRSCHKIND, 2017, 177). Existe, afinal, um corpo secular que reage, sente, performa ideais de secularidade? Como objetivo de pesquisa formulei que tentaria: (a) Em perspectiva histórica, identificar as práticas prescritas pelos aparelhos de Estado como afirmadoras do corpo secular. b) Como marcos de cidadania, mediados por uma disciplina do corpo público, implicam em uma educação em afetos, sensibilidades e condutas.

Estas perguntas distanciavam-me do desenho original desta pesquisa, que era sobre as tensões sentidas por estudantes religiosas que frequentavam a Universidade de Istambul, um espaço onde o uso do véu havia sido recentemente permitido depois de décadas de proibição. Antes de ir a campo, o meu principal objetivo era tentar compreender como as mudanças na esfera pública do país

afetavam as sensibilidades, afetos e disposições corporificadas de estudantes piedosas. Para tanto, tinha estabelecido como objetivo de pesquisa descrever e caracterizar quais as técnicas desenvolvidas para cultivar um sensório devoto, isto é, as aptidões corporificadas e afetos necessários para alcançar uma vida virtuosa, assim como as formas coletivas e individuais de disciplina, conceitos de *self* e corpo por elas informados.

O estranhamento que senti em campo me fez pensar sobre a minha dimensão enquanto pesquisadora. Quais teriam sido os motivos pelos quais o estudo de afetos, corporeidades e visualidades seculares não teria sido uma questão de pesquisa desde o início? Por que, antes de chegar no campo físico, o meu campo imaginativo e bibliográfico tinha sido dedicado a estudar os modos pelos quais estudantes religiosas interagiam com o espaço público, e não como pessoas seculares fariam o mesmo?

Creio que essa impensabilidade possa, talvez, não ser apenas individual, mas inserida em um contexto mais amplo de como o ponto de vista secular tende a colocar no lugar do Outro o piedoso, não o secular. Apesar de o campo analítico do secular enquanto fenômeno social ter se constituído, justamente, como um *locus* de pesquisa desde os pioneiros trabalhos de Asad e, com mais intensidade a partir dos anos 2000 (CANNELL, 2010), alguns acadêmicos vêm apontando que uma maior atenção deveria ser dedicada aos efeitos do secular na formação e desenvolvimento da antropologia e nos próprios antropólogos.

Parte dos teóricos do campo apontam que, se a antropologia, nas décadas de 1970 e 1980, atentou para os modos como o capitalismo e o colonialismo moldaram o nascimento e o desenvolvimento da disciplina, houve uma lacuna deixada em branco pela virada reflexiva (FURANI & ROBBINS, 2021, p.1). Segundo Furani & Robbins, a mesma autocrítica dedicada a analisar a condição capitalista e colonial atuante nos modos pelos quais a antropologia se constituiu enquanto disciplina bem como os seus objetos de pesquisa não se vê presente no estudo da sua condição secular (*idem*, 2021, p.2). Por *condição secular* da antropologia, Furani e Robbins referem-se ao enquadramento imanente (DULLO, 2021) que influencia os modos de vida que a disciplina permite ou não que seja seu objeto de sua racionalização e ponderação. Este apelo para examinar os fundamentos seculares da antropologia permite questionar as maneiras pelas quais “o mundo secular” condiciona o trabalho da compreensão antropológica.

Para Dullo, a condição secular é, além de uma dimensão pessoal dos antropólogos, um dos fundamentos da própria disciplina, sendo esta parte do desenvolvimento de um mundo secular (DULLO, 2021, p.534). Segundo o autor, a secularidade tácita embutida no discurso antropológico produziria e seria reproduzida por um estilo de raciocínio e uma rede de conceitos que estruturam a

sua produção de conhecimento. Desta forma, segundo o autor, se aceitarmos que os antropólogos inventam uma cultura para os seus sujeitos, nos termos de Roy Wagner (1981), e que traduzem essas experiências em seus próprios conceitos e linguagens, eles também inventam uma cultura ou uma análise social a partir da sua própria perspectiva secular (DULLO, 2021, p. 547).

O esforços para entender o que significa ser epistemologicamente secular leva a considerar por que há a exclusão de outros escritos que não são seculares na produção de etnografias (MITTERMEIR, 2021), os seus impactos na teoria antropológica (ROBBINS, 2020) e as ocultações que derivam da formação secular na vida dos antropólogos (FURANI, 2019). Mais do que ser etnógrafos do secular, devemos compreender os modos pelos quais os poderes condicionantes infiltraram-se na formação dos antropólogos como uma lente intelectual e conforma aquilo que problematizamos. Furani e Robbins instigam a pensar como o secular governa nossas esperanças e ansiedades, nossas percepções sobre o que constitui o normativo e o que constitui o excepcional, tensões que assumimos em vez de investigar.

À luz destas reflexões sobre a condição secular do conhecimento antropológico, volto às minhas inquietações de pesquisa. Assim, pergunto: Por que ainda parece estranho falar, academicamente, em um corpo secular? Ou, como proponho nesta monografia, falar de uma sensibilidade – corpórea, sensória, afetiva, visceral e ética – secular.

No campo da antropologia da religião, a dimensão afetiva é largamente explorada, sendo a corporeidade tomada como uma objeto de escrutínio quando das experiências religiosas. Em um texto clássico, Csordas (1994) afirma que a constituição de uma subjetividade religiosa é condicionada não apenas por um engajamento consciente e explícito com uma tradição discursiva, mas por uma educação em afeto, sensibilidade e conduta. Desta forma, a relação do sujeito muçulmano com o Islã, pois, seria mediada por uma série de vínculos viscerais, operações corpóreas que são in/conscientemente performadas (ASAD, 1986; RAMBERG, 2019). Contudo, por que a dimensão perceptiva, sensória, aparentemente distanciada de um tropo racional, é explorada apenas por uma antropologia da religião, mas ausente nos estudos dedicados ao secular como fenômeno social?

Para Dağtaş (2016), o secularismo em contextos muçulmanos é frequentemente abordado através das suas manifestações institucionais, ideológicas e coercitivas. Quer porque esteja enraizado na história da Europa moderna, quer porque é imposto aos cidadãos muçulmanos pelas elites ocidentalizantes de seus países, o secularismo aparece principalmente como externo, se não uma oposição direta, para a vida de homens e mulheres muçulmanos. Esta externalização está frequentemente associada a perspectivas que imaginam o secularismo como desprovido de afetos e

sensibilidades, registros viscerais de subjetividade e intersubjetividade. Embora seja comum marcar os sujeitos piedosos como sujeitos viscerais, a dimensão das paixões e apegos que ligam os sujeitos a uma cosmovisão secular permanece não examinada (DAĞTAŞ, 2016, p.28). Esta monografia pretende responder a algumas destas perguntas e preencher estas lacunas.

I - Diálogos Sul-Sul em uma geopolítica (secular) do conhecimento.

No desenrolar desta pesquisa, este enquadramento imanente dado pela condição secular pareceu conformar, inclusive, quais as interpelações que me foram feitas antes da minha viagem. Quando, ainda na fase de projeto, expunha o tema de minha pesquisa, eu era chamada à atenção para uma série de marcadores de diferença que, segundo os ouvintes, estariam em jogo nas relações de alteridade a serem vivenciadas em campo. Em um primeiro momento, as perguntas giravam em torno de por que a realidade social turca tinha surgido como um tópico de interesse, se eu tinha algum vínculo de parentesco com algum turco ou se eu ao menos seria de uma família muçulmana. Ato contínuo, eu era questionada sobre o que significaria ser uma mulher branca, de formação católica, pesquisando em um país muçulmano.

Foi com estes questionamentos que fui à campo, buscando estar atenta e situar-me, problematizando como um imaginário orientalista estaria ou não informando a minha pesquisa. Portanto, deveria prestar atenção como o Orientalismo, enquanto um regime discursivo sobre a maneira pelas quais ocidentais representam o Oriente e o Islã como um objeto de investigação, poderia conformar o meu olhar. Formulador do conceito, Said chama atenção a um universo textual – literatura, produção científica e relatos de viajantes – que engendra uma distinção geográfica no campo do imaginário entre o Ocidente e o Oriente. O trabalho de Said sobre como textos orientalistas criam uma unidade racial, cultural, política e geográfica do Oriente também levanta questões sobre como se dão a representação da cultura e a constituição discursiva da alteridade. Said enfatiza como o Orientalismo é um aparato de poder imbricado na produção e disseminação de um conhecimento acadêmico, de forma que há um nexo de poder-conhecimento na representação do Oriente.

Em sua crítica ao trabalho de Said, Young e Yeğenoğlu problematizam sobre a forma pela qual, em sua conceituação de Orientalismo, Said apresenta o colonialismo como um fenômeno global e trans-histórico (YOUNG, 1995, p.5; YEĞENOĞLU, 2005, p.30). Os autores colocam que a definição unitária de colonialismo implica que o seu discurso operou identicamente em todo o espaço colonizado. A conceituação de Orientalismo, segundo Yeğenoğlu, apesar de aludir,

tampouco aborda com profundidade como o discurso orientalista atuaria internamente, entre grupos sociais distintos, de uma sociedade majoritariamente muçulmana. Além disso, ela não examina como o discurso orientalista operaria em relações Sul-Sul, ou seja, em que não há uma hierarquia direta entre colonizado e colonizador (YEĞENOĞLU, 2005, p.19).

O que desejo pontuar é que, como a minha experiência em campo demonstrou, assumir determinadas dicotomias em que as relações de alteridade se dão é ignorar como há diversas montagens de alterização, em que categorias como “Ocidental” e “Oriental”, secular e religioso são configuradas, possuem determinado significado, ganham menor ou maior sobressaliência, a depender das realidades sociais locais.

Em campo, eu fui confrontada com uma distinção do que era Ocidental e Oriental diversa daquela que eu imaginava ou que fazia sentido a partir de uma experiência brasileira. Lidar com o religioso, na Turquia, não era uma relação entre aquilo que eu entendia como Ocidental – em um tropo em que eu me imaginava localizada ou que as leituras teóricas me faziam acreditar que eu estava localizada – perante uma alteridade radical, com a qual a relação eu deveria problematizar como sendo marcada pelo Orientalismo ou não.

Categorias que tinham sido elencadas como marcadores da diferença no Brasil não eram as relações de alteridade que de fato estavam sendo operadas em campo. Nele, essa passou a ser a minha principal interpelação: o fato de eu ser de uma nacionalidade distante e ter me deslocado vinte e uma horas de avião para morar três meses naquele país. O que tive que lidar, então, foi com as fantasias dos outros quanto aquilo que seria ser brasileira, ou seja, o quanto eu me distanciava de um sujeito Ocidental e me aproximava ou não de um sujeito exotizado.

Isto ficou evidente na primeira conversa que tive com uma das minhas interlocutoras, quando Leyla – uma jovem universitária, secular, de pele branca e que compartilha da auto representação de alguns setores sociais que veem a Turquia como um país europeu – ficou surpresa pelo fato de eu ser brasileira. *Brazilian? But you are so white!* Na mesma conversa, Yavuz, um dos meus outros interlocutores, tentou mostrar conhecimento perante os seus colegas e afirmou categoricamente que no Brasil haveria pirâmides incas em meio a mata fechada; ele demonstrava também uma ternura ao falar dos jogadores brasileiros que atuavam em seu time de futebol, falando que eles eram muito bons e bastante alegres. Esses eram os únicos brasileiros que eles conheciam além de Bolsonaro, o presidente à época, que eles viam no noticiário como uma bizarrice dos trópicos.

O que eu me deparei foi justamente uma relação social nos termos ênicos, em que a separação entre Ocidental e Oriental era dada de forma nativa, havendo também uma gradação entre mais ou menos ocidental. Eu fui posicionada pelos meus interlocutores, no sentido de colocada em

uma posição, dentro deste jogo relacional, em algum ponto desta gradação. Por afastamento diferencial, fui, também, posicionada em um lugar de homologia, em que o lugar que eu ocupava era dentro de um esquema dado socialmente naquela realidade.

Apesar de eu ser uma brasileira (ou seja, não *tão* ocidental assim) surpreendentemente branca (ou seja, *um pouco mais* ocidental), eu não usava véu. Logo, eu não parecia ser oriental. Portanto, eu não era religiosa. Nessa cadeia de relações, o Islã religioso e Oriental eram identificados com valores árabes, distinto da secularidade ocidental e do Islã de Estado. Um de meus interlocutores, Zeren, expressou-me isso com uma clara raiva nos olhos e no seu tom de voz, ao mesmo tempo que com uma ansiedade para me alertar sobre o que estava acontecendo: *You must understand, these arabic values, these religious people, are destroying our country.*

Por eu não ser tomada como árabe, eu fui colocada em uma posição de homologia aos meus interlocutores, a despeito dos estranhamentos e perturbações que causei naquilo que era esperado que fosse uma brasileira. O fato de eu ser ou não religiosa não era questionado, a minha secularidade era presumida. Em campo, por uma distância diferencial, eu era aproximada da categoria êmica de secular. E era com esta linguagem e a partir desta leitura de mim que eles se comunicavam comigo. Ela se manifestava nos afetos de repulsa, ódio e revolta que eles demonstravam em relação às mudanças na visualidade pública, na presença física de sujeitos e materialidades religiosas. Todos esses sentimentos eram expressados livremente, e de mim era pedida uma concordância.

Às vezes eles apareciam por uma aproximação entre as situações políticas do país, por mais que eles me dissessem que o que acontecia no Brasil era muito mais estrambólico. Quando viajei, Bolsonaro era presidente e estávamos em ano de eleição. Acompanhei o resultado na Turquia. Quando Zeren me encontrou, ele efusivamente me parabenizou dizendo: *Congratulations for getting rid of your religious lunatic! You must be so happy! I hope that we have the same fate.*

Em campo, a relação de alteridade não era de uma secularidade católica (GIUMBELLI, 2008; DULLO, 2013) frente uma religiosidade muçulmana imaginada, por mim, à imagem do que era uma religiosidade muçulmana no Brasil. Era uma relação entre secularidades, entre a brasileira e a turca. O nosso afastamento diferencial dava-se justamente nos modos distintos pelos quais aquelas secularidades estavam sendo performadas. O que se tornou evidente, portanto, foi que o que estava como uma comparação explícita eram os nossos entendimentos de secularidade.

O que eu busco dizer é que a divisão entre aquilo que é visto como secular e religioso, Oriental e Ocidental, menos ou mais Ocidental, são distinções situadas e específicas e devem ser percebidas como tais. Ademais, o que as minhas experiências de campo mostram é como uma

geopolítica do conhecimento atua também nos nossos entendimentos de qual seriam as posições que ocupamos, ou ainda, quais são as posições que estão em jogo em determinada situação social. Desta forma, assumir determinados marcadores como sendo nossos *a priori* talvez reflita as fantasias que temos de si e aquelas que temos dos outros, fantasias que são constituídas e constituintes dos modos pelo qual o colonialismo intelectual agiu nos nossos contextos específicos.

Acredito que esses questionamentos nos permitem refletir sobre algumas questões acerca da representação, no sentido de encenação e autoinscrição reflexionada, em contextos de pesquisa Sul-Sul. Creio que é possível investigar, a partir dessa posicionalidade, as maneiras pelas quais operam outros arranjos de alteridade e imaginário, de forma a inserir a corporalidade em uma geopolítica de representação. Proponho esse debate a partir das reflexões de Spivak, que tensiona o termo *Vertretung*, representação no contexto político, vis-à-vis o conceito de *Darstellung*, o conceito filosófico da representação como encenação ou “de significação, que se relaciona com o sujeito dividido de uma forma indireta” (SPIVAK, 2018, p.52). Para a autora, a prática-teórica radical deve estar atenta a esse duplo sentido da categoria de representação, de forma a observar como a encenação do mundo em representação (*Darstellung*) dissimula a escolha e a necessidade de agentes do poder (*Vertretung*) (SPIVAK, 2018, p.54).

Ao refletir sobre a figura do intelectual do Norte Global, Spivak aponta a contradição não reconhecida de uma produção acadêmica que valoriza a experiência concreta do oprimido ao mesmo tempo que se mostra acrítica quanto ao seu papel histórico diante da divisão internacional do trabalho (SPIVAK, 2018, p.38). Para a autora, a relação entre a exploração econômica no capitalismo global e a dominação geopolítica dos Estados-nação é tão estruturante das condições de classe em que os sujeitos se inserem que uma teoria dos interesses e dos desejos pós-estruturalista sem uma teoria das ideologias acaba por apenas reafirmar um sujeito individual totalizador e, portanto, hegemônico (SPIVAK, 2018, p.54).

Ao atentar para a importância de uma teoria sobre a constituição ideológica do sujeito no contexto das formações estatais e dos sistemas de economia política, Spivak argumenta que é apenas na fragmentação do sujeito – dividido, deslocado cujas partes não são contínuas nem coerentes — é que os subalternizados podem se deslocar da posição do Outro e afirmarem-se como sujeitos heterogêneos.

Por fora (mas não exatamente por completo) do circuito da divisão internacional do trabalho, há pessoas cuja consciência não podemos compreender se nos isolarmos em nossa benevolência ao construir um Outro homogêneo se referindo apenas ao nosso próprio lugar no espaço do Mesmo e do Eu (*self*). [...] Confrontá-los não é representá-los (*vertreten*), mas aprender a representar (*darstellen*) a nós mesmos (SPIVAK, 2018, p.90).

Se, para aprendermos a encenar a nós mesmos, Spivak aponta para a importância de refletirmos (e assumirmos metodologicamente) a nossa posicionalidade como sujeitos investigadores em países da periferia, a autora reitera que essas posições se dão *nos marcos* da divisão internacional do trabalho. O que argumento a partir dela é que reconhecer o sujeito subalternizado como sujeito ativo, heterogêneo, passa pelos diálogos epistêmicos Sul-Sul.

Retirar a produção teórico-prática da articulação centro-periferia é, justamente, pulverizar essa imagem do subalterno verdadeiro e diferencial. Comparar os diversos processos de modernização fora do espaço europeu, atentando para as diversas montagens específicas que o colonialismo compôs entre diferentes vidas sociais do Sul Global, é descentralizar essa relação que necessariamente o Sujeito-Europa coloca como referencial, de forma a não reinsere a periferia como um Outro de um primeiro mundo que, benevolmente, o apropria como significante homogêneo. Levar a sério a heterogeneidade dos sujeitos subalternizados por um Sujeito Europa é reconhecer o potencial que advém da produção de epistemes outras, de um encontro entre.

As proposições de Spivak me levam a pensar sobre o que significa o estudo de países secularizados feito por antropólogos que partem de experiências distintas, mas também localizados em países periféricos. Acredito que estas montagens permitem comparações laterais, que respondem a instigação de Mahmood de que o secularismo *can be other-wise* a partir de suas próprias experiências nativas (MAHMOOD, 2010).

Utilizo aqui a noção de comparação lateral como desenvolvida por Candea (2016), que a distingue daquilo que denomina comparação frontal. O autor coloca comparação frontal como aquela que se dá entre o mundo social e cultural do antropólogo ocidental (normalmente europeu) e qualquer mundo social construído teoricamente como diferença. A comparação lateral, por seu turno, é uma comparação entre estes colocados como diferença, por estes ditos como Outros. Segundo Dullo (2019), a comparação lateral é uma posição teórica e metodológica presente nas reflexões sobre modernidades não-euroamericana, processos de secularização e contextos pós-coloniais (CANDEA, 2016; DULLO, 2019).

Esta comparação também permite a atenção a um tropos de reconhecimento de um lugar de seculares liberais que é partilhado por determinados estratos sociais, por mais que eles, em verdade, sejam montados em contextos e em termos específicos. É essa comparação lateral que permite que pontos de contato e afastamento entre sujeitos seculares em países periféricos emergem como uma problemática de pesquisa. Essa reflexividade passa, como aponta Furani (2019), por um reconhecimento de uma ontologia secular na antropologia e das percepções das diversas trajetórias

e desdobramentos históricos dos encontros coloniais e das tecnologias seculares de governo (ASAD, 1973; 2003).

II - Organização da monografia.

Para tentar responder a algumas dessas questões, esta monografia foi organizada em quatro capítulos. Nela, traço a própria trajetória de pesquisa. Com ela, pretendo demonstrar como as experiências do secular são mutáveis e relacionais. Assim, exploro como o religioso e o secular são dimensões interdependentes e necessariamente vinculados em sua mútua transformação.

No primeiro capítulo, é apresentada brevemente a trajetória histórica através da qual o secularismo emerge como uma tecnologia de governo na Turquia. No segundo capítulo, é proposto observar como as mesquitas de Ayasofya e Taksim atuam como mediadoras religiosas, produzindo um sensorio piedoso por meio de suas visualidades e sonoridades, com efeitos nas práticas religiosas e na criação de sensibilidades islâmicas. Argumento que o material não atua apenas como mediador, mas co-criador de sensibilidades específicas, práticas corporificadas e temporalidades outras. Tento demonstrar como essas sensibilidades são performar em um contexto em que houve uma intervenção do poder secular, que, ao problematizar o religioso, produz, em relação, experiências religiosas afetadas.

No terceiro e no quarto capítulo, busco observar a formação de um corpo secular kemalista, inserido em uma tradição discursiva constituída em relação com a tradição islâmica local (ASAD, 1986). Procuo refletir sobre como um repertório visceral de afetos-gestos seculares, em um caráter incorporado do secular (HIRSCHKIND, 2017), pode ser agenciado por monumentos, iconografia e templos. Argumento que tais materiais atuam como co-criadores de uma ética corporal secular, de uma sensibilidade responsiva. Este sensorio secular tem efeitos nos entendimentos de si de pessoas turcas como sujeitos seculares partícipes de ideais de nação e cidadania específicos, de forma que o regime de secularidade é encarnado e a governamentalidade kemalista reencenada e recriada.

Esta monografia baseia-se em três meses de pesquisa de campo realizada nas cidades turcas de Istambul e Ancara. Trata-se de uma pesquisa inserida em uma inquirição mais longa, que desenvolvo desde 2018, sobre a governamentalidade kemalista e seus efeitos nas autonarrativas, imaginários sociais e entendimentos de cidadania turcos. Como parte deste projeto, conduzi, entre os meses de outubro e dezembro de 2022, entrevistas com jovens entre 21 e 28 anos, seculares e religiosos, que cresceram sob o governo do partido AKP e do presidente Recep Tayyip Erdoğan (2002 –). Algumas conversas com pessoas fora deste recorte também são narradas, mas de forma

subsidiária. Realizei também observação participante, ao longo deste período, em duas mesquitas da cidade de Istambul, bem como em lugares de homenagem a Atatürk em Ancara e Istambul.

Como é sentido por todos aqueles que o empreenderam, é com alguma dificuldade que se realiza um trabalho de campo em país desconhecido, de cuja língua só se conhece os rudimentos. Aprendi o turco como pude, nos meses anteriores à viagem, e já sabia, por exemplo, que a língua fora, também ela, reinventada e transformada pelo projeto político de Atatürk. A busca pelo *Öz Türkçe*, ou “turco puro”, buscou depurar ao máximo o idioma colocado como originário das Montanhas Altai das influências estrangeiras, sobretudo árabes e persas, que compuseram, por séculos, o chamado “turco otomano”, característico da multiethnicidade do Império. Contudo, é de se notar, que não foi possível extirpar toda e qualquer influência estrangeira. “*Merhaba*”, a expressão para “oi”, é uma palavra por demais enraizada no cotidiano, e não foi abolida, apesar de sua origem árabe. E, como no português, o legado do grego é gigantesco, e palavras como *fotoğrafçılık* (fotografia) nos são inteligíveis, ainda que nada conheçamos do idioma.

Um dos desafios era, portanto, encontrar interlocutores. Conforme escrevi na Introdução deste trabalho, o meu objeto de pesquisa foi se tornando mais evidente, à medida que um profundo estranhamento agia sobre mim. Preparei-me, num primeiro momento, para realizar uma observação participativa das mulheres nas mesquitas, ciente de que o desconhecimento do idioma e de suas nuances imporia, necessariamente, um recorte social específico em minhas interações. Eu não dispunha de recursos para contratar uma intérprete, e qualquer conversa significativa dependeria de algo mais do que o preenchimento de formulários, que não entendi oportunos para a minha investigação, pois a sua aplicação limitaria, ainda mais, o escopo das observações e determinaria, *a priori*, o resultado dessa pesquisa.

Assim, ao não querer conduzir de forma demasiado estreita a minha etnografia, vi-me em apuros. Se eu quisesse captar mais do que gestos, seria necessária a fala e a interposição de um idioma estranho a ambas sensibilidades, a da etnógrafa e das etnografadas. O turco que aprendi era suficiente para encontrar direções e caminhos, para me apresentar e dizer o que eu estava fazendo ali. Mas não era capaz de penetrar profundamente subjetividades.

À medida em que operava em mim o estranhamento e eu me tornava ciente das potencialidades e limitações do meu trabalho de campo, também foi mudando o enfoque das minhas investigações, e passei a me interessar, cada vez mais, pelo secularismo, conforme já explicitiei. Eu já não faria mais um trabalho apenas sobre mulheres piedosas. Colocadas em perspectiva, elas tornaram-se um polo em uma relação entre sensibilidades e visões de mundo, muitas vezes conflituosas entre si. Eu ainda iria, no mínimo, toda *hutbe*, observar estas mulheres e, ao longo da

semana, geralmente nos fins de tarde. Mas estas não seriam, necessariamente, as minhas interlocutoras.

O recorte, portanto, estava dado. Era menos limitado do que a mera aplicação de um formulário, a qual, descobri depois, seria inviável, ante a severa vigilância policial e a sensibilidade dos temas que eu pretendia abordar, os quais inspiravam cautela e suspeição. Era necessário encontrar interlocutores que falassem inglês, e este recorte social, por si só, já é indicativo de uma educação específica e de uma trajetória pessoal em comum.

Também é significativo o fato de que Istambul é uma cidade turística. Mas isto não significa que os trabalhadores do comércio local, por exemplo, saibam falar outro idioma. Ainda que tenham ocorrido exceções, como a de Ayşe, de quem já falei, estas eram, efetivamente, exceções.

Saber francês ou inglês é, portanto, um traço de distinção, seja lá qual esta for, e não é do meu interesse oferecer dados demográficos, correlacionando posições políticas e o nível de escolaridade dos cidadãos da Turquia. Ainda que estes dados possam existir, as minhas observações não foram por estes baseadas, e por isso não creio conveniente trazê-los, se existem, a este trabalho. Movi-me premida pela necessidade e eu seria grata por qualquer interlocutor que falasse inglês e estivesse disposto a tocar em temas sensíveis. Kâzım, de quem falarei adiante, apesar da sua elegância, gentileza e eloquência, não pareceu disposto a conversar sobre absolutamente nada que fosse *político*, talvez pelo fato de ser funcionário da prefeitura, e as nossas longas conversas transitaram por assuntos como história e literatura (Kâzım era livreiro e guardião de uma livraria no porto de Beşiktaş). Embora ele seja um personagem importante desta história, não pude falar com ele sobre os temas sobre a qual inquietação foi construída esta pesquisa, tais como secularismo e a relação entre religião e Estado.

O recorte que se impôs, e que determinou boa parte das conversas e depoimentos colhidos, foi mais ou menos o seguinte: jovens, que falavam inglês, em sua maioria universitários, alunos do curso de Arqueologia da Universidade de Istambul, a primeira instituição de ensino superior do país, nos moldes europeus. Kâzım já transitava na casa dos 50, era funcionário público e a sua contribuição a este trabalho se deu mais pelo processo de observação ativa do que pelo que ele efetivamente disse. Aqueles que se mostraram dispostos a falar de temas sensíveis (Leyla, Zeren e Yavuz), com uma cautela que percebi necessária e que causa um necessário estranhamento à minha própria trajetória, estes se viam como seculares, e criticavam o governo. Conversaram comigo sobre estes assuntos, não apenas pela minha idade e pelo feliz acaso do nosso encontro, mas também por algum tipo de expectativa em relação à minha pesquisa, e que, de alguma forma, ia um passo além da curiosidade e da amizade depositada. Já outros dois interlocutores, Halil e Maryam, estes me

hospedaram em suas casas. Também eram críticos de Erdoğan. Com Halil, o diálogo se deu entre intermitências, ao longo de meses, tranquilo. Com Maryam, ao contrário, a conversa foi condensada e emocionada (passei apenas alguns dias da minha estadia na Turquia em sua casa, em Ancara). Foi um grande desabafo para alguém que, se não podia fazer nada para melhorar a situação, podia, ao menos, ouvir, e levar o seu lamento e a sua denúncia para longe, para um outro continente.

A experiência do estudante de universidade pública no Brasil é a do debate de ideias e da exposição de opiniões políticas. No Brasil, no momento em que escrevo, mesmo fora da universidade, não é incomum a defesa e o ataque de figuras e projetos políticos. Que na Turquia tal tema fosse tão sensível é algo que será explicado adiante. E, de fato, a experiência de me preocupar, pela minha própria segurança e a dos demais, com aquilo que escreveria em mensagens de redes sociais, e com falar baixo e atenta a quem pudesse nos ouvir ou observar, deve ser registrada, pois esta preocupação, genuína, como se verá, teve o seu impacto nas interações com os meus interlocutores.

CAPÍTULO 01 - GOVERNAMENTALIDADE KEMALISTA

Este capítulo apresenta, primeiramente, a trajetória histórica através do qual o secularismo emergiu como um projeto de Estado. Depois, como no caso turco, a *laiklik* não se restringiu às instituições políticas e jurídicas, mas atuou como uma tecnologia de governo. A esta articulação ou dupla natureza do poder secular dou o nome de governamentalidade kemalista, através da qual o dispositivo da *laiklik* atua. É nela que localizo o nó entre secularismo, modernização, intervenção biopolítica e gestão de população.

Para expor os meus argumentos, divido este capítulo da seguinte forma: a) as condições históricas – como contada pela autonarrativa de um imaginário secular – pelas quais Atatürk tornou-se libertador, herói de guerra, fundador do Estado nacional e reformista social; b) a implantação institucional de cima para baixo de um secularismo, a criação do Diyanet e de um Islã de Estado; c) os rompimentos linguísticos e visuais com tradições islâmicas otomanas e imperiais; d) como o corpo – individual e coletivo – foi um *locus* de intervenção do poder secular.

Início pela dobradiça.

I - Governamentalidade.

Na Turquia, um estudo do secularismo não se separa de um estudo do Estado (NAVARO-YASHIN, 2002, p.6). Este entrelaçamento ocorre não apenas porque o secularismo é uma capacidade regulatória de definir o público e o privado, mas também porque o secularismo é a própria auto-representação do Estado kemalista. A *laiklik*, a expressão nativa do secularismo, não é um paradigma neutro ou despersonalizado, mas, em uma primeira modalidade, a ideologia estatal e o imaginário político constituído pelo projeto de nação kemalista. Por projeto de nação, refiro-me ao esforço consciente de fabricação de aparelhos de Estado, de formas de sociabilidade e de uma auto escrita identitária realizado nos primeiros anos da constituição da República da Turquia como país.

Após a sua proclamação de independência, a República foi fundada com base em seis princípios, gravados na constituição: republicanismo (*cumhuriyetçlik*), populismo ou governo do povo (*halkçılık*), nacionalismo (*milliyetçilik*), estatismo (*devletçilik*), revolucionarismo (*inkılapçılık*) e secularismo (*laiklik*). Esta ideologia oficial de Estado, chamada de Kemalismo, transformou o secularismo e a modernidade ocidental, esta o horizonte das medidas do “revolucionarismo”, como alguns dos princípios constitutivos das instituições sociais e políticas (ÇINAR, 2005, p.5).

As condições do poder secular e as possibilidades criadas por um Estado moderno são questionadas por Agrama (2012), em sua etnografia sobre as práticas legais no Egito. O autor coloca que, no processo de definir, organizar e intervir na vida e sensibilidade religiosa, o secularismo tem sido, historicamente, uma capacidade regulatória do Estado moderno. Agrama expõe que este princípio ativo do poder secular, entendido como a autoridade do Estado em decidir o que é religioso e o alcance que o religioso deve ter na vida social, reside em aparatos legais. Isto porque a autoridade de definir é investida no Estado de Direito, de forma que a lei está sempre imbricada no questionamento da religião (AGRAMA, 2012, p.26).

O poder secular, quando age e se expande, expande também a capacidade soberana do Estado, sendo o poder secular um princípio institucionalizado no sistema legal (AGRAMA, 2012, p.26). Ao constantemente problematizar o religioso, e ao remodelar fronteiras e alargar a sua influência, o poder regulatório do Estado se expande cada vez mais nos domínios da vida cotidiana. Para Agrama, portanto, uma das facetas do poder secular é justamente a sua constante infiltração na vida social, através do aumento das capacidades regulatórias do Estado moderno por meio de aparatos legais (AGRAMA, 2012, p.29). Desta forma, o poder secular reúne dois fenômenos que parecem antagônicos, uma expansão do espaço de contestação normativa, e a afirmação da soberania estatal na vida social (AGRAMA, 2012, p.30).

Na Turquia, este poder secular e a sua expansão soberana são inseparáveis de um projeto de modernização, cuja implementação se deu por meio de diversas intervenções do Estado na vida pública e privada (ÇINAR, 2005). Há um entrelaçamento, portanto, de três termos: secularismo, modernização e ocidentalização.

Segundo Çinar, na base da ideologia do novo Estado, a modernidade da perspectiva kemalista construiu-se por meio da negação do passado otomano e islâmico e pela adoção de uma modernização orientada pelos “padrões europeus”. A modernização, portanto, era entendida como a adoção daquelas que eram vistas como as normas universais de civilização (ÇINAR, 2005, p.9).

Essa modernização foi perseguida mediante uma operação de ocidentalização, que consiste na fabricação de uma fantasia historicamente específica onde membros de comunidade imaginam a si mesmos como ocidentais (ÇINAR, 2005, p.9). Criar e apresentar-se como um sujeito ocidental, assim, tem uma natureza fictícia. Mas a natureza fictícia desse posicionamento não significa que ele não é real; pelo contrário, ela produz efeitos materiais ao constituir os corpos dos sujeitos daqueles a que sujeita. O sujeito se torna e é tornado ocidental ao se submeter a um processo chamado ocidentalização e ao se imaginar no enquadramento fantasioso de pertencimento a uma cultura chamada “Ocidental”.

Para perseguir essas fantasias de modernidade ocidental, houve uma série de intervenções no domínio público, especialmente aquelas relacionadas a corpos e espaços. Modernidade, como define Çinar (2005) e como empreguei nesta monografia, é justamente o ato de intervenção transformativa, com projeções sobre o que seria o progresso. Por isso, a noção de moderno é tomada como uma categoria nativa, pois diz respeito às fantasias do que seria um sujeito moderno e quais intervenções no corpo da população deveriam ser feitas para que estas fantasias se concretizassem. Segundo a autora, modernidade é uma intervenção nos corpos quando busca regular e controlar a sua visibilidade pública; é também uma reordenação dos espaços, em uma reestruturação contínua nos lugares públicos. Este conjunto de intervenções busca transformar uma série de práticas e formas da vida social (ÇINAR, 2005, p.25).

Como procurei demonstrar, esta expansão do poder secular na vida social, as intervenções modernizantes e o processo de ocidentalização levados a cabo pelo projeto kemalista em contraposição a um “passado” otomano e islâmico tiveram como objeto o corpo coletivo da população. Por população, utilizo o conceito como pensado por Michel Foucault (2008). Para Foucault, no decorrer do século XIX, articula-se a categoria de corpo social como objeto de problematização. Há, assim, a singularização de um novo corpo como objeto e sujeito das

estratégias de poder. Este novo corpo é um corpo coletivo, de muitas cabeças, um corpo a que se pode chamar de população (FOUCAULT, 2008, p.64).

Neste capítulo, portanto, referencio Foucault, que formula que, por governamentalidade entende-se o conjunto das práticas de governo ou da gestão governamental que “tem na população seu objeto, na economia seu saber mais importante e nos dispositivos de segurança seus mecanismos básicos” (MACHADO, R. In. FOUCAULT, 1988, p.23). Portanto, o problema da “governamentalidade” é o problema da gestão das coisas e das pessoas, é o problema do governo entendido como condução (FONSECA, 2012, p.213). No projeto kemalista, esta governamentalidade envolveu uma miríade de modos de controle e sujeição.

01.01. EM ARMAS.

Pelas paredes envidraçadas do *Atatürk Kültür Merkezi*, a luz entra âmbar, cristalina. *Merkezi*, centro. *Atatürk*, o pai dos turcos. Centro Cultural Pai dos Turcos. A cidade de Istambul, na estação das festas cívicas, em outubro e novembro, não permite aos visitantes que esqueçam de quem ele se trata. As suas feições e nuances, em retratos que o representam guerreiro, educador, estadista, salpicam a cidade em lugares esperados e inesperados. Nas camisetas das crianças. Nas avenidas turísticas, entremeados de bandeiras vermelhas com a estrela e o crescente. Em cartões postais. Em padarias temáticas. A figura de Atatürk está por toda parte. Exceto, parece, no *Atatürk Kültür Merkezi*. À primeira vista, era o único lugar a salvo da onipresente imagem do falecido primeiro presidente do país.

O prédio é imponente, envidraçado. “Moderno” ou “contemporâneo” talvez o descrevesse. Não havia, parece, nada de distintivo ou local naquele prédio, que poderia estar em Dubai, Frankfurt ou no Vale do Anhangabaú. Trata-se de um complexo de edifícios em diferentes níveis, que abriga exposições de arte, concertos, cafés, lojas de souvenirs e uma pitoresca livraria. As paredes são de vidro e aço enlaçados em um jogo rítmico e seco, com uma rígida chuva de retângulos a decorar a fachada externa. Nela, o céu e uma enorme bandeira da Turquia hasteada no meio de um largo passeio público, em frente à Praça Taksim, estão refletidos.

Só se pode entrar no prédio após uma revista de rotina. Superada a praxe, entra-se no grande salão, com o sol às costas. Os seus raios estendidos desenham uma teia de luz no piso branco e realçam a silhueta dos visitantes. Cochichos pontuam um silêncio respeitoso, sem descaracterizá-lo ou fazê-lo perder a solenidade.

No canto direito do salão, escadas rolantes levam ao piso inferior, onde um *banner* anuncia a exposição *Hisart Canlı Tarih Müzesi 'İstiklâl Harbi' Sergisi*: “Museu de História Viva de Hisart – Exposição da Guerra de Independência”. A exposição ocupa três ambientes delimitados por uma série de tapumes de vidro e paredes provisórias decalcadas com informativos típicos da gramática museológica. Conta-se a história da Guerra de Independência de 1919 a 1923, com o auxílio de bonecos de cera, maquetes, manchetes e diversos itens pessoais, tais como a pistola e a espada de Atatürk. Ele também está aqui, mas não como nas fotos penduradas pela rua como se fossem flâmulas, mas em objetos. No coldre da sua pistola, riquissimamente ornada, lemos, em caracteres latinos, o nome, antes um título, *Ghazi Paşa* – combatente da causa divina.

Pela exposição circulam famílias e excursões escolares. Elas passeiam em frente aos mostruários de vidro. Os adultos apontam para os dioramas e explicam baixinho para as crianças as histórias daqueles representados. Os bonecos são de soldados esfarrapados com expressões de dor, as bocarras abertas em um grito mudo. Outros são de senhoras curvadas que carregam nas costas pesadas cargas de armas e suprimentos; as suas espaldas são salpicadas de pequenas partículas de isopor branco, representando as tempestades de neve que caem no inverno. Toda a narrativa visual parece contar uma história de sofrimento, em que a resistência ganha não apenas um sentido político, mas uma inscrição corporal. Para guiar a experiência, painéis informativos são dispostos lado a lado, de forma a conduzir o visitante.

Essa condução e disposição dos objetos no espaço do museu cria uma narrativa linear, em que a história é vista materialmente e em um vetor de ordem progressiva. Segundo a antropóloga Judith Dehail (2019), o espaço museológico é um espaço no qual os corpos são ensinados a seguir determinado comportamento e sentimentos. A disposição dos objetos exibidos, quais são e como são, transmite uma pedagogia dos sentidos, que atua na implementação de uma nova relação com os objetos em exibição (DEHAIL, 2019, p.61).

A exposição cria essa pedagogia, contando a história com objetos e as escritas nos painéis que compõem as paredes no espaço de exibição. No primeiro painel, negro com as letras vermelhas decalcadas, lê-se que o Império Otomano, acuado pelas perdas territoriais em sua porção européia durante a Guerra dos Bálcãs e envolto em dificuldades econômicas, foi tragado para a Primeira Guerra Mundial. O interesse da Rússia em dominar os estreitos de Bósforo e Dardanelos em busca de uma saída para águas quentes, a vontade da Inglaterra de tomar as recém descobertas reservas petrolíferas na Palestina e no Iraque, a ânsia francesa de conquistar o Líbano e a Síria levaram os países europeus a entrar em guerra contra o Império Otomano, assim como contra a Alemanha kaiserista.

Na Alemanha, a formação de uma aliança com os otomanos era vista como uma forma de retrain os avanços das outras potências imperialistas por meio da provocação de sublevações internas. A alta cúpula kaiserista compartilhava do pensamento de que o Islã poderia ser uma arma secreta: sob o chamado do sultão e califa, os muçulmanos que viviam nas colônias britânicas e francesas poderiam ser incitados a revolta contra os infieis cristãos, fato que poderia abrir uma quinta coluna na barriga dos impérios (ROGAN, 2015, p.47)

Seguindo esta estratégia, a *jihad* foi declarada pelo sultão em 14 de novembro de 1914, seguida de uma *fatwa* da mais alta autoridade religiosa imperial. Ambas convocaram os muçulmanos dentro e fora do território otomano para a proteção do Islã e do Califado (ÖZDALGA, 2023, p.42). Os esforços dos otomanos visavam mobilizar as duas conotações do termo *jihad*, esforço ou luta em árabe. Além de denotar uma luta armada, o termo possui a conotação de um conflito interior. Assim, carrega, por um lado, o significado hermenêutico de auto aprimoramento e elevação no plano moral, *Jihad-e-Akbar*, ou a grande luta. Por outro, a participação em conflitos armados contra a invasão externa são chamadas de *Qitaal* ou *Jihad-e-Asghar*. Assim, a proclamação de guerra foi justificada com o argumento de que um estado islâmico e a comunidade muçulmana foram injustamente atacadas, de forma que era uma obrigação individual (*farz al-‘ayn*) de cada muçulmano contribuir com a sua defesa (ZÜRCHER, 2016, p. 14).

O Império Otomano lutou nas frentes do Cáucaso, Iraque, Palestina-Síria, Canal da Mancha, Hejaz-Iêmen, Irã e da Galícia-Macedônia-Romênia na Primeira Guerra Mundial. Foi derrotado em quase todas. Após quatro anos de guerra, as sucessivas capitulações de províncias ao longo de todo o império provocaram caos generalizado na alta cúpula do governo. O gabinete parlamentar renunciou em outubro de 1918 e o armistício foi negociado por uma delegação improvisada. Em novembro, Istambul foi ocupada por tropas britânicas, francesas, italianas e gregas (ROGAN, 2015, p.390-398)

Na Conferência de Paris, em 1919, os negociadores otomanos tentavam a todo custo evitar a dissolução do império ou a sua divisão em diferentes mandatos. Contudo, como termos de uma compensações pela guerra, a eles foi imposta a transferência de todas as províncias árabes para o controle europeu pelo sistema de mandatos, a partição da Anatólia entre curdos e armênios, a transferência da costa mediterrânica para as esferas de influência italiana e francesa. Além das perdas territoriais, os otomanos deixariam de ter o controle sobre a rota marítima entre o Mar Negro e o Mediterrâneo; os estreitos de Bósforo e Dardanelos, assim como o mar de Mármara, seriam abertos e administrados por uma comissão internacional. Até Istambul, ocupada pelas tropas vencedoras, corria risco de ser perdida. Se os otomanos não cumprissem com as obrigações

impostas pelo acordo, os aliados ameaçavam retirar a cidade do território que ainda pertencia ao estado no pós-guerra.

A assinatura do acordo de paz provocou uma oposição generalizada e o início de uma sublevação revolucionária. Como seu líder, estava o marechal Mustafa Kemal. O militar ganhara fama e respeito como grande comandante após a vitória contra as forças aliadas na Campanha de Galípoli. Também conhecida como Batalha de Dardanelos (*Çanakkale Savaşı*), teve como palco a península turca, de abril de 1915 a janeiro de 1916. A campanha, que envolveu operações terrestres e navais, tinha por objetivo final o controle dos estreitos através da captura de Istambul, bem como abrir uma rota segura de abastecimento para a Rússia pelo Mar Negro. Comandante da 19ª Divisão de Exército, Mustafa Kemal previu o lugar onde os desembarques aliados ocorreriam, e deteve as tropas aliadas no local até a retirada final (ROGAN, 2015). *Çanakkale*, uma das maiores e mais mortíferas campanhas da Primeira Guerra, tornou-se, na Turquia, sinônimo de martírio, resistência, superação e vitória.

Pelos seus êxitos extraordinários, Mustafa Kemal recebeu o título de *Paşa* (Cavaleiro, líder em armas). A sua participação ativa no movimento nacional de resistência começou com sua nomeação como encarregado de supervisionar a desmobilização das unidades militares otomanas remanescentes. Em maio de 1919, contudo, Kemal *Paşa* desobedeceu às ordens dadas e iniciou um movimento de resistência contra a invasão da Anatólia, em uma campanha que avançou sobre todo o país.

Além das investidas armadas, o movimento de libertação nacional buscou tomar para si o comando político. Em Ancara, no interior do país, estabeleceu-se um parlamento paralelo, a Grande Assembléia Nacional (GAN), que passou a rivalizar com o governo em Istambul. Em 3 de maio de 1920, a Grande Assembleia proclamou um governo provisório, cindido o país entre o Governo de Constantinopla, imperial e sob ocupação europeia, e o Governo de Ancara, nacionalista e revolucionário.

Em paralelo, em 10 de agosto de 1920, o governo imperial concordou em assinar o Tratado de Sèvres, que finalizou os planos para a partilha do Império Otomano. A resistência do movimento kemalista, contudo, declarou não reconhecer a legitimidade do tratado. Kemal insistiu na independência completa, e na salvaguarda dos interesses das maiorias turcas. Um exército nacional recém criado enfrentou as forças de ocupação aliadas em três frentes de batalha contra os franceses, gregos e armênios. Após sucessivas vitórias, o chefe militar obrigou a realização de uma nova conferência de paz. Em 21 de novembro de 1922, realizou-se a Conferência de Lausanne, onde o enviado turco, İsmet Paşa – mais tarde İsmet İnönü, segundo presidente do país – recusou qualquer

proposta que comprometesse a soberania turca. A assinatura do tratado de Lausanne salvaguardou a independência do país e o controle sobre os estreitos, além de reconhecer a legitimidade do Governo de Ancara. Em 29 de outubro, a República da Turquia foi proclamada pela Grande Assembleia Nacional.

Com o estabelecimento da república, as políticas pelo alto buscaram reconfigurar as identidades e auto-percepção do país. Todos os esforços foram direcionados para tornar o turco indistinguível dos europeus “avançados” (*gelişmiş*) tanto na aparência quanto no estilo de vida e sensibilidades (AHMAD, 1993; LOĞOĞLU, 1997). Neste projeto, um dos principais esforços foi o de separar o Islã das instituições otomanas e desvincular o poder do sultão como líder de um califado global. Assim, em novembro, a Grande Assembleia Nacional aboliu o sultanato imperial, acusado de colaborar com os Aliados durante a ocupação da Turquia.

O fortalecimento de um estado soberano passou pela busca de uma identidade nacional não baseada na religião, de forma a apagar qualquer reminiscência do multiétnico império. Era desejada uma desvinculação política do país em relação a *ummah*, pensada enquanto comunidade espiritual de todos os muçulmanos e, portanto, transnacional. As raízes turcas pré-islâmicas deveriam ser utilizadas como uma ferramenta para descobrir o turco em si, isto é, sem uma contribuição islâmica. Uma outra razão para recuperar e construir narrativamente as raízes em tribos das estepes foi para salientar que eram diferentes dos árabes, iranianos e outras populações muçulmanas do Oriente Médio. Ao fazê-lo, muitos dos costumes rejeitados, incluindo o código de vestimenta, poderiam simplesmente ser rotulados como cultura árabe, isto é, não indispensáveis para permanecer muçulmano. Assim, a desejada filiação à comunidade europeia econômica e cientificamente avançada poderia tornar-se mais fácil (KAYA, 2018, p.17).

01.02. SECULARISMO E ISLÃ DE ESTADO.

A formação do Estado nacional envolveu a criação de um domínio público secular onde, em vez de uma exclusão, práticas religiosas passaram a ser monitoradas e controladas para que tivessem uma presença pública específica. Esta institucionalização do secularismo envolveu uma inclusão controlada do Islã no domínio público, trazendo as atividades religiosas para o controle direto do Estado. Segundo Çinar, este gesto de inclusão foi o meio pelo qual a autoridade do Estado secular foi constituída e consolidou-se (ÇINAR, 2005, p.18).

Através de leis como a supressão do Califado (1924) e da abolição dos mosteiros dervixes (1925), o governo kemalista tentou suprimir forças políticas que eram resíduos da ordem otomana.

Entre essas mudanças, encontra-se o Ministério de Assuntos Religiosos (*Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı*), fundado em 1924 após a abolição do Califado Otomano. Conhecida como Diyanet, a instituição foi criada pela Grande Assembleia Nacional da Turquia como sucessora ao *Şeyh'ül-İslam*.² Assim, a partir de 1924, o Ministério de Assuntos Religiosos passou a atuar como a autoridade máxima do conhecimento e prática do Islã no país (ÇINAR, 2005, p.12). Nos anos 1930, a alteração constitucional que oficializou a *laiklik* como norma legal marcou um ponto de virada no que diz respeito à política religiosa. A cláusula que dizia que “a religião do Estado é o Islã” foi removida da Constituição em 1928 e, em 1937, a *laiklik* foi introduzida como uma das características constitucionais fundamentais do novo regime.

Organizada como um órgão de estado, com um corpo de funcionários públicos e escolas de formação, o Ministério de Assuntos Religiosos é o responsável pela manutenção das mesquitas e a condução das atividades religiosas como preces, *fatwas*, sermões de sexta-feira (*hutbe/khutba*), jejuns e festividades. Segundo Öztürk (2018), criado para gerir todas as instituições islâmicas do país, o Diyanet tornou-se uma instituição quase existencial para a República ao regular as manifestações coletivas e individuais do Islã em espaços públicos.

Segundo Öztürk (2018), a formação histórica do Diyanet indica que a *laiklik* apresenta-se como o controle da religião pelo Estado, em vez da separação do Estado da religião (ÖZTURK, 2018, p.3). Em suma, o secularismo turco não foi concebido como a independência ou imparcialidade das questões religiosas em relação às políticas estatais. Para o autor, sob a influência do positivismo, os fundadores da República, a despeito de considerarem a religião obsoleta e até mesmo um perigo, acreditavam que ficar fora da gestão do campo religioso não era uma opção para a modernização centralizada pelo Estado. Portanto, os fundadores da República parecem ter atribuído duas funções principais ao Diyanet: prestar um serviço público, organizar e liderar a prática religiosa, e proteger a ordem laica. Um subproduto desta institucionalização foi a capacidade de manter sob controle formações cívicas indesejadas, como comunidades e ordens sufis, traçando limites às questões religiosas colocadas como ilegítimas.

Alguns autores, como Akgönül (2005), afirmam que o Diyanet tem sido, desde a sua criação, uma instituição central nos processos de intervenções kemalistas ao criar um Islã “aceito”, que foi concebido como uma religião que é, em última análise, passiva no espaço público. Assim, o estado *laik* turco definiu um Islã oficial sob o corpo de Diyanet e designou as outras comunidades religiosas

² No Império Otomano, que controlou grande parte do mundo islâmico sunita dos séculos XIV ao XX, o Grande Mufti recebia o título de *Şeyhülislam* ou *Şeyh'ül-İslam*. Os otomanos tinham uma hierarquia rígida de ulemás, com o Sheikh ocupando o posto mais alto. Ele emitia *fatwas*, interpretações escritas do Corão, que tinham autoridade sobre a comunidade e força de lei. Abolida em 1922, a figura *Şeyh'ül-İslam* existia desde 1424.

sunitas como não oficiais (AKGÖNÜL, 2005). Neste mesmo sentido, Ishtar Gözaydın (2008) coloca que o decreto presidencial que instituiu o Diyanet (Lei 429/1924) foi o principal *locus* e instrumento para a implementação do projeto secular levado a cabo pelas elites kemalistas, não apenas pela retirada simbólica do status do Islã como uma religião na esfera pública, mas pelo predomínio da interpretação sunita Hanafi³ nas políticas oficiais (GÖZAYDIN, 2008, p.23-25).

Esta forma de Islã oficial, sob o Diyanet, parece constituir uma tradição específica. Segundo Talal Asad, “Islã é uma tradição discursiva. Tradição é entendida como discursos que buscam orientar os praticantes quanto a forma correta e o propósito de determinadas práticas relacionadas a um conceito de passado e de futuro, orientando práticas presentes” (ASAD, 1986, p.14). Uma prática torna-se islâmica, portanto, quando é autorizada por tradições discursivas específicas, por relações de poder que permitem com que determinadas práticas sejam prescritas como corretas ou incorretas.

Dado o seu caráter dinâmico, discussões e conflitos sobre a forma e significado das práticas são partes naturais de qualquer tradição islâmica, sendo estas transformadas pelas condições históricas e pelos esforços de seus praticantes. Assim, a produção de uma tradição discursiva do Islã Sunni Hanafi pelo Diyanet e a sua prática por muçulmanos, seja eles pios ou não, se mostra como um campo de investigação profícuo dentro da Antropologia do Islã, um projeto compartilhado por diversos pesquisadores (AKGÖNÜL, 2005; ERDEM, 2008; DORROLL, 2014; MARITATO, 2016).

Maritato (2015) coloca que a mentalidade do Diyanet, quando de sua fundação, reflete a perspectiva positivista e nacionalista das elites do início da república quanto a religião na esfera pública (MARITATO, 2015, p.434). Gözaydın (2008) define o Diyanet como uma unidade administrativa laica republicana com a responsabilidade de esclarecer a sociedade sobre religião e de conduzir práticas islâmicas (GÖZAYDIN, 2008, p.13). Öktem (2012) argumenta que o Diyanet é um órgão governamental da Turquia laica que lida com todos os assuntos religiosos de cidadãos sunitas em nome do Estado (ÖKTEM, 2012, p. 40).

Segundo Maritato (2016), a Turquia é um exemplo emblemático de um aparato estatal engajado na monopolização do campo religioso. O contraste entre a religião oficial e verdadeira (*doğru din*) e a religiosidade tradicional, que o Estado define como “superstição” (*hurafe*)

³A escola Hanafi é uma das quatro *madh'hab* (escolas ou correntes de direito islâmico) jurisprudencial (*fiqh*) do Islã sunita. As demais são as escolas *Shafi'i*, *Maliqui* e *Hanbali*. A Hanafi é a escola sunita mais antiga e com o maior número de adeptos. Os califados abássida e otomano, bem como o Império Mogol, três dos maiores impérios muçulmanos, seguiam a escola hanafista, o que contribuiu para a sua expansão (ESPOSITO, 1999).

representa uma dualidade da autoridade religiosa no país. Essa dicotomia entre oficial e não-oficial remonta ao Império Otomano, quando conflitos entre os ulemás e sheikhs dervixes, ou seja, entre os sábios da doutrina islâmica membros da hierarquia religiosa sob a autoridade do Sultão e a autoridade sufista (KUTLU, 2008; MARITATO, 2016, p.6).

Na história do Islã, figuras como *sheikhs*, *müftis*, *imams*, pregadores e peregrinos atuaram como disseminadores do conhecimento religioso. Entretanto, no caso turco, com o estabelecimento da república, a religião tornou-se prerrogativa de pessoas especializadas e treinadas para ensinar o conhecimento religioso, propagar a fé e a piedade. Desta forma, o Estado passou a controlar a doutrina do Islã pela burocratização de seus oficiais religiosos (*din gorevlisi*) (MARITATO, 2017, p.43).

Desde a fundação do Diyanet, a instituição operou sob o controle direto do gabinete do primeiro ministro, e a sua presidência era indicada pelo presidente da república (ÇINAR, 2005, p.12). Até hoje, todos os níveis hierárquicos da instituição precisam, de alguma maneira ou outra, da aprovação dos mais altos escalões do governo. No nível das organizações das províncias, por exemplo, os muftis são nomeados com a aprovação presidencial, por sugestão do ministro de Estado responsável pela pasta do Diyanet. No exterior, os conselheiros e adidos são nomeados com a aprovação do presidente da República da Turquia, mediante decreto escrito, que é assinado pelo ministro de Estado responsável, o ministro das Relações Exteriores e o primeiro-ministro. Os outros membros da organização central e muftis dos distritos, pregadores, professores de centros de aprendizagem, instrutores do Corão, inspetores locais, etc. são nomeados pelo presidente da Diyanet. Existem vários requisitos, condições e restrições para cada funcionário que devem ser atendidos por cada candidato, como grau de escolaridade, idade, sexo e afins (ERDEM, 2008, p.210). Ao serem empregados pelo Diyanet, diante da burocratização do ofício, ser um agente religioso passou a ser “uma profissão, não uma vocação” (GÖRMEZ, 2008, p.248; MARITATO, 2017, p.43).

A transformação da pregação, de uma atividade para uma profissão (*meslek*), deu-se principalmente pela padronização do currículo formativo e das atividades dos pregadores. As obrigações, tanto das pregadores mulheres quanto dos homens, são definidas legalmente por uma diretiva do Diyanet, (Diretiva nº 80, 2002). Entre elas, estão as obrigações de dar sermões em mesquitas, prisões, casas de detenção, reformatórios, hospitais e fábricas; dar, semanalmente, cinco sermões, e comunicar o mufti local sobre onde eles serão realizados (MARITATO, 2017, p.43).

Em seu trabalho etnográfico, intitulado *Reassessing women, religion and the Turkish secular state in the light of the professionalisation of female preachers (vaizeler) in Istanbul*, Chiara

Maritato (2016) investiga a relação entre o engajamento religioso e o Estado secular à luz da profissionalização de mulheres pregadoras em Istambul. Em sua etnografia, a antropóloga analisa as práticas diárias do acesso de mulheres às instituições religiosas no contexto do secularismo político turco, em que a profissionalização das *vaizeler* (pregadoras) é vista sob o prisma do poder soberano do Estado turco. As *vaizeler* são contratadas pelo Diyanet, estando sob a supervisão direta do órgão de Estado. Para a autora, as *vaizeler* representam uma geração de mulheres religiosas com educação superior que, após serem excluídas do funcionalismo público pelo banimento do uso de véus por servidoras nos anos 1980 e 1990, adentraram a burocracia do Estado (MARITATO, 2016, p.13).

Uma das interlocutoras de Maritato, Kadriye Erdemli, explica os passos para o recrutamento das *vaizeler*. O processo envolve ter um diploma em teologia e ser aprovada em exames de proficiência (*veterlik*) sobre conhecimento religioso e pregação. Ademais, uma *vaize* deve passar pelo exame geral para servidores civis (*memurluk sınavı* ou *Kamu Personeli Seçme Sınavı, KPSS*) e outros testes sobre matérias como língua árabe e turca, matemática, geografia, cidadania, história e filosofia. Aqueles aprovados devem fazer cursos especializados com três meses de duração, dados pelo Diyanet, onde aprenderão sobre o ofício de pregação e conhecimento sobre o Corão, Suna, práticas religiosas e retórica (MARITATO, 2016, p.7). Quando aprovadas, as *vaizeler* devem organizar os seus sermões de acordo com o tema do ano, escolhido pelo Diyanet e distribuído nacionalmente (MARITATO, 2016, p.13).

Maritato conclui que, as atividades das *vaizeler* pode revelar uma forma indireta de governança que não é uma retração do Estado, mas o permite adentrar em domínios, como a moralidade, que vão além de instituições não consideradas como do domínio público (MARITATO, 2016, p. 14). Para a autora, essa ação do Diyanet significa a transformação de formas privadas de religiosidade feminina em um assunto público sujeito à regulação do Estado (MARITATO, 2016, p.4).

Em uma livraria de Istambul, encontrei um pequeno livro chamado *Religion and Society: New perspectives from Turkey*. O exemplar estava na prateleira de sociologia, ao lado de uma coleção sobre temas sociais, entre os quais estavam dois volumes sobre *laiklik*. *Religion and Society* foi escrito por Ali Bardakoğlu, antigo presidente do Diyanet, enquanto ele ainda estava à frente da instituição. O livro, publicado pelo Ministério, reúne uma série de discursos, pronunciamentos e artigos de Bardakoğlu sobre, em suas palavras, “o papel do Diyanet na sociedade turca e, de modo mais amplo, no Islã”. Publicado em inglês, o livro parece visar um público internacional.

Para Bardakoğlu (2009), a razão da existência do Ministério vem das necessidades do povo no campo de assuntos religiosos e da sua demanda por serviços religiosos. Portanto, o Ministério foi

criado para satisfazer essas necessidades e demandas. O Ministério é uma das organizações constitucionais da República turca. Consequentemente, deve cumprir com todas as suas atividades de acordo com a autoridade a ele conferida pela Constituição e de acordo com as leis e regulações (BARDAKOĞLU, 2009, p.56, tradução da autora)⁴.

Bardakoğlu é claro ao expor que “os desenvolvimentos políticos, sociais e religiosos na Turquia moderna foram marcados pelos ideais do modernismo e do secularismo. A separação entre religião e política foi vista como um passo essencial para abrir o caminho aos valores ocidentais”. Portanto, o secularismo foi adotado como uma das pedras fundamentais e princípios centrais da modernização, por ser considerado indispensável à sua realização (BARDAKOĞLU, 2009, p.110, tradução da autora).⁵

O antigo presidente do Diyanet situa a instituição no bojo deste processo, que envolveu não a exclusão da religião após a abolição das organizações tradicionais islâmicas, mas uma reivindicação, pelo Estado moderno, da responsabilidade pela administração dos “assuntos religiosos”. Portanto, o Diyanet foi responsabilizado pela “administração dos assuntos religiosos nas áreas da fé, práticas e princípios morais islâmicos”. Para Bardakoğlu, há, no papel de informar a população sobre o Islã, a partir de uma leitura legitimada das práticas islâmicas, uma dimensão moral, não apenas burocrática: “Quando olhamos para os objetivos e a organização da Diyanet, podemos ver que ele não surgiu apenas como uma instituição burocrática, mas sim como parte de um projeto para estabelecer a religiosidade moral” (BARDAKOĞLU, 2009, p.112–113, tradução da autora).⁶

O papel desempenhado pelo Diyanet e a sua natureza como um órgão estatal, para Bardakoğlu, não está em contradição com o secularismo, de acordo com os seguintes princípios que são defendidos na Turquia. Ele é esquemático ao responder a esta esta suposta incongruência,

⁴ No original: “The reason for the existence of the Presidency proceeds from the needs of the people in the field of religious matters and from their requests for religious services. Thus, the Presidency was established in order to meet these needs and requests. The Presidency is one of the constitutional organizations of the Turkish Republic. Consequently, it has to fulfill all of its activities in accordance with the authority given to it by the Constitution and in accordance with the laws and regulations” (BARDAKOĞLU, 2009, p.56).

⁵ No original: “Political, social and religious developments in modern Turkey were marked by the ideals of modernism and secularism. The separation of religion and politics was seen as an essential step to opening the doors to western values. Therefore, secularism was adopted as one of the foundation stones and central tenets of modernization, as it was thought to be indispensable to its accomplishment” (BARDAKOĞLU, 2009, p.110).

⁶ No original: “The Republican elite abolished a number of institutions as part of the modernization program. The traditional offices responsible for delivering religious services were also closed down. However, the modern Turkish state claimed the responsibility for the organization and administration of religious affairs. Therefore, the Diyanet was made responsible for the administration of religious affairs in the areas of Islamic faith, practices and moral principles. The organization of mosques and the task of informing people about Islam also became primary responsibilities of the Diyanet. When we look at the aims and the organization of the Diyanet, we can see that it did not merely emerge as a bureaucratic institution, but rather as part of a project to establish moral religiosity” (BARDAKOĞLU, 2009, p.112–113).

elencando que: (a) A religião não deve ser um agente dominante ou efetivo nos assuntos do Estado; (b) A garantia de liberdade irrestrita às crenças religiosas dos indivíduos e às liberdades religiosas está sob proteção constitucional; (c) A prevenção do uso indevido e do aproveitamento abusivo da religião é essencial para a proteção do interesse público; (d) O Estado, como protetor da ordem e dos direitos públicos, tem autoridade para garantir a provisão de direitos e liberdades religiosas (BARDAKOĞLU, 2009, p.112–113, tradução da autora).⁷

O que Bardakoğlu indica é que o Diyanet tem duas dimensões: uma burocrática e outra moral. Ao prescrever práticas autorizadas e uma versão legitimada pelo Estado do Islã, o Diyanet expande as capacidades regulatórias do Estado moderno. Esta capacidade regulatória reside no poder de definição estatal do que seria uma religião verdadeira, legítima e segura, em contraponto àquela que seria um uso indevido e abusivo da fé, o que, portanto, ameaçaria o interesse público. Este alargamento do poder diretivo estatal é, também, uma infiltração do poder secular em diversos domínios da vida cotidiana de muçulmanos turcos. Esta administração da crença, práticas e princípios morais islâmicos pelo Estado tem uma dimensão iminente moral, em que o poder estatal não atua apenas de maneira difusa, mas direta no estabelecimento de uma moralidade religiosa.

01.03. O ROMPIMENTO E A (RE)ESCRITA

*Escolheu como sobrenome “Asrî”
Para ele, a modernidade
não era
brincadeira.
De tal forma que, em vez de usá-lo após o nome, “Yusuf Asrî”,
deliberadamente usou-o antes,
tornando-se “Asrî Yusuf”.
Asrî Yusuf gostava de seu trabalho.
Espelhamento era considerado um trabalho moderno:
as ornadas maiúsculas do novo alfabeto,
pincéis finos,
tinta a óleo e química.
(HIKMET, 2015, p.324)*

Em *Paisagens humanas do meu país*, Nâzım Hikmet nos leva por uma viagem de trem de

⁷ No original: “*The Diyanet’s place in the state organization and whether this contradicts the secular nature of the state has been an ongoing controversial issue among legal experts and scholars in Turkey. This issue is related to how one understands secularism. The position of the Diyanet within the state organization is not in contradiction with secularism, according to the following principles that are upheld in Turkey: (a) Religion should not be a dominant or effective agent in state affairs. (b) The provision of unrestricted freedom for the religious beliefs of individuals and religious liberties are under constitutional protection. (c) The prevention of the misuse and exploitation of religion is essential for the protection of public interest. (d) The state has the authority to ensure the provision of religious rights and freedoms as the protector of public order and rights*” (BARDAKOĞLU, 2009, p.112–113).

Istambul ao interior da Anatólia. Nesse romance épico, reconhecidamente uma das mais sensíveis e influentes obras da literatura turca do século XX, uma galeria de personagens atravessa a leitura. Escrita entre 1939 a 1956, em *Paisagens* transparecem as mudanças profundas pelas quais a Turquia passou na transição de um império continental para um Estado-nação moderno.

Nesse processo histórico, a governamentalidade kemalista irradiou-se por todas as esferas da vida social, moldando corpos e espaços. Um dos seus dispositivos foi a intervenção no idioma. Diante dessa refeitura de si que Asrî Yusuf escolhe denominar a si mesmo como Moderno (*Asrî*) Yusuf. É com um novo nome e uma nova escrita que Yusuf decora as vidraças de uma outra Turquia, fazendo desaparecer as marcas de um outro tempo.

As intervenções idiomáticas não foram apenas rompimentos formais, mas o afastamento de todo um sistema simbólico que ordenava, por meio da língua, diversos aspectos da vida social. Estas intervenções se deram através de medidas de purificação do idioma e da mudança de alfabeto, que deixou de ser o árabe e passou a ser o latino. Primeiro, a purificação da língua provocou uma ruptura com as formas de identificação de parentesco. Segundo, ela provocou um distanciamento de uma organização hierárquica, em que o uso de determinado idioma ou modalidade idiomática indicava determinada posição social.

A mudança do alfabeto, por seu turno, significou um distanciamento não apenas do sistema linguístico árabe, mas da tradição islâmica: em sua dimensão sensória, com intervenções nas mediações visuais e sonoras; em sua dimensão ritual, com mudanças na liturgia religiosa. Dada a centralidade do texto no Islã, as reformas kemalistas não foram apenas mudanças formais no código, mas uma intervenção do poder secular em uma rede de mediações religiosas.

1.3.1. A purificação do código.

Durante as primeiras décadas da República, uma ampla reforma linguística foi iniciada com o objetivo de eliminar todos os elementos estrangeiros do idioma, principalmente palavras e construções gramaticais árabes e persas. Com este objetivo, foi criada uma comissão linguística, com o nome de *Türk Dili Tedkik Cemiyeti* (Sociedade para a Investigação da Língua Turca), em 1932. Esta comissão foi designada para produzir um “dicionário do novo turco padrão”, apenas com palavras do *Öz Türkçe* (turco puro). As estratégias da comissão eram de (1) reviver palavras turcas obsoletas, (2) coletar palavras de dialetos turcos e (3) derivar novas palavras de raízes turcas (ÇOLAK, 2004).

No entanto, estas medidas, por óbvio, não davam respostas às necessidades de uma língua viva. Em um novo congresso, em 1936, foi anunciada uma solução simples e prática para resolver

os becos sem saída – a *Güneş-Dil Teorisi* (Teoria da Língua Solar). Segundo ela, muitas palavras estrangeiras eram etimologicamente turcas, logo não era necessário livrar-se delas (PERRY, 2003, p. 248). Assim, a teoria funcionou como uma fuga e deixou os empréstimos comumente utilizados na linguagem cotidiana até certo ponto intocados. Além das atividades da Sociedade da Língua Turca, diversas campanhas foram lançadas pelo Estado, bem como mecanismos legais foram utilizados para padronizar e purificar o idioma.

Um dos instrumentos legais utilizados nas reformas linguísticas visou os meios de identificação de pessoas e famílias. Pela Lei do Sobrenome (*Soyadı Kanunu*), de 21 de junho de 1934, todos os cidadãos da Turquia deveriam adotar o uso de sobrenomes fixos e hereditários nos moldes europeus. Não mais os sufixos patrilineares de “filho de”, os títulos de distinção, ou de pessoalidades comunais. A lei também proibia especificamente os sobrenomes com terminações que não fossem “turcas puras”, como as desinências armênias, eslavas, gregas, árabes e persas (TURKOZ, 2004).

Esta medida se contrapunha diretamente às práticas anteriores. Durante o período otomano, as crianças muçulmanas geralmente recebiam um único nome próprio, de forma que para maior identificação o nome dos pais, ocupação ou lugar de origem eram empregados. Para referir-se a relações de filiação, poderiam ser utilizados o sufixo persa (-zade), árabe (*bin* ou *ibn*) ou turca (-oğlu ou -gil). Títulos honoríficos como *Efendi* (mestre ou cavalheiro) ou *Hanım* (dama) eram utilizados por membros da classe letrada ou clériga. Os títulos *Bey* (senhor) e *Paşa* possuíam uma conotação secular e geralmente eram associados às autoridades civis. Uma pessoa poderia mudar de prenome quando realiza-se algum feito religioso, como *Hacı* (peregrino) para aqueles que tivessem ido à Meca ou *Hafez* para aqueles que tivessem decorado o Corão (UĞUR DERMAN, 2004, p.9).

A purificação também representou um distanciamento de modalidades linguísticas. No Império Otomano, o árabe era considerado uma das três línguas” (*elsine-i selâse*) de circulação da elite letrada, ao lado do persa empregado na poesia e do Alto Turco utilizado na administração imperial, em contraposição ao turco vulgar (LEEZENBERG, 2021, p.5). O árabe era considerado um idioma litúrgico, sendo a língua com a qual o Corão foi revelado e com a qual deveria ser aprendido. Isto porque o livro sagrado é tido como uma manifestação direta das palavras de Allah; o profeta Muhammad, apenas é o seu meio de expressão ou transmissor (ÖZDALGA, 2023, p.92). Assim, nas instituições educacionais muçulmanas, a gramática e a correta pronúncia do árabe corânico era estudada sistematicamente. O persa, por seu turno, era cultivado pela leitura de obras poéticas clássicas, como *Golestan*, de Sa‘dí. (LEEZENBERG, 2021, p.14)

A língua da burocracia, também chamada de *Osmanî*, era muito distinta do informal e

vernacularizado *Türkçe*, sendo praticamente incompreensível para aqueles fora do círculo burocrático. Além de um marcador de distinção social, era por meio deste registro que o poder central de Istambul firmava a sua ascendência sobre as províncias nas bordas do Império. Esta língua de corte era empregada nos editos sultânicos e, em um império tão vasto, muitas vezes era por meio desses comandos escritos que a ordem hierárquica e relações de suserania eram imposta, constituindo uma espécie de autoridade textual (FERGUNSON, 2018, p.23). Esta diglossia serviu como uma base para o desenvolvimento de três pilares da ordem imperial: uma classe administrativa de elite definida em parte pela sua competência linguística; um corpus de decretos que promulgavam a supremacia imperial através de um idioma específico de poder; e um meio linguístico dinástico que definia a forma, mesmo que não controlasse o conteúdo, da atividade intelectual (FERGUNSON, 2018, p.11).

Além dos escritos otomanos propriamente ditos, cuja estrutura era marcada por vocabulário e construções gramaticais emprestadas do árabe e do persa, a própria escrita agia como expressões visuais de um sistema de valores. No Império Otomano, a forma estética das letras eram uma forma de expressão de poder, sendo o selo imperial com a assinatura do sultão (*Tughra`i*) uma marca visual que firmava a sua autoridade (LEEZENBERG, 2021, p.2). Esses selos ainda são visíveis em Istambul. Na entrada de mesquitas e palácios, ou em grandes e arruinados armazéns estatais, o emblema do sultão aparece aqui e acolá escrito em verde garrafa. Por vezes a assinatura convive lado a lado com os seus congêneres contemporâneos, como no portal de entrada da mesquita Ayasofya, em que o emblema formado por pequenas pecinhas de mosaico divide o espaço com um decreto presidencial que reconverteu o monumento de museu para mesquita. Assim, a despeito das iniciativas do início da república de relegar as marcas otomanas para um lugar de passado, por meio de dobras novas temporalidades são construídas.

1.3.2. *Decodificar, ver, ouvir e corporificar o texto.*

Outra mudança linguística ocorreu simultaneamente às tentativas de purificação e afastamento da língua turca de influências árabes, persas e da língua imperial. No bojo das reformas modernizadoras, o presidente Kemal criou o Comitê Linguístico (*Dil Encumeni Heyeti*) com a incumbência de preparar um sistema baseado no alfabeto latino e que poderia substituir a escrita árabe⁸. De acordo com o membro da comissão, Falih Raifkî Atay, o alfabeto árabe era o corpo

⁸ Em sua versão preliminar, o alfabeto era baseado na ortografia francesa, a língua falada pelas elites e por aqueles que haviam recebido uma educação clássica. A dificuldade dessa transliteração, com dilemas em torno de sutilezas das distintas pronúncias que caracterizam as aspirações árabe, como para a letra k (kaf/kef) e h (he/ha), foram apontados por alguns linguistas. O parecer da comissão, contudo, foi mais pragmático do que sutil. Como a conversão da fonologia

morto do Império Otomano. Desta forma, a identidade da nova língua turca deveria ser construída não sobre o cadáver do império, mas desenvolver-se com o novo corpo vigoroso, robusto e saudável do novo alfabeto (FALIH RAIFKI ATAY, 1929 apud NIYAZIOĞLU, 2021, p.25). A substituição do alfabeto árabe pelo alfabeto latino, em 1 de novembro de 1928, deu-se por um decreto, publicado na gazeta oficial (*Türk Harflerinin*, 1928, p.3).

O dito por Atay é representado visualmente na charge publicada em 1926. A legenda diz: “Vai-te embora! Vá se juntar às ruínas da monarquia!”. Cemil Schick, ao comentar a charge, indica que, pela imagem ser em preto e branco, é impossível dizer se a sombra no rosto do homem-letra árabe indica que ele está enrubescido de vergonha ou se é uma referência racista aos árabes (*zenci* ou escurinho, em turco coloquial) (CEMIL SCHICK, 2008, p. 219).



*Charge publicada em 1926 na revista humorística Akbaba.
Reproduzida em: NIYAZIOĞLU, 2021 e em CEMIL SCHICK, 2008, p. 219.*

Por um lado mais óbvio, as reformas kemalistas romperam com a relação entre significante-significado, o que aparentemente deixaria a arbitrariedade dos signos visível. Ou seja, por um lado elas parecem confirmar o pensado por Saussure, ao dispor que “O laço que une o significante ao significado é arbitrário, ou seja, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo linguístico é arbitrário.” (SAUSSURE, 1914/2006, p.81). Contudo, essa arbitrariedade parece empalidecer quando se olha para a centralidade da palavra na tradição islâmica.

turca para a ortografia francesa necessitava de muitas vogais e malabarismos, o que dificultaria as políticas de alfabetização em massa, foi adotado, na versão final, o alfabeto com 29 letras utilizando o sistema de acentos alemão, com o uso do *umlaut*. (NIYAZIOĞLU, 2021, p.18).

Segundo a doutrina islâmica, o Corão (recitação) foi revelado por Allah ao Profeta Muhammad por intermédio do Arcanjo Gabriel. Este lhe apareceu em sonho, quando Muhammad estava na caverna no Monte Hira. O Profeta foi surpreendido pelo Anjo da Revelação que o segurou e irrompeu uma única palavra de comando: “*Iqra*”. “Leia!”. Muhammad disse: “Não sei ler!”. O comando foi emitido mais duas vezes, cada vez com a mesma resposta do Profeta. Finalmente, Muhammad foi pego pelo braço com força esmagadora pelo anjo. Quando Gabriel o libertou, a primeira “recitação” do Corão foi revelada a ele: “Lê, em nome do teu Senhor Que criou; Criou o homem de algo que se agarra. Lê, que o teu Senhor é Generosíssimo, Que ensinou através do cálamo, Ensinou ao homem o que este não sabia.” (Corão 96:1-5). Ao longo de 23 anos, o texto foi revelado ao Profeta. A maior parte do Corão é escrita na primeira pessoa: é Deus que fala pela boca de Muhammad, o seu mensageiro.

Criação e palavra divina, o texto – enquanto algo escrito, lido, ouvido, visto, recitado – permeia o Islã. As sagradas escrituras são as palavras de Deus, um texto que explica a Sua criação. A comunidade de fiéis são leitores do texto. Judeus e cristãos são respeitados enquanto Povo do Livro. Em uma *Hadith Qudsi*, reunião das palavras e ensinamentos proferidos por Muhammad, o Profeta diz: “Aquele que lê o Corão é como se estivesse falando comigo e eu falando com ele”. O Islã, como revelação divina, foi engendrado no e do texto, o qual é materializado na escrita. A escrita árabe, portanto, coloca o corpo físico em uma rede de significados do corpo espiritual (CEMIL SCHICK, 2016, p.335). Essa relação entre palavra e escrita pode explicar porque, ao converterem-se ao Islã, no século X, os povos túrquicos que viriam a constituir o Império Otomano adotaram também o alfabeto árabe (UĞUR DERMAN, 2004, p.25).

Esta associação entre religião, texto e escrita fez com que a caligrafia se desenvolvesse como forma de arte dentro do Islã. A caligrafia, enquanto expressão estética, também era uma forma de mediação com Deus, por meio da comoção da beleza. O aperfeiçoamento da disposição e forma das letras tornou-se um modo de não deixar o livro sagrado ser apenas um codex (*mushaf*), mas um objeto dotado de uma beleza física que corresponde-se a beleza espiritual do texto (UĞUR DERMAN, 2004, p.15).

Pelo seu caráter visual, por si só a caligrafia confere mais significado às palavras do que aquelas recitadas ou escritas de forma simplificada. Contudo, a caligrafia não tem apenas uma qualidade pictórica, mas uma iconicidade, ou seja, possui um papel como um signo. Como formulado pela teoria semiótica peirceniana, quando o texto escrito não é apenas pictórico mas também possui uma equivalência visual com o seu significado, este possui uma natureza icônica. Para Peirce, o ícone significa o seu objeto ao compartilhar com ele certos atributos, como a

similaridade (University of Chicago, Keywords Glossary).

O uso de metáforas gráficas é presente em diversas dimensões da experiência e prática sensória do Islã, em que é estabelecido uma relação entre palavra-gesto-ser. Cemil Schick, em seu artigo sobre caligrafia árabe, cita uma interessante interpretação do Corão feita pelo sábio sufi Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi. Ao interpretar a Sura 41:53 (*Hā-mīm*), “Mostrar-lhes-emos Nossos sinais nos horizontes e neles próprios, até que se deem conta de que é a verdade”⁹, İbrahim Efendi diz que “da cabeça aos pés, a forma do homem exhibe a palavra de Deus; como tal, exemplos de Seu próprio nome podem ser percebidos em alguns de seus traços”. O historiador da arte chama atenção para o fato de que é a palavra de Deus que se manifesta na forma do homem, não a Sua imagem (CEMIL SCHICK, 2016, p.184)

Segundo Schick, as posições corporais durante as preces diárias – de pé, genuflexionado e prostrado – relacionam-se às letras *alif*, *dāl* e *mīm*, que juntas formam *Ādam* (آدم), o primeiro humano e também a própria palavra para homem. A associação entre a letra *alif*, primeira letra do alfabeto, que ereta e representa a unicidade de *Allāh* (الله) é vista ao longo de toda a tradição islâmica (FREMBGEN, 2010; CEMIL SCHICK, 2016, p.184).

Na literatura escrita em árabe, também há uma longa tradição de simbolismo com a forma das letras (SCHIMMEL, 1975, 1984, 1992). Na poesia otomana, a letra *'alif* (ا) era relacionada a figura esguia da mulher amada; *mīm* (م), a sua boca; *jīm* (ج), a uma mecha de cabelo a se enrolar ao redor das orelhas; *nūn* (ن), aos seus olhos e sobrancelhas. Essas imagens foram usadas e combinadas de diversas formas, compondo um jogo de imagens dentro da tradição literária (CEMIL SCHICK, 2016, p.183). A reforma alfabética, ao substituir o árabe pelo latino, provocou um afastamento destes arranjos icônicos.

A implantação de um novo alfabeto mobilizou todo o aparato de Estado. As escolas nacionais tiveram um papel central no ensino e na alfabetização com o novo alfabeto. Depois da reforma, o idioma turco tornou-se compulsório na educação nacional e o uso de “línguas estrangeiras” a parte das europeias, como o armênio e o curdo, foi proibido. De pronto, as escolas iniciaram uma campanha nacional de alfabetização para ensinar a população, da qual 90% eram analfabetos, a ler e escrever com o novo sistema (NIYAZIOĞLU, 2021, p.97). De uma perspectiva da história da educação, um dos grandes feitos das reformas foi que pela primeira vez campanhas de alfabetização atingiram grandes contingentes populacionais, em todo o país, em um curto período de tempo.

Dado o seu espraiamento pela vida social, estas campanhas de alfabetização e o ensino

⁹ Tradução para o português da Sura 41:53 feita por Mansour Challita em O Alcorão: Livro sagrado do Islã (CHALLITA, p.376, 2021).

compulsório do idioma — purificado e latinizado — aumentaram o poder interventivo do Estado e, com ele, a irradiação da governamentalidade kemalista. O argumento que exponho encontra eco em um ponto largamente explorado pela Antropologia da Educação que, a partir de uma perspectiva foucaultiana, coloca a escola enquanto um dispositivo disciplinar. Esta constituiria um espaço de governo da alma dos sujeitos, dispensando o uso da violência e substituindo-o pelo controle e métodos sutis de persuasão que agem sobre as condutas, de forma a garantir a ordenação das multiplicidades humanas (FOUCAULT, 1989, p.181). Desta feita, a escola faria parte de uma rede produtiva que age sobre o corpo social, não somente enquanto poder repressivo, mas principalmente como um dispositivo de produção de subjetividade (VEIGA-NETO, 2003).

Os efeitos deste dispositivo da governamentalidade kemalista secular atuaram principalmente nas áreas rurais, onde a expansão de uma prática de leitura — de manuscritos com alfabeto latino, individual e silenciosamente — se deu sobre formas outras de organização do sensível. Nos povoados da Anatólia, ler era associado a uma tradição comunal; não era um ato solitário, mas algo praticado coletivamente e em voz alta em mesquitas, mosteiros dervixes ou em casas de leitura (*kiraathane*)¹⁰. Este último era um lugar dedicado ao *Kiraât* (recitações ou leituras), uma prática coletiva em que um grupo de participantes escuta atenta e silenciosamente a um leitor que recita em voz alta textos satíricos clássicos e tragédias românticas, mas principalmente o Corão (ZEYNELABIDIN, 1982, p.75).

Como em outras sociedades muçulmanas, no Império Otomano, o *Kiraât* corânico fazia parte de uma tradição com regras estabelecidas pelas escolas religiosas, que envolviam um aprendizado pela escuta e recitação, com especial atenção às entonações. Esta prática, chamada *Tajwīd* (tornar algo perfeito), é um conjunto de regras de elocução acerca da pronúncia correta de todas as letras do Corão, em que o recitador aprende a pronunciar as suas palavras como pronunciadas por Muhammad (HIRSCHKIND, 2021).

Segundo Hirschkind (2021), desde o início do desenvolvimento do Islã, a audição do sermão foi identificada como essencial para o cultivo de uma sensibilidade sensorial e ética, em que ouvir é uma prática incorporada que orienta uma ação moral. Além da tarefa cognitiva de aprender regras e procedimentos de elocução e escuta, os ouvintes aprimoram aquelas disposições afetivo-volitivas que tanto sintonizam o coração com a palavra de Deus, quanto orientam o corpo para uma correta conduta moral. Assim, a palavra de Deus exige uma série de performances éticas do recitador e do ouvinte. Ele não deve apenas procurar compreender a mensagem de Deus, no sentido cognitivo;

¹⁰ Em 30 de novembro de 1925, o governo central de Mustafa Kemal fechou todos os *kiraathane* e mosteiros dervixes, que foram transformados em museus (ZEYNELABIDIN, 1982, p.96).

deve também tornar-se um corpo adequado à presença das palavras divinas, encarnando as atitudes e expressões correspondentes aos versos ouvidos ou recitados. Através da prática, ele deve fazer do corpo e do coração um instrumento capaz de ressoar as palavras às quais se submete.

Para Hirschkind (2021), a prática de ouvir sermões faz parte da arquitetura acústica de uma visão moral distinta, animando e sustentando as sensibilidades éticas que permitem aos muçulmanos comuns viver de acordo com o que consideram ser a vontade de Deus. As performances vocais ressoam tanto internamente ao sensorio dos ouvintes sensíveis como fora dele, pois criam as condições sensoriais para um mundo da vida ético, com seus padrões específicos de comportamento e sensibilidade.

De acordo com Hirschkind, o discurso moderno criou uma hierarquia dos sentidos, preterindo a escuta pela visão devido a uma epistemologia ocularcêntrica moderna (HIRSCHKIND, 2021, p.18). Assim, a relação com o ouvir de sociedades islâmicas foi tomada como uma fraqueza pelas políticas colonizadoras, em que o *status* do olhar e seus regimes de visualidade, nos modos aprendidos de ver, tentaram subjugar formas sensoriais responsivas. Para Hirschkind, no século XIX, um discurso moderno europeu condenaria aquilo que era visto como um excesso de sons, gestos e movimentos corporais nas práticas intelectuais e espirituais muçulmanas. As técnicas pedagógicas islâmicas de escuta, recitação e memorização, e os repertórios devocionais de gestos padronizados exibiriam uma sensualidade e um caráter mecânico que seriam vistos como incongruentes com práticas de erudição e contemplação piedosa (HIRSCHKIND, 2021, p.21).

Por intervir nas relações sensíveis com o texto, a reforma alfabética e as políticas nacionais de alfabetização tiveram dois impactos. Primeiro, na introdução da leitura como um ato individual, silencioso e visual. Segundo, no afastamento do árabe, não apenas o idioma do Corão, mas das próprias palavras divinas que foram pronunciadas por Muhammad (ÖZDALGA, 2023, p.87). Houve, assim, toda uma reconfiguração de modos de sentir, de regimes sensoriais e afecções.

Por meio da reconfiguração desses modos de atenção, a mudança do alfabeto árabe para o latim e a introdução da leitura individual contribuíram para a consolidação do secularismo. Ao intervir nos modos de atenção e nas experiências volitivas religiosas, houve uma expansão do poder secular sobre o corpo social. Esse processo teve impacto não apenas na produção de novas subjetividades, mas de outras disposições sensoriais, agindo diretamente na formação de um corpo secular.

As reformas linguísticas atingiram não apenas as práticas fora dos ambientes das mesquitas, mas inclusive a liturgia das preces. Em 1933, por meio de um decreto do recém criado Ministério de Assuntos Religiosos, Diyanet, foi estipulado que todos os *muftis*, “em harmonia com a política da

nação”, deveriam pronunciar o *ezan* (chamada para as preces) em turco e não mais em árabe (JÄSCHKE, 1972, p. 45).

O *ezan* é uma convocação aos muçulmanos para que rezem coletivamente, enquanto comunidade. Isto é especialmente importante para o *hutbe* (sermão de sexta-feira), porque, ao contrário da oração diária, a *cuma* (prece de sexta-feira) é obrigatória para os homens muçulmanos. É participando de orações corretamente convocadas e constituídas que o homem alcança a salvação (WATT, 1987, p. 3). Assim, os participantes congregados não formam apenas uma audiência de espectadores, mas representam um agente ativo numa performance sagrada juntamente com outros artefatos sagrados, como o púlpito, o nicho de oração, o Corão e a sua liturgia tradicional em árabe (ÖZDALGA, 2023, p.97).

Da perspectiva daqueles círculos piedosos que defendiam o tradicional árabe *ezan*, a questão era controversa, uma vez que o *ezan* em árabe contém as expressões litúrgicas *tekbir* (Deus é maior), *şehadet* (testemunhar ou confessar) e *salat ü selam* (saudação e bênção do Profeta), que fazem parte da *fatiha*, a *sura* de abertura do Corão. Esta *sura* possui um papel especial nas orações diárias, por ser recitado no início de cada ciclo de oração e prostrações (*rekât*).

Esta controvérsia diante da turquificação do *ezan*, a manifestação externa do culto diário, resultou numa lei (Artigo 526 do Código Penal) proibindo a chamada para a oração em árabe, e punindo qualquer *muezzin* que desrespeitasse a regra. A lei tornou-se ainda mais restritiva por um adendo de 1941, que previa três meses de prisão para aquele que recitasse o *ezan* em árabe, mesmo que este não fosse o *muezzin* (ÖZDALGA, 2023, p.91). As restrições quanto à proibição do *ezan* árabe foram suspensas somente após o fim do período unipartidário – em que o partido kemalista Partido Popular Republicano (CHP) comandou sozinho o país – e das eleições parlamentares de maio de 1950, que elegeram o Partido Democrata, sigla composta por quadros religiosos. Atualmente, as leituras do Corão e do *hadith* permaneceram em árabe, enquanto a parte do sermão (*namaz*) e as intercessões (*dua*) são realizadas em turco (QUTBUDDIN, 2019, p. 469–72).

Por provocar um rompimento entre a língua turca e a escrita original do Corão, um afastamento do mundo árabe-muçulmano em geral e a desagregação de práticas comunais (AHMAD, 1996), a reforma linguística alterou não apenas as manifestações visuais da língua nem apenas tornou ininteligível toda uma tradição literária. Por meio da ruptura com a língua do texto, o poder secular agiu diretamente sobre o árabe enquanto organizador da experiência religiosa, em sua dimensão sonora e imagética. Como demonstrei, as múltiplas formas que tomam o texto sagrado, tanto em expressões visuais e sonoras, não são apenas símbolos ou representações. Estas expressões não são apenas manifestações da religião, mas mediadores. O engajamento sensório, ao ver e ouvir,

cria um corpo prático religioso. A reforma inscreveu nos corpos, na disciplina dos corpos, novos regimes sensoriais. Como produção deste poder secular, houve a configuração de um corpo secular.

01.04. CORPOREIDADES E VISIBILIDADES PÚBLICAS.

Em “Quadros de Guerra”, Judith Butler faz uma reflexão importante: “o corpo está fora de si mesmo, no mundo dos outros, em um tempo e um espaço que não controla, e ele não apenas existe no vetor dessas relações, mas também é esse próprio vetor. Nesse sentido, o corpo não pertence a si mesmo” (BUTLER, 2015, p.85). No mesmo sentido, o pensamento foucaultiano demonstra como o corpo não está em uma relação externa com o poder, mas é marcado, inscrito e cultivado por um nexo de poder historicamente contingente. Contudo, esta sujeição e controle do corpo não é apenas uma subordinação, mas uma formação do sujeito, uma subjetificação. Assim, a sujeição do corpo implica simultaneamente tanto em processos coercitivos como criativos.

Na Turquia, o corpo passou, após a revolução republicana, a ser um dos principais locus onde as intervenções modernizantes ocorreram e os parâmetros da esfera pública foram estabelecidos. Nesse processo de constituição e transformação do público e do privado, regulações relacionadas ao vestir do corpo foram centrais. Como marcadores e mediadores de uma visibilidade pública, as vestimentas desempenharam, historicamente, um papel crucial na construção e contestação de subjetividades na esfera pública e na criação de agência política na Turquia.

Segundo Çinar (2005), determinar que partes do corpo estão disponíveis para o olhar público e quais permanecem escondidas é um dos meios mais efetivos pelos quais as fronteiras entre público-privado são desenhadas. Assim, intervenções referentes a que partes do corpo são exibidas ou ocultadas em determinados espaços públicos podem ser um dos instrumentos pelas quais as fronteiras da esfera pública são constituídas. Além de delimitar, as vestimentas marcam corpos com categorias identitárias, determinando como um corpo será reconhecido publicamente como feminino ou masculino, secular ou religioso (ÇINAR, 2005, p.55).

No caso turco, a legislação para regular a aparência dos indivíduos no espaço público foi um dos instrumentos com os quais o Estado kemalista implantou o projeto de secularização e ocidentalização, ambos tropos articulados na ideia de modernização (ÇINAR, 2005, p.68). Da perspectiva das reformas kemalistas, as vestimentas eram os símbolos mais visíveis da distinção entre o ocidente civilizado (secular) e o primitivo oriente (religioso) (ÇINAR, 2005, p.68). Para afastar-se desse polo e ocidentalizar-se, houve um engajamento com a reconfiguração das visibilidades públicas, em que vestir era ocupar um lugar.

Uma das formas pelas quais o corpo tornou-se um objeto a ser governado por um poder de estado e, assim, transformado em um objeto de problematização e controle, foi a chamada Lei do Chapéu (*Fapka Kanunu*) de 1925. Esta legislação proibiu o uso do fez, turbantes e qualquer outra forma de vestimenta com conotações religiosas, além de instituir que o chapéu no estilo europeu seria o acessório de cabeça obrigatório para todos aqueles que possuíssem um cargo público.

Em uma primeira dimensão, a legislação pode ser interpretada como afastar-se daquilo que era visto como retrógrado e, portanto, um impeditivo à modernização. Nesta esteira, a regulação das vestimentas em público foi empregada como uma estratégia para acabar com a distinção entre a Turquia e as “nações modernas” (ATATÜRK, 1927), de forma a instituir similitudes entre a nova república e as nações civilizadas.

Yeğenoğlu (1980), a partir das reflexões de Chatterjee (1986), argumenta que esta associação entre Oriente e primitividade foi reproduzida pelas elites locais em países da periferia. Através das tentativas de modernização nacionalista, a divisão imperialista foi reproduzida em países do Sul Global e, assim, legaram o pensamento eurocêntrico. Esta “orientalização” do Oriente pode ser observada nas maneiras pelas quais as elites locais incorporaram este discurso. Para os autores, foi nesta incorporação que a capacidade do Oriente de modernizar-se só foi concebida como possível por meio da ruptura com a tradição.

Em um discurso proferido na Assembléia Nacional, Atatürk justificou a lei em termos civilizacionais:

Senhores, é preciso abolir o fez, que repousava na cabeça de nossa nação como um emblema de negligência, fanatismo, e ódio ao progresso e à civilização. É preciso colocar em seu lugar o chapéu, o acessório usado por todo o mundo civilizado. Desta forma, demonstraremos que a nação turca, em sua mentalidade e em outros aspectos, de nenhuma forma diverge da vida social civilizada (ATATÜRK, Nutuk, 1927; 2005, p.713-714, tradução minha).

O discurso de Mustafa Kemal coloca que aquilo que confere legitimidade aos modos de vestir ocidentais não é a sua origem, mas a sua qualidade como civilizado. Em sua fala, Atatürk iguala o estilo europeu à civilização e ao internacional, de forma que a sua adoção foi colocada como um indicador de que o povo da nova república poderia enquadrar-se em modos de vida universais.

Senhores, o povo turco que fundou a república da Turquia é civilizado; ele é, em história e em mentalidade, civilizado. Mas eu lhes digo como seu irmão, amigo e pai, que o povo da República da Turquia, que diz ser civilizado, deve demonstrar e provar que são civilizadas, através de suas ideias e mentalidade, sua vida familiar e seu modo de vida. Em outras palavras, as pessoas verdadeiramente civilizadas na Turquia devem provar que, de fato, eles são pessoas civilizadas e avançadas também nos aspectos exteriores. Eu vou deixar essas palavras bem claras, para que todo o país e todo o mundo consiga entender sem dificuldades. Eu vou colocar as minhas reflexões em forma de pergunta. O nosso modo de vestir é nacional? Ele é civilizado

e internacional? Não! Eu concordo com vocês. Essa mistura grotesca de estilos não é nem nacional nem internacional. Meus amigos, a vestimenta internacional é valiosa e apropriada para a nossa nação, e nós vamos usá-la. Botas e sapatos em nossos pés, calças em nossas pernas, camisa e gravata, casaca e colete e, claro, para completar, um acessório de abas em nossas cabeças. Quero deixar isso claro. Aquilo que cobre as cabeças se chama “chapéu”! (ATATÜRK apud YEĞENOĞLU, 1998, p.133; LEWIS, 1961, p. 268).

Segundo Kezer (2016), no espaço público otomano, as vestes utilizadas e os acessórios que alguém carregava consigo não eram uma expressão individual, mas uma manifestação de pertencimento a uma ordem e uma comunidade de fé, uma marca de distinção frente os outros que circulavam no espaço público, bem como uma forma de reconhecimento. Os acessórios de cabeça eram uma forma de distinguir ordens religiosas, bem como a posição de um indivíduo na ordem hierárquica. As ordens possuíam regras detalhadas sobre os ritos de passagem necessários para alcançar determinada posição e, assim, ganhar o direito de portar os acessórios distintivos. O religioso deveria segui-las em cerimônias solenes após completar uma série de ritos, todos sob a supervisão de algum membro mais velho. As formas de cuidar do corpo, bigodes e barba, bem como os modos de se portar, foram escritos em tratados religiosos dervixes, com significados específicos atribuídos a eles (ATASOY, 1992, p.253).

Eram nestes conjuntos de códigos e circuitos de comunicação que a legislação desejava intervir (KEZER, 2016, p.106). Muito além de uma questão de aparência, a legislação desarticulou todo um sistema de significados, um meio de comunicação e código simbólico pelo qual era possível orientar-se na paisagem urbana (KEZER, 2016, p.110). Por tornar ilegal toda um conjunto de códigos corpóreo-visuais, o instituto jurídico atuou como um instrumento discursivo por meio do qual as fronteiras do novo ideal de nação foram desenhadas, afastando-se de outras visualidades e corporeidades tidas como não-ocidentais e não-modernas, como as do Islã (ÇINAR, 2005, p.69).

Segundo Çinar (2005), o uso obrigatório do chapéu em estilo europeu por todos aqueles que ocupassem cargos públicos foi uma forma de, através do corpo dos homens que compunham o Estado, que eram eles mesmos os atores encarnados da ideia-Estado, construir uma nova imagem de nação, uma nação secular. Desta forma, a proibição do uso de vestimentas religiosas serviu como uma forma de secularização.

No caso das vestimentas femininas, as intervenções relacionadas ao corpo foram justificadas através da retórica de libertação de circunstâncias opressivas ou degradantes, as quais seriam retrógradas e não-modernas. Chatterjee (1986) sugere que há uma associação metonímica entre o Oriente e suas mulheres, de forma que elas são representadas como a tradição e a essência oriental. Nesta cadeia de associações, o véu é colocado como um um símbolo da opressão feminina e, por

extensão, um símbolo da natureza opressiva da tradição islâmica. A prática de usar o véu torna-se moralmente condenável, pois é vista como um impedimento à modernização. Portanto, o ato de desvelar tornou-se uma forma de modernizar as mulheres e, assim, modernizar o próprio Oriente (YEĞENOĞLU, 1998, p. 99).

Na década de 1920, o véu islâmico desempenhou um papel central no discurso kemalista. Yeğenoğlu (1998) sugere que é possível discernir os contornos fundamentais do projeto nacionalista ao examinar as articulações discursivas acerca do véu, que passou a ser usado como um símbolo de atraso, barbarismo e opressão das mulheres pelo Império. Dada a percepção europeia sobre os otomanos, condicionada por conceituações orientalistas do Islã representadas em mulheres de véu e em haréns, o novo estado secular procurou distanciar-se do passado otomano ao projetar imagens de emancipação das mulheres através do desvelar (YEĞENOĞLU, 1998, p.133).

Apesar de o véu não ter sido legalmente abolido, este foi um tema de regulação e controle, e que teve um lugar estratégico na construção do secularismo republicano e da ideologia nacionalista. Atatürk, em discurso oficial, declarou:

Em alguns lugares, eu vi mulheres colocarem pedaços de pano ou toalhas sobre as suas faces quando um homem passou por elas. Qual o significado desse comportamento? Senhores, podem as mães e as filhas de uma nação civilizada agirem dessa maneira bárbara? Isso é alvo de ridicularização, isso deve ser remediado de uma vez por todas (tradução minha, ATATÜRK citado em YEĞENOĞLU, 1998, p.133).

O véu é um item religioso a ser usado especificamente em espaços públicos e diante de homens que não são parentes. Ou seja, ao passo que constitui um entendimento islâmico de privacidade marcado sobre o corpo, também serve para interpelar o olhar público para o qual o corpo é mostrado na sua forma coberta. Por meio de regulação sobre o véu, durante os primeiros anos da república, o estado secular utilizou o corpo feminino e a visibilidade pública das mulheres como um *locus* estratégico por meio do qual o projeto de modernização secular poderia ser institucionalizado. O desvelar das mulheres, portanto, tornou-se um significante múltiplo: a construção de uma identidade turca moderna em oposição a retrógrada identidade otomana, e a limitação do Islã a uma esfera da crença privada. (YEĞENOĞLU, 1998, p.132).

Para o projeto kemalista, havia uma inter-relação entre participação política e o uso do véu: se as mulheres fossem participar na esfera pública, isso só poderia ser atingido através do desvelar. Segundo Göle (1997), “a construção das mulheres enquanto cidadãs públicas e os direitos femininos foram os alicerces do modernismo turco” (GÖLE, 1997, p.65, tradução minha). No bojo do projeto modernizador, o código civil de 1926 garantiu direitos iguais às mulheres em questões sobre herança e casamento. Em 1934, o sufrágio feminino foi aprovado. Segundo Kandiyoti (1991), a

emancipação das mulheres sob o kemalismo foi parte de um projeto mais amplo de construção de nação e secularização. Entretanto, a natureza autoritária de um partido único e as tentativas de engendrar uma ‘nova mulher’ através da criação de uma cidadania uniforme abortou a possibilidade de um movimento autônomo de mulheres (KANDIYOTI, 1991, p.43). Çınar (2005) pondera, contudo, que a presença de mulheres em profissões de elite, como medicina, direito e na academia demonstram que apesar da presença de mulheres na esfera pública ser enormemente engendrada e controlada pelas ações modernizadoras do estado, ela abriu espaço para a presença de profissionais e acadêmicas secularizadas e ocidentalizadas.

Ao analisar os modos pelos quais o ato de desvelar mulheres muçulmanas tornou-se um dos sinais de progresso e emancipação, Yeğenoğlu (1998) indica que este discurso pode ser visto à luz da episteme iluminista. A autora argumenta que, no centro do mito da libertação feminina por meio do despir o véu, reside a articulação entre o paradigma racionalista do Iluminismo – caracterizado pelo privilégio da razão e progresso – e o regime escópico moderno – caracterizado pela valorização do visual e pelo ocularcentrismo. Como a discussão do panóptico de Foucault demonstra, a modernidade iluminista é marcada pelo desejo de controle do corpo baseado no desejo de total visibilidade. Assim, Yeğenoğlu (1998) aponta que a racionalidade política que conformou a lógica por trás do desvelar deve ser posta no contexto dos princípios do poder disciplinar moderno, que entrelaça conhecimento, visão, técnicas de controle racional e dominação produtiva.

A disciplina é definida por Foucault (1987) como uma anatomia política do detalhe. Anatomia política no sentido em que o corpo é que se constitui no principal alvo de investimento político realizado por uma série de mecanismos. Detalhe porque os mecanismos que a compõem têm seu ponto de aplicação nas minúcias da existência física dos indivíduos (FOUCAULT, 1987, p.122 e p.163). Portanto, deve-se entender por disciplina um conjunto de técnicas ou mecanismos, uma tecnologia que tem nos corpos dos indivíduos seu objeto privilegiado de investimento, com o fim de formar neles, e a partir deles um “um tecido de hábitos por meio do qual se define o pertencimento social dos indivíduos a uma sociedade” (FOUCAULT, 2015, p. 217). A este tecido de hábitos pode-se dar o nome de norma. Em suma, a disciplina é uma modalidade de poder que normaliza, seu domínio é aquele da materialidade dos corpos.

Ao controlar os modos de vestir, a legislação kemalista agiu como um nó entre o modelo jurídico-discursivo e o modelo da normalização, como pensado em Foucault. A legislação sobre controle corporal, assim, afasta-se da ideia de lei apenas como uma noção de comando acompanhada de uma previsão de sanção.

Nesse regime jurídico de controle dos corpos, a lei não é colocada como oposta à norma disciplinar, norma aqui entendida como mecanismo de regulação e de gestão da vida; ou ainda a norma como vetor do biopoder, descrita segundo mecanismos de segurança e instrumento da “arte de governar”. Dissolve-se então, a distinção entre a lei e a norma, havendo uma interpenetração entre as formas da lei e os mecanismos de normalização.

Ao ocidentalizar e secularizar as vestimentas usadas publicamente pelos homens e mulheres, ao controlar a visualidade pública, a legislação kemalista mostra a não independência desse poder disciplinar-normalizador das estruturas jurídicas. O que apresenta-se é uma legislação normalizada-normalizadora. Normalizada, porque penetrada pelas práticas da norma e, ao mesmo tempo, normalizadora, porque é agente e vetor da normalização. O que argumento aqui, portanto, é que as leis que tomaram os corpos religiosos como um problema de governo, que despiu-os, classificou-os como incivilizados e desviantes, que prescreveram a norma do correto vestir, atuaram como um nó entre a lei, a norma disciplinar e os mecanismos de governamentalidade.

No vetor produtivo da norma, o corpo foi um espaço de contestações tanto durante a formação do Estado turco secular, em 1920, quanto na disputa sobre o revivalismo islâmico a partir da década de 1990. A partir desse período, com a reemergência do uso do véu na esfera pública, o *hijab* desestabilizou as distinções entre público-privado mantidas e monitoradas pelo olhar secular, forçando a negociação de conceituações alternativas de público e privado (ÇINAR, 2005, p.66).

Esta desestabilização ocorreu diante do aumento da participação de mulheres nos movimentos islamistas nas décadas de 1980 e 1990, que passaram a usar o véu publicamente. Na época, o tradicional estilo *teyze gibi* (estilo de roupa de tia) de usar o véu, amarrado sob o queixo, foi substituído pelo vestir islâmico chamado *tesettür*, um tipo de vestimenta que cobria o corpo inteiro e era apropriado para contextos urbanos (BURGAT, 2002, p. 214; WHITE, 2003). Na maioria dos casos, é um sobretudo sem estampas e de cores claras, como creme e bege (*pardesü*) e véus coloridos. Este modo de vestir, que era compartilhado por tantas meninas que vi em Istambul passou a ser um estilo utilizado por mulheres que experienciaram outras sociabilidades, que buscavam conscientemente ocupar espaços tradicionalmente seculares, bem como romper com a associação entre religioso e atrasado, Islã e rural.

Este estilo tornou-se cada vez mais visível no espaço urbano, por meio de *outdoors* anunciando marcas piedosas. A sua disseminação aponta para a emergência de uma nova burguesia muçulmana, que é capaz de pagar por produtos e serviços de beleza, bem como para a mudança de perspectivas sobre a beleza feminina entre as mulheres piedosas mais novas. Ao combinar criativamente o consumo de produtos, serviços de beleza e moda com noções públicas de piedade

islâmica, esta nova moda contradiz imagens estereotipadas do piedoso como *varoş* ou rural, de classe baixa, não moderno, feio e atrasado.

Em sua etnografia intitulada *Veiling in Style: How Does a Stigmatized Practice Become Fashionable?*, as antropólogas Sandikçi e Ger escreveram sobre as dificuldades passadas por mulheres que recentemente tornaram-se piedosas para estetizar o seu vestir. Para as autoras, as jovens mulheres negociam as tensões entre ser uma pessoa de fé e “moderna” (SANDIKÇI; GER, 2010, p. 10). Estas negociações resultaram não apenas naquilo que foi chamado de “Novo Islâmico” ou “Chic Conservador”, mas no que as autoras chamam de “uma guerra de gostos” entre antigas elites seculares e uma classe média piedosa emergente.

Em sua etnografia intitulada *Secular Self-fashioning against ‘Islamization’: Beauty Practices and the Crafting of Secular Subjectivities among Middle-Class Women in Istanbul*, Claudia Liebelt (2019) investiga as práticas de automodelagem (*self-fashioning*) de mulheres de seculares meia-idade, chamadas de mulheres auto-conscientes na menopausa (*bilinç sahibi menopozlu kadınlar*). A autora utiliza o conceito de *self-fashioning* pensado por Greenblatt para se referir aos processos de construção da identidade e de personalidade pública de modo a refletir um conjunto de padrões culturais ou códigos sociais (GREENBLATT, 1980).

A pesquisa de Liebelt (2019) era instigada por questões sobre qual era o papel da beleza na formação de feminilidades entre membros da classe média secular. Para tanto, a antropóloga conduziu um trabalho de campo em vários salões e clínicas, academias de ginástica e estúdios de tatuagem, em Istambul, entre 2013 e 2015. Para as mulheres de classe média entrevistadas por Liebelt, o “secularismo” não era uma doutrina, mas uma forma de automodelagem ética que elas atuavam no espaço público.

Diante da marginalização política, econômica e cultural da elite secular desde os anos 2000, a defesa de estilos de vida, espaços e estéticas tornou-se uma atitude marcada no corpo, com distinção de classe e gênero, guiada por afetos (LIEBELT, 2019, p.109). Liebelt aponta duas conclusões em sua etnografia. Primeiro, a identificação destas mulheres de meia idade com as suas mães e avós “republicanas”; segundo, o sentimento de que os atos de cuidado estético de mulheres piedosas são falsos e feios, não passando de uma intrusão nos espaços pertencentes às mulheres seculares.

Liebelt (2019) narra um evento que aconteceu em campo, quando a antropóloga estava em uma aula de Pilates com as suas interlocutoras. O estúdio ficava em um bairro abastado do centro de Istambul e era frequentado única e exclusivamente por mulheres seculares. Contudo, um dia, uma jovem que usa *hijab* foi a uma das aulas. A pesquisadora conta que, em um primeiro momento, ninguém percebeu que a moça era religiosa, pois entrou usando uma roupa de ginástica estilosa,

com os cabelos com luzes presos em um coque. Quando as mulheres foram se trocar no vestiário, a moça colocou um longo casaco bege e um véu de cetim. As mulheres ficaram em silêncio. Dois dias depois, Liebelt (2019) conduziu uma entrevista com uma de suas interlocutoras, Nehir, que estava na aula de Pilates. Sobre o ocorrido, Nehir – uma professora de inglês aposentada de sessenta e poucos anos, filha de republicanos nascidos e criados em Ancara – disse à Liebelt:

Mas você sabe, aquelas mulheres religiosas (*dinci*), elas não têm ideia de como ficar bonitas, infelizmente. Elas não sabem cuidar de si mesmas, também em termos de controle de natalidade. Além disso, elas nunca têm chance de usar roupas modernas e, por causa da religião, usam roupas feias, sabe. Elas ficam feias, quer dizer, elas se fazem ficar feias, infelizmente (LIEBELT, 2019, p.119)¹¹

Segundo Liebelt, a resposta emocional de Nehir reflete-se também no uso do termo “*dinci*”, que, em contraste com a palavra “muçulmano”, tem um significado pejorativo e serve para distanciar aquele secular que fala da pessoa a que se refere. O termo é uma das palavras desdenhosas usadas para se referir a religiosos, como *İslamci* (Islamista), *gerici* (regressista), *irticacı* (reacionário), *kara peçeli* (com véu negro) ou *türbanlı* (com turbante) (SAKTANBER,1994).

Uma das interlocutoras de Liebelt (2019), Funda, uma dona de casa casada, de sessenta anos, explica que provinha de uma família moderna e de “tipo europeu”, que ajudou a estabelecer a República. Ir a salões de beleza fazia parte da rotina diária das mulheres de sua família desde que ela se entendia por gente. A senhora descreveu sua mãe e sua avó como “mulheres republicanas” elegantes, bem cuidadas, na moda, que usavam maquiagem e roupas importadas da França. Nehir simplesmente descreveu sua mãe como “uma mulher bonita” (*güzel bir kadın*). Quando Liebelt questionou-a sobre as características de uma mulher bonita, Nehir respondeu:

Antes de mais nada ela deve cuidar do corpo, do cabelo, do rosto, das unhas, de tudo. Ela deve parecer limpa. E moderna. Totalmente moderna! O cabelo é importante. O cabelo dela deve estar sempre pintado – não branco como o meu. Uma mulher deve cuidar de si mesma, deve parecer limpa, bonita e atraente (LIEBELT, 2019, p.116).¹²

Para Liebelt (2019), como muitas mulheres auto identificadas seculares, Funda e Nehir ligaram as suas próprias práticas de beleza com as de suas mães, que, em suas descrições – sempre no plural “mulheres republicanas” – eram parte de uma vanguarda da modernidade secular na

¹¹ Tradução da autora. No original: “But you know, those religious (*dinci*) women, they have no idea about looking beautiful, unfortunately. They don't know how to take care of themselves, also in terms of birth control. Also, they don't have any chance of wearing modern clothes and because of religion, they wear ugly clothes, you know. They look ugly, I mean, they make themselves look ugly, unfortunately.” na tradução do turco para o inglês feita por Liebelt (LIEBELT, 2019, p.119)

¹² Tradução da autora. No original: “First of all, she must take care of her body, her hair, face, nails, everything. She must look clean. And modern. Fully modern! Hair is important. Her hair must be coloured – not white like mine [laughingly points to the greys showing at her hairline]! A woman must take care of herself, must look clean, must look beautiful, and must look attractive” na tradução do turco para o inglês feita por Liebelt (LIEBELT, 2019, p.116).

Turquia. Para elas, estas mulheres não apenas encarnavam o “aspecto europeu” que a República tentou atingir para se colocar como parte do mundo ocidental e em clara distinção ao Califado Otomano. Para muitas mulheres seculares de classe média como Funda e Nehir, as primeiras mulheres republicanas também serviram como modelos de mulheres modernas em uma época em que isso implicava práticas corporais novas, como revelar o cabelo ou usar batom, o que exigia uma redefinição social do que era considerado vergonhoso ou honrado para as mulheres.

Liebelt (2019) concluiu que, ao traçarem uma linha direta entre as formas de auto-modelação das suas mães e avós “republicanas” e as suas próprias, estas mulheres atribuíram um papel político e histórico às suas práticas estéticas, algumas dos quais elas sentiam que estavam ameaçadas. Conversando com mulheres de meia-idade, seculares e de classe média entre 2011 e 2015, para a antropóloga, ficou claro que muitas vinculavam o valor de “cuidar de si mesmas”, enquanto uma forma particular de automodelação, à sua identidade secular em um momento político específico.

CAPÍTULO 02 - DUAS MESQUITAS.

*Say Istanbul and Sinan the Great Architect comes to mind
His ten fingers soaring like mighty plane trees
On the skyline*

Bedri Rahmi Eyüboğlu¹³

Este capítulo propõe-se a observar como as mesquitas de Ayasofya e Taksim, em Istambul, atuam como mediadoras religiosas, produzindo um sensorio por meio de suas visualidades e sonoridades, com efeitos nas práticas religiosas e na criação de sensibilidades islâmicas pós-seculares. Neste texto, argumento que o material não atua apenas como mediador, mas co-criador de sensibilidades específicas, práticas corporificadas e temporalidades outras. Como será desenvolvido, a noção de “pós-secular” aqui empregada diz respeito às articulações e atualizações de tradições religiosas perante e em relação a projetos de secularização pelo alto. Distancio-me, assim, da ideia de “re-sacralização” da esfera pública e utilizo “pós-secular”, inspirada em Talal Asad, a partir do entendimento de que os termos “religião” e “secular” só podem ser compreendidos em relação e não como entidades independentes, de forma que qualquer redefinição do secular envolve uma redefinição do religioso (ASAD, 2001, p.221).

¹³ Traduzido por Talât Sait Halman.

Neste capítulo, busco explorar o proposto por Asad, para quem qualquer definição de religião é um elemento que participa de um contexto histórico particular, é uma categoria que está sendo constantemente definida dentro de contextos sociais e históricos (ASAD, 2012). Para que possamos estudá-la, proponho acompanhar os circuitos que, em relação às pessoas, articulam interioridade e exterioridade; que, portanto, envolvem a produção de desejos, sensibilidades e comportamentos, por meio de interações com objetos materiais (GIUMBELLI, 2011, p.338).

02.01. MATERIAL COMO MEDIADOR, MATERIAL COMO AGENTE.

A luz leitosa como um espelho de prata envolve a cidade em um manto de mármore. Ela engloba o horizonte e transforma tudo o que se vê em uma única onda branca, em que o céu e o chão são uma vibração uníssona. O bairro de Karaköy é todo ele um morro íngreme, como um calombo em uma cabeça enorme. As ruelas estreitas lhe cortam em dezenas, se ramificando como um cabelo em trança. Estreitas e tortuosas, polvilhadas tem um sem número de apertados restaurantes, onde chá preto é servido sem parar – onipresente também a carne sem sangue, girando todo o dia até ser cortada por completo em finas lâminas e servida no pão achatado com avinagradas pimentas verdes. As lojas de instrumento, cada um para um único tipo – não se misturam os alaúdes com bağlama, nem as flautas com os pianos, cada uma deve ir em seu respectivo lugar -, as toalhas de algodão azuis e brancas, feitas em um tear manual em que dorme um preguiçoso gato laranja. Todas elas sobem e descem, se abrem em um labirinto onde se pode passar um dia inteiro a percorrer uma única quadra.

A descida íngreme surpreende os incautos. Parece ser uma como tantas outras, mas no final dela o horizonte se abre em uma avenida ampla onde passam os carros. Mais adiante, a ponte de Galata sobre o braço de mar e a reentrância do Corno de Ouro. À esquerda, uma suspensa linha de trem, em que do vagão uma doce voz mecânica anuncia a estação de *Haliç*. Corno de Ouro. À direita, os pescadores perfilados atiram as suas linhas sobre o mar azul escuro. No gesto de impulso, o longo caniço faz uma meia lua sobre os pedestres e os carros congestionados. Dezenas de homens ao longo de toda a ponte, vestidos com *parkas* pretas e ocasionais coletes laranja *neon*, procuram pelos prateados peixinhos. Reluzentes sob a luz branca, as escamas como globos de luz, eles pescados se amontoam em enormes baldes de iogurte reaproveitados.

A península histórica emerge do abraço entre o estuário do Corno de Ouro e o Mar de Mármara: os distritos de Beyazıt, Eminönü, Fatih e Sultanahmet. Da ponte é possível ver as dezenas

de mesquitas marchetadas nas colinas, os compridos minaretes perfurando o céu no horizonte. Vindo delas, cinco vezes ao dia, uma onda de som preenche o ambiente quando as centenas de mesquitas emitem os seus chamados para as preces. Com uma ligeira dissincronia, as vozes masculinas ecoam dos pequenos alto falantes fixados na lateral das construções. O *ezan* anuncia quando é chegado o tempo de cada uma das cinco orações (*namaz*) mandatórias (*farz*): ao amanhecer (*Sabah*), ao meio dia (*Öğle*), à tarde (*İkindi*), ao poente (*Akşam*) e à noite (*Yatsı*).

A sonoridade vocal do chamado tem a capacidade de incorporar na voz e na sua recepção auditiva uma rica acustemologia, implicando afetivamente camadas multivalentes de compreensão e propósito. Em seu objetivo primeiro, o chamado age física e espiritualmente como uma lembrança aos adeptos de seu dever de orar (GÜRTAŞ, 2005, p.17). Este atua também na reafirmação de outro pilar do Islã, ao emitir sonoramente a *shahadah*: “*Allāhu Akbar. Ash-hadu an-lā ilāha illallāh. Ash-hadu anna Muḥammadan rasūlullāh*”¹⁴. Não há outro deus além de Allah; Muhammad é o mensageiro de Allah.

A entoação dos versos, chamando para a prece, não se restringe apenas à dimensão textual e formal, ao significado das palavras. O desempenho vocal, timbre e virtuosidade do *muezzin* ao recitar os versos criam um espaço de fé auditiva (SARI, 2010, p. 19). A recitação dos versos da chamada para as preces, assim como a recitação corânica, transcende a palavra escrita em sua experiência afetiva e intelectual ao posicionar a voz humana como de origem divina (MCPHERSON, 2019, p.441). É esta dimensão sensória que desejo abordar, tomando as mesquitas como boas para pensar.

O que pode uma mesquita? Ela é um monumento, um local de preces onde se performam práticas religiosas, uma controvérsia sobre laicidade? Aqui, quero pensá-la como um elemento na paisagem, ator de sentidos e do sensível. Começo a partir de Anna Tsing e da sua incitação a uma ecologia da paisagem. Para ela, pensar com paisagens abre a análise para uma multiplicidade entrelaçada, de forma a reorientar o olhar para os mundos ativos da vida, que brotam de legados materiais, mas se mantêm ativos e abertos. Segundo a autora,

A distinção diádica entre Anthropolos e material é confirmada apenas pela abstração. Em contraste, se reintroduzirmos a paisagem do material, tudo muda. Uma relação fundamentada em uma paisagem é subitamente abarrotada por outras relações que

¹⁴O *ezan* sunita completo consiste na entonação de “*Allāhu Akbar. Ash-hadu an-lā ilāha illallāh. Ash-hadu anna Muḥammadan rasūlullāh, Hayya as-salah. Hayya al-falah. Allahu akbar allahu akbar. La ilaha illa allah.*”. (Não há outro deus além de Allah; Muhammad é o mensageiro de Allah. Venha para a prece). Na tradição xiita, entoa-se também o verso “*Ashhadu anna ‘aliyyan waliyyu llāh*” (Eu testemunho que Ali é amigo de Deus). O número de repetições de cada verso depende da tradição e da escola. Algumas variações podem ocorrer a depender da *namaz/salah* para a qual se está chamando .

exigem ser contadas. O “material” se torna múltiplo e seus componentes estão envolvidos em suas próprias interações. O inverso é igualmente importante. É difícil abstrair todos os relacionamentos que formam uma paisagem. Mais e mais agrupamentos participam e a matemática da capacidade de resposta torna-se cada vez mais misteriosa. Uma paisagem é mais fácil de manusear em sua concretude, não como um conjunto de díades em um vácuo, mas dentro dos contornos geográficos e históricos que lhe conferem uma composição e caráter particulares. Essa é a sua força como ferramenta analítica (TSING, 2019, p. 149).

A proposição feita por Tsing de uma assembleia – a relacionalidade presente na paisagem – nos desloca das práticas de representação para uma materialidade, um movimento compartilhado por autores nos estudos da religião, interessados nas materialidades religiosas (MEYER, 2018; ENGELKE, 2011; KEANE, 2008; HIRSCHKIND, 2006; TILLEY ET AL., 2006; STOLOW, 2014). A “virada materialista” no campo dos estudos da religião permite complexificar os modos pelos quais olhamos a religião vivida. O que coloco é que a paisagem e suas interações de elementos são um desses materiais.

Segundo Webb Keane (2008), a materialidade é condição para a circulação social, assim como para a persistência das experiências e ideias em torno do sagrado ou da tradição. Para tornar-se cognoscível, é preciso que as experiências tomem uma manifestação material que as tornem disponíveis, interpretáveis e replicáveis. Seja por meio de rituais, altares, ícones, oferendas ou práticas corporais, é por meio do material, portanto, que a religião torna-se experiência compartilhada, tomam uma vida pública e adentram em uma infinita cadeia de causa e consequência (KEANE, 2008, p.2). Ademais, objetos religiosos não apenas expressam identidades religiosas existentes antes da interação, mas são constitutivos de sensações e experiências religiosas que possuem efeitos sobre a própria noção de *self*.

Nessa ida (ou retorno) ao material, Birgit Meyer (2009, 2015, 2018, 2021) desenvolveu o conceito de forma sensória, para pensar como coisas, corpos, gestos e sons possuem um poder afetivo na mediação com o transcendental. A partir das reflexões sobre Protestantismo, a autora argumenta que há não apenas um engajamento mental e ético com as doutrinas religiosas, mas um envolvimento somático, performativo e estético.

Conforme Meyer (2018), “as religiões atuam através de formas sensoriais historicamente geradas que são distintivas e que induzem padrões repetitivos de sentimento e ação” (MEYER, 2018, p.30). As formas sensoriais produzem, segundo a autora, determinadas articulações entre corpos, objetos, imagens e espaços que provêm a base para experiências religiosas autorizadas. São essas articulações que governam o engajamento sensível com o sagrado por meio de sensibilidades específicas. Ao nos atentarmos para essa mobilização, portanto, não estamos apenas rastreando aquilo que torna visível o invisível. Uma abordagem das materialidades nos diz que são as

mediações que possibilitam que formas específicas de presença aconteçam.

Apesar de a construção teórica de Webb Keane e Birgit Meyer originarem-se majoritariamente de reflexões acerca do Cristianismo – em que um corte de pessoa-coisa, representação-representado configura uma ideologia semiótica específica (Mahmood, 2019) – ela também é boa para pensar os engajamentos sensoriais da tradição islâmica. Nesse engajamento, a materialidade (discursos, gestos, objetos, imagens) tomam um papel central, ponto desenvolvido por Anna Bigelow e outros autores em *Islam Through Objects*:

As alterações e orientações engendradas pelos objetos e corpos podem ser consideradas como tendo capacidades hermenêuticas, não apenas como meras expressões da crença, mas como um agente orientador do processo criativo de tornar-se muçulmano. [...] Teorizar “o que é o Islã” não pertence apenas ao domínio da produção de textos e de mentalidades legais. Ao contrário, a seleção de uma vestimenta ou adorno, a consideração de uma imagem ou objeto, as adaptações aos ambientes construídos e naturais e a manipulação de materiais de devoção ou de uso cotidiano também oferecem teorias e interpretações do Islã. Esses objetos incorporam noções de prática apropriada, normas enculturadas, escolhas pessoais, marcadores de identidade e valores internalizados (tradução minha, BIGELOW, 2021, p.11)

Esse agente orientador pode ter diversas formas, como vestimentas (WHEELER, 2021), caligrafias (BOUM, 2021) ou amuletos (FLUECKIGER, 2021). Constantemente reelaborados, eles podem inclusive ser recriadas pelas novas tecnologias midiáticas, gerando novas formações éticas e políticas. Essa dimensão foi explorada por Charles Hirschkind em *Uma Ética da Escuta: A Audição de Sermões em Cassete no Egito Contemporâneo* (HIRSCHKIND, 2021), onde o autor explora a produção de um sensorio eticamente responsivo, através do material das fitas cassetes. Através da escuta, fiéis se esforçaram, por meio de uma prática disciplinar, para responder apropriadamente ao incitamento sensorio de modo a estimular o *self* prescrito por um tipo particular de islamismo reformista surgido no Egito (*al Sahwa-al Islamiyya*) no final do século XX. Desta forma, é por meio do cultivo da escuta que os fiéis se engajam com a tradição islâmica.

Segundo Hirschkind, “as tradições não apenas pressupõem, mas ativamente buscam cultivar habilidades sensoriais específicas das quais as ações, os objetos e os conhecimentos que constituem estas tradições dependem” (HIRSCHKIND, 2021, p.213). Para Mahmood, a manutenção das tradições discursivas específicas envolve um processo constante e ativo de uma pedagogia de si, em um exercício de várias formas de desejo e capacidades de ação ética. Através de um esforço consciente para a reorientação da vontade por meio da prática repetida de atos virtuosos, desenrola-se um processo pedagógico corporal através do qual virtudes são adquiridas, encapsulado na ideia de um auto-cultivo do um corpo virtuoso (MAHMOOD, 2006).

A partir desta perspectiva, Hirschkind propõe que há uma interdependência fundamental entre

sentidos e sensibilidades: “Parte do meu argumento é descrever precisamente como emoções, capacidades de apreciação estética, e modos existenciais de afinamento moral e de ser (i.e. sensibilidades) vêm a estruturar as experiências sensoriais mais fundamentais” (HIRSCHKIND, 2021, p.214). O uso do conceito de sensibilidade utilizado pelo autor é compartilhado com autores como Talal Asad e Saba Mahmood. Segundo Dullo (2019), em *O Tempo da Crítica*:

“A sensibilidade é não apenas um modo de ser individual, mas uma participação na tradição, marcando um processo coletivo no qual as pessoas percebem o mundo de uma determinada maneira. Não se trata de uma (des)conexão entre símbolos, ícones, corpos e suas subjetividades, mas da observação de que cada tradição não apenas (des)vincula de uma forma diferente cada uma destas noções, como neste mesmo processo pode atrelar sentidos completamente distintos a cada uma delas” (DULLO, 2019, p.125)

Para Hirschkind, as sensibilidades estão enraizadas na experiência do corpo como um todo, como um complexo de modalidades sensoriais cultivadas cultural e historicamente, sendo constantemente revisadas em contextos mutáveis (HIRSCHKIND, 2021, p.253). Em sua etnografia sobre a escuta de cassetes, Hirschkind explora justamente esses contextos mutáveis. Quando da escuta dos sermões gravados em fitas, o engajamento ativo dos sujeitos com modos tradicionais cultivados de percepção e apreciação coexistem no espaço do moderno, rompendo essa dicotomia analítica persistente entre tradição e mudança.

A partir dessas ferramentas analíticas sobre mudança e materialidade, pretendo pensar como as mesquitas participam da criação de novas sensibilidades sensoriais e, portanto, ético-estética. O que proponho é levar a sério as interações na paisagem sensível, não apenas entre fiéis-objeto, mas entre as construções justapostas, em uma criação de uma nova paisagem urbana religiosa frente a uma tradição secular turca. Argumento que essa co-criação de espaço e temporalidades engendra sensibilidades específicas em que práticas corporificadas se dão com e através de materialidade do espaço. A colagem arquitetônica, no sentido da técnica dadaísta de rasgo-montagem-coabitação de sentidos, produz uma nova paisagem, ela mesma produtora de um outro sensível partilhado. A partir de Gell (*Arte e Agência*, 2018) argumento que as mesquitas são índices de agência, são atores sociais.

02.02. TEMPOS.

I - Conversões.

Ayasofya fica no centro do bairro tombado como histórico, depois do Corno de Ouro. Encontra-se em uma praça cercada por cavaletes de aço, colocados pela municipalidade para organizar o fluxo de pessoas. As muretas são vigiadas por guardas municipais armados, de forma

que, por elas, há apenas duas passagens, ordenadas cada uma apenas para entrada ou saída. Dentro do enorme quadrante da praça estão as mesquitas de Ayasofya, Sultanahmet e a Mesquita Azul, mesquitas otomanas do século XVII. Há uma enorme fila, que se estende da entrada de cada mesquita até o centro da praça, onde grandes chafarizes fazem uma coreografia de luz e água. Em frente a eles, pequenos bancos de madeira, todos os tipos de turistas se sentam para tirar uma foto com alguma das construções ao fundo.

Ayasofya se destaca das outras, tanto pelo seu tamanho quanto pela sua idade. A enorme construção é quase como um monumento da história texturizada (WALTON, 2019), reapropriado ao longo dos séculos. Originalmente uma basílica ortodoxa, foi construída em 537 d.C. pelo imperador bizantino Justiniano I, no lugar de antigas ruínas de um templo pagão. Após setecentos anos, o monumento foi ocupado durante a Quarta Cruzada (1204-1261), sendo convertida em uma catedral católica romana durante o Patriarcado Latino de Constantinopla nos desdobramentos do Grande Cisma cristão. Quando da retomada dos bizantinos, o lugar voltou a ser ortodoxo.

O domínio bizantino sobre o templo findou-se em 1453, quando, após a Conquista de Constantinopla (*Fatih*) pelo Sultão otomano Mehmed II, passou a ser um lugar de preces muçulmanas. Simbolicamente, a primeira oração de sexta-feira, a mais importante no Islã, foi realizada na basílica. Sultão Mehmed teria adentrado a igreja na companhia de seu *divan*, o historiador Tursun Bey, que posteriormente registrou o encantamento inspirado pelo interior decorado em sua obra História do Conquistador (*Tarih-i Ebülfeth*), documento histórico e místico da fundação do Império. O estandarte otomano, empunhado durante o cerco à capital, teria sido estendido, assim como um tapete que supostamente pertencia a Muhammad. A conversão para uma mesquita envolveu a retirada de símbolos cristãos, como cruzes e sinos de oração, e a construção de um mirab e minaretes apontados na direção de Meca (FINKEL, 2007).

Ao contrário das outras mesquitas, Ayasofya não tem livre acesso, tampouco a simpática arara com véus a disposição para as turistas desavisadas ou mulheres que não tem o hábito de usar o véu possam se cobrir e entrar no espaço de reza. É preciso passar por um detector de metais, que examina os conteúdos de bolsas, doleiras e pochetes. Mulheres cobrem precariamente as suas cabeças com mantas e cachecóis; à esquerda, um funcionário estatal detrás de uma cabine de vidro vende pedaços de TNT azul por cinco liras. O tecido é pequeno e rijo, tornando difícil colocá-lo e acomodá-lo em volta do rosto a título de véu.

Enquanto espero na fila, há um grupo de turistas franceses à minha frente, com os cabelos sujos e largas mochilas esportivas nas costas. A sua presença contrasta visivelmente com a senhora rechonchuda ao lado, com uma longa sobrecasaca que lhe cobre a cabeça e o corpo, em uma única

peça de roupa. Dentro das mesquitas, as portas do nártex são de madeira maciça, enormes com mais de 4 metros de altura. O batente é de pedra, encerado pelos milhares de anos de pessoas que vêm e vão, pedra tornada macia pelo tempo. Ela é surpreendentemente escorregadia, uma taticidade inesperada diante da verdadeira aura que emana de algo tão antigo.

No chão, na parte oriental da nave, é possível ver o Omphalion ou Ônfalo de Ayasofya, um enorme quadrado com 30 círculos de mármore do tipo proconeso marchetados, cada um de uma cor. Eles estão dispostos ao redor de um círculo central e maior, como um sistema heliocêntrico. Este local, segundo alguns registros, seria o ponto de coroação dos imperadores bizantinos a partir do ano mil. A escolha pelo uso de mármore nas igrejas imperiais, segundo Barry (2007), dava-se pela percepção de que este material seria um mar petrificado.

De acordo com Barry (2007), as concepções geológicas bizantinas eram de que o mármore seria um depósito de matéria telúrica purificada que, suspensa em água, percolava através da crosta da Terra até reservatórios profundos, onde era solidificada por humores terrestres. Andar sobre o mármore, portanto, era andar sobre as águas, era ser lembrado da gênese aquosa do mundo e de como o trono de Deus estava suspenso sobre um mar celestial. Embora não-figurativa, a própria percepção da materialidade era narrativa, de forma que tanto o material quanto a substância que ele incorporava denotavam uma leitura em um âmbito específico de referência.

Contudo, o chão agora está coberto por um enorme tapete verde, a cor do paraíso (Boulogne, 2012, p. 194). O único ponto deixado descoberto foi o Ônfalo. Esse enorme carpete servia como um *saff*, um dos tipos de tapetes de reza. Ao contrário dos pequenos tapetes individuais (*sajiadah*), o *saff* é um grande tapete destinado ao uso de fileiras de pessoas em mesquitas ou em outros lugares de prece comunal. O tapete de Ayasofya é úmido, porque é constantemente limpo. Segundo Gamzatova, as rezas devem ser feitas em um lugar ritualmente limpo, sendo a crença na limpeza desses objetos é que torna possível o seu uso como um item religioso (GAMZATOVA, 1999, p.287). Em Ayasofya, ao lado daqueles rezam, as pessoas se deitam casualmente no chão para contemplar a abóbada decorada e os escritos na parede.

Na parte central, em frente ao Mihrab – cuja parte interna é decorada com ladrilhos de Iznik – um grupo de homens faz as genuflexões. Ao seu lado, um grupo de turistas alemães saca as suas câmeras. À direita do Mihrab, painéis com o nome dos sultões Mahmud II, Ahmed III e Mustafa II. O Minbar, um púlpito do século XVI feito inteiramente de mármore, é decorado com a *shahadah* desenhada em ouro com a caligrafia *Thuluth*, a escrita elegante de linhas curvas e oblíquas: *Ash-hadu an-lā ilāha illallāh. Ash-hadu anna Muḥammadan rasūlullāh*. Eu testemunho que não há outro deus além de Allah; eu testemunho de Muhammad é o mensageiro de Allah.

Na parte central, o grande mosaico localizado na abside da nave está coberto por faixas de tecido branca. A imagem oculta é de Maria, trajando um manto azul, com Jesus menino em seu colo. Este seria o primeiro mosaico feito após o período iconoclasta de bizâncio, no século nove. Maria coberta é ombreada por Miguel, à sua esquerda, e Gabriel à sua direita. Postos em cada uma das colunas laterais estão os grandes painéis verdes, enormes círculos com 7,5m de diâmetro. Eles foram colocados durante a restauração de Ayasofya, no século XIX, por ordens do sultão Abdulmecid. Nos painéis está escrito Allah, Muhammad; os nomes dos califas Abu Bakr, Umar, Uthman e Ali; Hasan e Hussain, filhos de Ali e netos do profeta.

No domo central, iluminado pela chama dos candelabros, está escrito o verso 35 da Sura al-Nur: “Allah é a luz dos céus e da terra. O exemplo de Sua luz é como o de um nicho, em que há uma lâmpada. A lâmpada está em um cristal. O cristal é como se fosse um astro brilhante. É aceso pelo óleo de uma bendita árvore olívea, nem de leste nem de oeste; seu óleo quase se ilumina, ainda que o não toque fogo algum. É luz sobre luz. Allah guia a Sua luz a quem quer. E Allah propõe, para os homens, os exemplos. E Allah de todas as coisas é Onisciente”.

A biblioteca do sultão Mahmud I está fechada, assim como o segundo piso. É possível vislumbrar pela treliça de ouro que constitui as paredes da biblioteca, os apoios de livros (*rahle*) feitos de madre-pérolas marchetadas. Na galeria superior, estão os mosaicos de Deisis, considerada como a primeira obra do renascimento na Roma Oriental, da Imperatriz Zoe e o Pantocrator, do arcanjo Gabriel. Contudo, não é possível acessá-la, já que o andar inteiro agora está fechado.

Todas as informações que contei acima sobre Ayasofya são de um pequeno livro do Ministério da Cultura, que encontrei perdido em uma lojinha para turistas de um museu. Ele parece ser um resquício de quando ela mesma era um museu e havia uma lojinha com souvenirs ali dentro. Em Ayasofya agora somente são expostas, no formato pegue e leve, versões do Corão em diversos idiomas, como francês, espanhol, russo e chinês.

Ayasofya é tida como um monumento-testemunha da conquista de Constantinopla pelo Sultão Mehmed II. Com ela, também é possível traçar o caráter de gêmeos siameses do secular e do religioso (ASAD, 2001), em que as redefinições de um e de outro parecem se expressar materialmente no espaço. Na parede do nártex, ao lado de painéis informativos sobre a história de Ayasofya e de uma reprodução em mosaico do selo (*Tuğra*) do sultão Abdülmecid I, está o decreto presidencial que reconverteu o prédio em uma mesquita.

Em 10 de julho de 2020, o Conselho de Estado da Turquia (*Danıştay*), órgão que atua como a suprema corte administrativa do país, decidiu pela anulação do decreto de 1934 emitido por Atatürk que convertia Ayasofya em um museu. Minutos depois, o presidente Erdoğan assinou a

transferência do monumento para o Ministério de Assuntos Religiosos (*Diyanet*), sedimentando o caminho para que Ayasofya voltasse a funcionar como uma mesquita. A fotografia do decreto foi postada na conta oficial do presidente Twitter, com comentário jubiloso de “*Hayırlı olsun*”, expressão informal que, em turco, significa desejos auspiciosos em uma nova empreitada. No dia seguinte, as preces voltaram a ser realizadas no local após 85 anos.

A reconversão de Ayasofya a inseriu em um amplo circuito turístico religioso, que passou a ser frequentada por turistas paquistaneses, sauditas, cazaques, entre outros. Atualmente, visitantes não-muçulmanos dividem espaço com fiéis que lá conduzem suas preces. Nessa dualidade de usos, há uma tensão entre patrimônio material e lugar sagrado vivo. Essa tensão fica clara quando analisamos alguns dos discursos de atores posicionados na controvérsia.

A reconversão em mesquita gerou uma resposta da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), que lamentou a conversão, feita sem a sua consulta. Em nota, a Diretora Geral da organização disse: “Ayasofya é uma obra arquitetônica e um testemunho único das interações entre a Europa e a Ásia. Seu status como museu reflete a natureza universal do seu patrimônio e a fazem um símbolo poderoso do diálogo”.¹⁵ O escritor turco Orhan Pamuk, Prêmio Nobel de Literatura e nome com ampla circulação no Atlântico Norte, declarou ao jornal britânico BBC: “Convertê-la de volta a uma mesquita é dizer para o resto do mundo que infelizmente não somos mais seculares”.¹⁶

II - Estilo.

Ayasofya serviu de modelo-referência para a construção, pelo Arquiteto (Mimar) Sinan, de outras mesquitas. O estilo desenvolvido pelo “arquiteto dos sultões” foi retomado nas atuais mesquitas “neo-otomanas”, como Taksim Camii. A arquitetura otomana distingue-se das demais arquiteturas muçulmanas pela repetição de uma mesma estrutura: a unidade entre domo e a sua base quadrangular (HILLENBRAND, 1999, p.257). Esta ideia organizou os desenvolvimentos de estilo em todas as estruturas arquitetônicas imperiais. Segundo Hillenbrand, esta unidade estava presente em outras tradições arquitetônicas islâmicas, mas ela era secundária, uma entre tantas formas estruturais: o portal *pichtaq*, o *iwan*, as fachadas duplas e as decorações com *muqarnas*. A arquitetura otomana, contudo, colocou a unidade domo-quadrilátero no centro de seu estilo

¹⁵ UNESCO: UNESCO statement on Hagia Sophia, Istanbul. Publicado em 10 de julho de 2020. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/news/2156>

¹⁶ BBC: Hagia Sophia: Former Istanbul museum welcomes Muslim worshippers. Publicado em 24 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-europe-53506445>

arquitetônico, em um novo equilíbrio entre formas, com uma hierarquia rígida e clara entre elas (HILLENBRAND, 1999, p.258).

A simplicidade intrínseca da unidade domo-quadrilátero permitiu a sua reprodução em diversas escalas sem sacrificar sua clareza ou monumentalidade. Esta solidez possibilitou que a arquitetura otomana mantivesse a sua característica essencial intacta, independente do material ou decoração, por todas as províncias do Império. A presença dessas mesquitas, com características tão marcantes, eram utilizadas para indicar a presença do domínio imperial sobre as províncias longínquas. Atualmente, essas mesquitas compõem a paisagem de Istambul. As mesquitas marchetadas nas colinas formam um tecido visual, em que a história ganha um relevo sensorio.

A noção de paisagem como um repositório sensorio é desenvolvida por Hirschkind em “*The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia*” (HIRSCHKIND, 2020). Para o autor, a história e o legado histórico das paisagens produz sensibilidades, sensibilidades estas que sustentam, no sul da Espanha, uma tradição de Andaluzismo. Essas sensibilidades não são apenas faculdades de um sujeito, mas inseparáveis de uma paisagem histórica particular, entendida como um repositório de memória sensorial. Cada geração de andaluzistas responde a essa paisagem de maneira diferente, embora sempre em diálogo com seus antecessores.

Em seu livro, Hirschkind (2020) analisa a relação entre figuras históricas e contemporâneas da música andaluza, de forma a articular a ideia de que o passado não é estático, não está morto, mas está sempre informando o presente através de sensibilidades históricas. Para o autor, o passado está sempre informando o presente, mas o presente está sempre reformulando ideias ou noções sobre o passado em uma relação de mão dupla. Não haveria, portanto, apenas uma visão historiográfica, que estabelece uma firme fronteira entre passado e presente, estando um à frente do outro. Esta seria uma forma específica de sintonia com o passado, de cultivar uma postura emocional muitas vezes chamada de desapaixonada, mas que é, em verdade, também uma organização particular das paixões.

A partir desses imperativos da historiografia, da necessidade epistêmica para se chegar a um sujeito pretensamente objetivo, movimentos contemporâneos que enfatizam um apego apaixonado a um passado distante são lidos em termos como nostalgia, romantismo, ou a invenção da tradição. Segundo o autor, estes termos modernos, entretanto, descartam ou desqualificam perspectivas sobre o passado que não estão de acordo com esses imperativos (HIRSCHKIND, 2020, p.203-204). Essa relação instrumental com o passado, porém, não esgota o impacto que o passado pode ter no presente como força articulada e articuladora de sentimentos, emoções e sensibilidades.

A partir desta noção de paisagem histórica com efeitos em uma postura emocional e na produção de sensibilidades, gostaria de pensar como os elementos dessa paisagem interagem entre si e com pessoas. Penso com Alfred Gell. Ao propor uma teoria social da arte, Gell (2018), caudatário de Mauss, preocupa-se em observar como as pessoas produzem vínculos através das relações sociais. O autor, entretanto, enfoca nas maneiras pelas quais são produzidos vínculos mediados por coisas, assim como as pessoas estabelecem relações de aderência com as coisas em si. Desta forma, o autor propõe que objetos de arte podem atuar, em determinados contextos, como pessoas ou agentes sociais (GELL, 2018, p.29).

Para pensar uma teoria verdadeiramente antropológica dos objetos de arte, Gell abandona definições estéticas e institucionais acerca do objeto artístico. Inspirado por Duchamp, o autor rejeita a noção hegeliana de uma essência específica produzida um *Geist* que distinguiria objetos de arte de demais objetos cotidianos, de forma a se desfazer das diferenciações correntes entre arte e artefato (GELL, 2001, p.177). O autor propõe a indistinção entre as duas categorias, pois ambas seriam encarnações ou resíduos de intencionalidades complexas. Por tal ideia Gell entende que tanto arte quanto artefato incorporaram e veiculam significados ao evocarem os nexos sociais de sua produção e uso.

Gell (2018), assim, conclama ao emprego de um “filisteísmo metodológico”, a uma postura de indiferença do pesquisador em relação ao valor estético, nos termos kantianos, das obras de arte. Isto porque, para ele, razões estéticas seriam indissociáveis de razões práticas, de maneira que o objeto de arte não seria um suporte de comunicação de significados simbólicos autônomos, mas um sistema de ação e de mediação de relações sociais. Desta forma, os objetos de arte atuam como indícios de relações sociais acumuladas, aos quais ele chama de abdução.

Gell (2018) é informado pelas teorias etnográficas da melanésia, em que é imperativo o problema da recursividade, segundo o qual uma pessoa é o resultado de relações acumuladas entre outras pessoas. O que o autor coloca é que um objeto também é um exemplo dessas relações constitutivas, o que não só faz com que eles possam ser considerados pessoas, como evidência de relações acumuladas, como também como uma espécie de pessoa distribuída. Desta forma, um objeto seria parte de pessoas que se destacam de sua integridade e se deslocam dentro um contexto social e passam a influenciar um campo.

Ao analisar a eficácia dos objetos, o autor não se restringe à relação criada entre pessoas e objetos, mas também daquela estabelecida *entre* os objetos. Consequência da dotação de agência aos objetos, é que estes também são distribuídos em uma forma de personitude, a qual se daria por meio do estilo. Isto porque, por meio do estilo, objetos que compartilham atributos particulares não

seriam apenas uma coleção de unidades separadas, mas um único objeto com diversas partes distribuídas em diversos locais diferentes (GELL, 2018 p.252). O “estilo”, portanto, é o que permite que determinada obra de arte se refira à totalidade, ou “unidades maiores” à qual pertença (GELL, 2018 p.246). Desta forma, o autor traça o paralelo de que a afinidade estilística entre obras de arte seria o que a identificação de grupo seria para os agentes sociais (GELL, 2018, p.246).

É sob este quadro referencial que encaro as mesquitas como objetos que provocam agenciamentos, de forma que é possível falar da constituição de um “estilo otomano”, que ocupa a paisagem sensorial. O que me interessa aqui, portanto, é pensar a eficácia de um estilo arquitetônico otomano, de forma a rastrear os vínculos estabelecidos com as pessoas com ele e os seus efeitos na constituição de tradições perceptivas. O que pretendo demonstrar é que esses efeitos ou agenciamentos são distintos a depender das sensibilidades que com ele interagem.

Especialmente a partir da década de 1980, a Turquia experimentou um ressurgimento das referências “otomanas” na vida social e política do país. Em prédios e objetos, discursos políticos, um “legado otomano” passou a ser referenciado. Para Yavuz (2020), o *frisson* sobre o Império Otomano não é algo meramente político, mas um imaginário social, um conjunto de emoções historicamente configuradas, comportamentos e identidades.

Dada a multiplicidade do fenômeno, diversos termos foram cunhados para explicá-lo. O autor elenca os termos “otomano” (*Osmanlı*), “otomanismo” (*Osmanlılık*) e “neo-otomanismo” (*yeni-Osmanlılık*). O primeiro, teria uma dimensão artística, demonstrando um interesse em proteger e promover um patrimônio cultural por meio do consumo de bens artísticos. Otomanismo, para o autor, representa uma mudança de identidade e orientação política cotidiana, ligados a conexões com o passado e um sentimento de responsabilidade com o patrimônio otomano. Por fim, o neo-otomanismo baseia-se em um passado imaginado, dando às pessoas um conjunto de atitudes e um programa de ação para reestruturar a sociedade e o estado, especialmente no papel desempenhado pela religião (YAVUZ, 2020, p.18).

Segundo Yavuz (2020), o neo-otomanismo é uma construção imaginada que visa oferecer uma nova linguagem moral, afetiva e política para novos atores sociais. Esta figura imaginária não é fixa, mas sim redefinida por diversos atores em uma multiplicidade de contextos. Portanto, o neo-otomanismo não é um projeto ou uma doutrina política, mas sim princípios, ideias, normas e formas de recuperação de uma grandeza passada. Assim, as histórias relacionadas ao período otomano e a sua reencarnação neo-otomana são uma combinação de memórias, ideias, experiências, sentimentos, paixões, esperanças e aspirações.

Para Yavuz (2020), este retorno foi motivado por um conjunto de fatores: a urbanização e o êxodo rural de pessoas que migraram do interior da Anatólia para os grandes centros urbanos; um aumento na taxa de alfabetização; o crescimento no número de jornais e associações civis; a introdução de uma democracia multipartidária; a formação de uma nova burguesia conservadora e de orientação islâmica (YAVUZ, 2020, p.17).

A ocidentalização e o crescimento econômico engendrou a formação de uma contra-elite, que definia-se em oposição à República ao estressar tradições islâmicas e otomanas. Esses discursos políticos e culturais sobre identidade, comunidade e autenticidade, para Yavuz, eram resultados da formação de novos espaços de circulação e sociabilidade. Esses espaço incluem jornais, programas de rádio, associações cívicas e redes de comércio e consumo (YAVUZ, 2020, p.17).

.Estes grupos conservadores e de orientação islâmica, historicamente excluídos da Turquia, agora tornaram-se atores econômicos emergentes. No contexto da emergência dessa outra burguesia, a imagem otomana tornou-se uma premissa fundadora de uma política turca conservadora, defendida pelos grupos piedosos e politicamente engajados. Para estes grupos, o desejo de regressar ao Império Otomano significa um regresso aos padrões de relações humanas derivados do Islã. Segundo Batuman (2018), esse revivalismo não procura consistência ou fidelidade histórica, mas sintetiza um período histórico extenso e heterogêneo. Assim, há uma forma particular de ecletismo que deriva do poder discursivo da sua natureza imaginária.

O discurso do neo-otomanismo, para alguns turcos conservadores, age como uma “retrotopia”. O conceito é utilizado por Yavuz para descrever contexto em que a ânsia por um tempo e espaço ideais não é algo a ser criado; a utopia é o passado imaginado, que é projetado para o futuro. Para estes grupos conservadores, o neo-otomanismo retrotópico oferece um espaço cognitivo para orientar o futuro sob a projeção de uma nostalgia restauradora (YAVUZ, 2020, p.08).

O que os meus interlocutores colocam é que, sob o governo de Erdoğan e do Partido Justiça e Desenvolvimento (AKP), a nostalgia pelo período otomano significa a islamização do sistema político e da sociedade. Para os meus interlocutores seculares, a construção de mesquitas neo-otomanas é uma tentativa política de recuperar um passado imperial e islâmico, de forma que a evocação deste estilo é uma tentativa de estabelecer a nostalgia como instrumento político. Para eles, o estilo otomano é um estilo histórico, um patrimônio. As tentativas de reconstruí-lo são vistas como uma manipulação.

02.03. ESPAÇOS.

Construção neo-otomana, Taksim Camii fica encravada entre duas enormes avenidas paralelas, estendendo-se como um gigante de mármore cor de creme sobre Tarlabaşı Boulevard e İstiklal Caddesi. A planta da construção me parece curiosa, como se fosse diversos cilindros reunidos, todos com cúpulas (*kubbe*) de zinco. Dois minaretes estreitos e compridos, torres em formato de lápis com uma ponta afiada e uma meia lua no topo, erguem-se no céu. A mesquita está localizada na praça Taksim, onde, até então, figurava sozinha o Monumento Republicano, construído para homenagear Atatürk. Foi essa disputa pela e na paisagem que me atraiu, originalmente, para este lugar.



Monumento republicano em frente a mesquita Taksim. Foto da autora. Istanbul, 2022.

Em frente à construção, há pequenas bancas comerciais, nada mais do que um toldo de lona, onde humilde senhoras vendem flores e meias coloridas. Na escadaria defronte, duas jovens de véu se abraçam calorosamente, outras duas mulheres com longas vestes passeiam de braços dados e sacolas de compra nas mãos. Há um ponto de táxi do outro lado da rua, em que carros e vans amarelas aguardam pelos passageiros que chegam afobados, carregando enormes malas de viagem. Muitas delas utilizam chador preto e falam árabe, indicando serem dos países do Golfo.

Na escadaria da mesquita, um homem de meia idade posa para foto, os braços estendidos ao longo do corpo, enquanto a sua esposa lhe aponta um celular. Atrás dele, há um pequeno pavilhão, com quatro arcos, que funciona como ponto de encontro. À direita, o grande pátio aberto (*sahın*) pavimentado com porcelanato frio onde se localiza a *şadırvan*, fonte utilizada para as abluções (*abdest*). O local é indicado por uma placa, com simpáticos desenhos e traduções em turco, árabe e inglês.

Ao contrário das demais mesquitas que visitei, a fonte não se localiza no centro do complexo, cercada pelas paredes com arcos, mas desnuda no pátio aberto, coberta apenas por um telhado do mesmo zinco cinza azulado das cúpulas. O seu formato octagonal se parece com uma sombrinha metálica com o centro protuso. Sob ele, um grupo de homens faz o ritual de purificação.

A sequência é conhecida por todos. Lavam a mão direita até o pulso. Depois, a esquerda. Com a mão direita, levam água até a boca e cospem-la. Gentilmente, colocam água nas narinas com a mão direita e pressionam o nariz com a mão esquerda para exalar a água. Lavam a face, desde a linha do cabelo até à barba, de orelha a orelha. O braço direito inteiro, incluindo a mão, até acima do cotovelo. Depois repetem o processo com o braço esquerdo. Cada um dos passos é repetido três vezes. Com a mão direita molhada, lavam o topo da cabeça, da testa à nuca. Com os dedos umedecidos, as orelhas são limpas esfregando com o polegar e o dedo mínimo. Começando com o direito, lavam ambos os pés, incluindo os tornozelos. A fonte é logo ao lado da avenida, de forma que toda a sequência pode ser vista pelos transeuntes. Uma buzina de táxi aqui e acolá parece tomar parte do ritual. Apesar da visibilidade, ela também tem restrições. A fonte só é utilizada pelos homens e as mulheres não circulam pela área.

À esquerda do pavilhão, está uma pequena placa que sinaliza que o complexo é composto por um salão multi-propósito (*çok amaçlı salon kültür merkezi*), onde são realizadas palestras, cursos e concertos. Os eventos são divulgados em banners coloridos afixados no muro exterior da mesquita e em totens digitais. Em um dos cartazes, o rol de palestrantes anunciado é diverso: psicoterapeutas infantis, *youtubers* empreendedores, teólogos, cantores e médicos holísticos. Em um totem digital, é divulgada uma iniciação à música religiosa, em que será ensinada uma introdução ao *makam*,

padrão melódico da música clássica otomana com forte influência da escala árabe e do octoeco bizantino. As aulas incluem a execução de obras exemplares e a aplicação do *makam* em músicas utilizadas na mesquita, como *ezan* (chamado para a oração)¹⁷, *namaz* (as cinco orações mandatórias), *kaside* (ode) e *mevlid* (cerimônias de celebração do nascimento de Muhammad). A imagem no totem muda subitamente, mostrando agora um banner sobre um grupo de conversação avançada em árabe, só para mulheres.

Pela lateral do primeiro pavilhão é possível acessar um café construído nos fundos do complexo, sinalizado com um desenho de uma xícara fumegante. Um vitral decorado com flores de İznik no teto lança uma luz amarelada sobre o salão circular, em que todas as paredes possuem janelas arqueadas, exceto por aquela com uma grande estante de livros. Sentadas em uma das mesas, duas meninas de sobretudo beges e *hijabs* em cores pastéis tomam chá e conversam. Em cima da mesa, uma pequena garrafinha de spray de jasmim e uma edição de Gulistân, a obra medieval do grande poeta persa Saadi Shīrāzī. À sua esquerda, uma jovem com um moletom da NASA estuda cálculo com um grupo de colegas. Turistas alemães, um casal de senegaleses e uma família russa se espalham pelas diversas mesinhas de madeira. Ao fundo é possível ouvir o chamado para as preces saindo pelos alto falantes.

Atrás do balcão da cafeteria está Ayşe, atendendo uma mulher de meia idade que parecia ser indonésia. Após elas terem uma breve discussão sobre o troco, me aproximo. Ayşe era uma jovem de 21 anos, doce e gentil, com grandes olhos azuis e sempre um leve sorriso no rosto redondinho. Usava sempre um véu claro e que combinava com os seus olhos; as roupas eram como a de tantas meninas que vi na rua, compridas e fechadas, mas sempre casuais, não muito diferentes daquelas que seriam compradas em qualquer loja de departamento ao redor do mundo. Ayşe foi a primeira mulher que conheci quando comecei a ir à Taksim. Comecei a conversar com ela muito por necessidade, pois estava tendo dificuldades em estabelecer uma rede de interlocutores naquele espaço tão movimentado. Desde o primeiro contato, ela se mostrou muito prestativa e aberta a conversar comigo, e em seu rosto sempre havia um olhar de curiosidade risonha por alguém de tão longe estar perguntando todas aquelas coisas sobre o que ela fazia. O trabalho no café era o primeiro emprego de Ayşe, do qual o seu pai “gostava muito, porque é um lugar bom”. Foi Ayşe

¹⁷ A correta escolha e a devida performance dos makams era uma prática cultivada pelos *muezzin* durante o período imperial. Havia, por exemplo, quatro estilos regionais oficiais de *ezan* durante o período otomano, sendo um deles o estilo palaciano de Istambul (ÖZCAN, 1995, p. 44). Neste estilo, havia a expectativa de que os *muezzins* soubessem negociar os *makam* corretos e a que horas do dia aplicá-los, levando em consideração inclusive o clima do dia, e quanto tempo deveria durar cada uma das orações. Os *makam* eram rigidamente designados, cada oração correspondendo a um tom (KHALIL, 2019, p. 355).

que me apresentou outra funcionária, Fatma, uma senhora curvada e magrinha que fazia a limpeza do espaço feminino de reza.

Aproximei-me dela de maneira despretensiosa, perguntando como era feito o café turco, que nunca tinha bebido até chegar no país. Aproveitando a abertura que ela me deu, e depois de ver que ela sabia se expressar bem em inglês, comecei a perguntar sobre aquilo que me inquietava: como Taksim tinha alterado a rotina da praça, o que elas significava para as mulheres que visitavam-na e o que o estilo neo-otomano representava para elas. Tentava entender como a mesquita, construída em frente a um monumento importante de Atatürk, era um ator social, que afetava e mobilizava sensibilidades – islâmicas e religiosas – ao inserir-se na paisagem, pensada como um espaço de manifestação, construção e disputa por regimes de visibilidade pública. Em Ayşe vi alguém que poderia me ajudar com estas inquietações.

Em nossa primeira conversa, perguntei se havia muitos turistas ali, ao que ela respondeu um suspiro meio risonho e meio entediado de que sim. Ela me diz que muitos querem conhecer a mesquita, que fica perto da movimentada avenida comercial de Istiklal. Quando pergunto se aquela era uma construção nova, ela me responde que mais ou menos, que deveria ter um ano ou dois, mas se parecia com outras antigas: “Como Ayasofya, no estilo de Sinan. Vê as janelas, as portas, os minaretes? São tão bonitos, não? Me sinto em paz aqui”.

A minha pergunta sobre o que ela considerava bonito, ela respondeu que “é aquilo que acalma a alma, não algo agitado, mas que faz a gente se sentir tranquila. Aqui é grande e muita gente passa por aqui, mas mesmo assim é um lugar de contemplação. Sabe, além dos turistas, muitas pessoas vêm aqui depois do trabalho, para estudar e conversar. Antes aqui só havia lojas, mas agora as pessoas podem vir rezar, mesmo quando estão vivendo as suas vidas agitadas”.

Pergunto se ela achava que havia alguma diferença em rezar na mesquita ou sozinho, em casa. “Ah sim, é importante ir à mesquita. Mas não é só isso, antes de construirem aqui, as pessoas que estavam na rua não conseguiam cumprir a sua obrigação e isso é errado se você quer ser um bom muçulmano. Eu vou rapidinho, porque estou trabalhando, mas mesmo assim eu sinto que estar aqui é bom para a alma”.

Eu já havia reparado que, para Ayşe, o *ezan*, o chamado para as preces, significava que talvez o fluxo de clientes na alaranjada cafeteria diminuísse um pouco por alguns segundos e, assim, ela conseguisse se esgueirar para a parte de trás do recinto para rezar rapidamente. Ou talvez que ela pudesse comer escondida um pedaço de torta de pistache, pelo menos até que algum turista perguntando direções entrasse pela porta.

Saio do café e subo pelas escadas laterais, que dão acesso ao piso superior dedicado exclusivamente às mulheres. Nos dias de semana, o espaço é frequentado por senhoras de meia idade, jovens estudantes e mães que buscam os seus filhos nas escolas. Elas entram com mochilas e sacolas de compras. Muitas parecem estar saindo do trabalho, sem as roupas adequadas para realização das preces. A existência de um espaço exclusivamente destinado para mulheres não é comum. Em Taksim, há um andar inteiro, com um salão amplo, banheiros para as abluções e até um fraldário para ajudar as mães que vêm rezar.

Há um pequeno varal na entrada do setor, com véus e saias compridas disponíveis. Uma jovem magra com uma ecobag dos Looney Tunes pega dois lenços, um para a cabeça e outro para usar como saia sobre a calça jeans. Os dois lenços de um bege bonito como os seus cabelos loiros. Uma mulher troca as fraldas do filho sob a supervisão da avó, mais uma senhora rechonchuda de casaco esportivo entre tantas. Dois irmãos brincam de adoleta. Poucas usam abaya, os longos vestidos de mangas compridas. Os tons terrosos dos casacos, as cores pasteis e os tênis esportivos são majoritários.



Mulheres reunidas em uma prece de sexta-feira. Foto da autora. Istambul, 2022.

Uma mulher sem véu, cabelos avermelhados ondulados, calças e um casaco que compunham o uniforme de um dos hotéis da redondeza cumprimenta a senhora que fica em frente a sala. Mais tarde descobriria que seus nomes são Zeynep e Fatma, duas mulheres que há muitos anos, vindas de partes distantes entre si, migraram para Istambul em busca de emprego. Fatma incansavelmente limpa com um esfregão seco a parte de madeira em frente ao qual tem que se tirar os sapatos. Ao todo, umas 350 mulheres diferentes passaram entre as duas rezas. Elas são silenciosas. Apesar de enfileiradas, lado a lado, as mulheres não se tocam nem se olham. Os versos do Corão são recitados apenas pelo *hatip*. Durante os minutos de silêncio, é possível ouvir as sirenes da rua. Há uma rotatividade, em que o entra e sai de mulheres é constante, muitas saem após a primeira parte ou se dispersam para tirar fotos do interior da mesquita, com rápidas espiadelas sobre o parapeito, em direção a seção dos homens. Há um clima de ordinário, apesar da solenidade do tom dos cânticos. A meia luz amarela, a monocromia do dourado e vermelho escuro, os painéis caligráficos e o texto, compõem uma atmosfera aconchegante e de intimidade.

Cinco minutos depois do final da reza, enquanto os homens ainda saíam do primeiro piso a eles reservada, um homem de meia idade, de barbas longas e grossas, diz para um casal de espanhóis que a moça, de celular no pescoço e uma grossa manta cinza enrolada sobre os cabelos, não podia entrar na área masculina. Apesar da circulação de turistas não-muçulmanos no café, a presença deles dentro de Taksim é quase irrisória. Nas muitas vezes que fui acompanhar as preces, quase nunca os vi. A maioria era ou locais ou turistas islâmicos, principalmente do Golfo.

Nas sextas, elas vão chegando pouco a pouco. Durante a pronúncia do sermão, em turco, senhoras leem o Corão sentadas no chão de pernas cruzadas, com o livro sobre o apoio de madeira (*rahle*). Lembro do totem digital da entrada que divulga que todos os sermões de sexta-feira (*hutbe/khutba*) estão disponíveis no site do Diyanet em cinco idiomas diferentes, inclusive em chinês, página que pode ser acessada por um *QR Code* disposto no centro do anúncio.

Depois descobri que Taksim tem um site próprio, em que é possível fazer um tour virtual e ver até uma pequena biografia dos *imam-hatip* e dos *muezzin*.

Muitas contam nos dedos o número de *zikir* (repetição do nome de Allah) proferidos, por não terem as contas do *masbaha/ tespah* (colar de contas semelhante a um rosário católico), em mãos. Algumas acompanham o número de repetições dos nomes de Allah e de versos do Corão com um pequeno contador digital colocado em volta do indicador. O aparelho, chamado de *zikirmatik* – em um trocadilho entre *zikir* e *automatik* – é vendido nas tendas logo à frente da mesquita.

Fatma busca apressada mais caixas de roupas e tapetes para acomodar as mulheres que, depois da segunda chamada após o final do sermão, chegam como uma onda. Fatma coloca-se na

porta de entrada e aponta sorridente para os espaços vazios, coordenando para que as, a essa altura, 300 mulheres possam sentar.

No momento de silêncio antes do primeiro verso, escuta-se uma conversa de criança, tosses e um cochicho. Às 13h07, começa o canto do primeiro verso e todas pronunciam em uníssono o *tekbir* 'Allāhu 'akbar. Será o único momento em que elas rezam sincronizadas, depois todas as *rekât* são feitas individualmente, cada uma ao seu ritmo. Um bebê de 6 meses, usando macacão com estrelas prateadas, se enrosca na mãe, uma jovem de 20 e poucos anos muito magra com um conjunto de moletom azul água. Ela não lhe dá atenção e calmamente faz as suas prostrações. Após os quarenta minutos de preces, um grupo de cinco senhoras se beija, os olhos lacrimejantes. Fatma recolhe os livros espalhados pelo salão e os guarda gentilmente em um belo armário de vidro. Guarda todos, menos um, que pega para si. A velha senhora puxa um dos bancos dobráveis de plástico, que as mais idosas usam para sentar, e o apoia sobre a coxa, em um *rahle* improvisado.

Quando desço para a cafeteria, vejo Ayşe atrás do balcão. Pergunto se ela não se importava de perder a *hutbe*, no que ela me responde, com um sorriso um pouco complacente no rosto redondo, as grandes bochechas rosadas subindo até os olhos azuis: “Ah, não, o sermão é transmitido pelo alto falante do café, eu escuto daqui”. “Há alguma diferença?”, pergunto. “Oh, não, o que importa é escutar, não faz diferença como”.

Agradeço e saio para o pátio externo ao café, onde duas mulheres de hijab fumavam um cigarro em uma das mesinhas de ferro. Vejo que na parte de fora do complexo, em cima do bondinho luminoso, dois homens e uma cantora tocam uma animada música grega. As ruas estão, como sempre, abarrotadas. Taksim, no meio de uma das avenidas mais movimentadas da principal cidade do país, insere toda uma rede de práticas e sentidos onde, antes de 2018, havia apenas lojas internacionais de departamento e um monumento a Atatürk.

Para Montero e Procópio, o impacto, na paisagem urbana, das edificações religiosas, que intervêm abruptamente nas lógicas dos fluxos de pessoas e no uso do território, modela a configuração do público ao alocar no espaço coletivo um ostensivo marcador religioso que disputa o imaginário da cidade (MONTERO, PROCÓPIO, 2023, p.9). Interessado em analisar as formas materiais de presença do catolicismo no espaço público, Giumbelli (2021) propõe que as construções de grande envergadura – como estátuas e edifícios – inauguram, no campo do catolicismo, uma nova economia sensorial que consagra um outro regime de visualidade. O autor sugere que a monumentalidade dos objetos é um modo das organizações religiosas demarcarem, ocuparem e disputarem o espaço público secular (GIUMBELLI, 2021).

Analisando a construção de mesquitas, Procópio as localiza como sendo espaços que servem à cultura muçulmana não apenas como espaço de peregrinação e devoção, mas também de congregação. O autor coloca que, em muitos casos, elas ocupam uma posição geográfica central nas cidades e nos bairros, pelo menos nos países de cultura islamizada, mas também aqueles laicizados, como a Turquia. Procópio afirma que, quando compreendidos como parte da cultura, esses edifícios não são vistos com estranhamento e sua centralidade é reconhecida com certa naturalidade (PROCÓPIO, 2023, p.154). Entretanto, quando, em países de maioria cristã, as mesquitas se convertem em um projeto de visibilização e reconhecimento público, as construções tornam-se objeto de conflito e controvérsia. Contudo, o colocado por Procópio de que, em países muçulmanos, projetos de visibilização pública não geram conflito, não leva em consideração como as sensibilidades seculares de pessoas nacionais desses países reagem a elas. Esta colocação também não considera como a construção desses monumentos podem servir como repropriações e ressurgimento após investidas do poder secular no espaço público.

A dimensão espacial é tomada por Benussi (2021) como fio condutor para investigar as alterações no Tartaristão pós-soviético. O ente federado russo, segundo o autor, foi palco de uma emergência de movimentos pietistas após o fim do período socialista, fenômeno que desfraldou dois processos paralelos. Em um deles, houve a “desprivatização” do Islã (CASANOVA, 1994), em que a religião progressivamente saiu da esfera privada e de contextos rurais. Nesta reconfiguração, por meio da proliferação de espaços de consumo, sociabilidade e lazer, vidas muçulmanas passaram a ser vividas publicamente. Assim, lugares como lojas, mercados e indústrias *halal* – dedicados a uma clientela islâmica – tornaram uma piedade muçulmana visível no tecido urbano do Tartaristão, presença que seria parte de um processo de dessecularização.

Esta desprivatização, contudo, não teria gerado uma multiplicação de espaços sagrados. Isto porque, segundo o autor, bens e locais *halal* não são “sagrados”, conforme a caracterização de Durkheim (1912). Pelo contrário, lugares *halal* são mundanos e normalizados como espaços ordinários de socialização cotidiana, não de experimentação do divino. Nesse contexto, as mesquitas são consideradas locais onde se realiza determinada atividade entendida como uma obrigação rotineira e uma técnica, em vez de uma experiência mística ou emocional a serem tratados com reverência particular.

Entrementes, um segundo movimento teria ocorrido. Haveria uma mudança na ênfase dada à interioridade do sujeito como lugar de auto reflexão e reestruturação moral, em que o mundo interno (*vnutrenny mir*) passou a ser tanto um locus em que uma aproximação com o divino é experienciada como um território que precisa de constante e alerta organização. A alma (*nafs*)

tornou-se um lugar de manutenção e cuidado por meio de práticas ascéticas (*askesis*), de forma que a reconfiguração dos espaços exteriores, segundo o autor, correspondem a configuração de um novo espaço interior, subjetivo. Nele, a *nafs* seria tomada como uma dimensão capaz de ser melhorada, em que, ao trabalhar a si mesmo pode-se extinguir suas tendências destrutivas, elevar-se à perfeição espiritual e abordar as causas fundamentais de problemas pessoais e sociais

No Tartaristão pós-soviético, portanto, a “dessacralização” significou tanto a consolidação de uma nova “paisagem *halal*” na qual vidas islâmicas éticas podem ser perseguidas, como a emergência de discursos interiorizadores que enquadram a vida religiosa principalmente em termos de disciplina interior e trabalho sobre a “alma”, em um projeto individual de cultivo de virtudes, hábitos e habilidades.

O autor atribui esses dois processos como resultados paralelos do sucesso das tendências de devoção sunita na região. A compreensão reformista da existência humana causou tanto uma reconceitualização da relação entre Deus e o crente quanto uma mudança em direção ao individualismo ao enfatizar a autoconfiança moral de um *self* soberano e plástico como um local primário da vida religiosa. Este novo eu muçulmano, autoreflexivo e individual diferiaria das identidades islâmicas anteriores, que estavam mais profundamente enraizadas nas estruturas comunais.

A noção de paisagens *halal* é também desenvolvida por Kaliszewska, segundo a qual, no Daguestão, ela seria espaços que facilitam a conduta religiosa e um modo de vida islâmico. Estes espaços *halal*, majoritariamente construídos por empresários, também podem ser vistos como um contraponto a espaços que são vistos como “não éticos”, como uma alternativa ao que é percebido como um sistema econômico e jurídico imoral. Na compreensão êmica do *halal*, a honestidade não diz respeito às leis estaduais e ao pagamento de impostos (uma ordem legal secular), pois essa ordem não é percebida como “justa” ou “moral”. Ao mesmo tempo, as paisagens *halal* não representam uma rejeição ou distanciamento da ordem secular, pois as redes formadas no empreendedorismo *halal* também incluem clientes e empreendedores não muçulmanos e não praticantes.

Os trabalhos de Benussi e Kaliszewska sobre regiões pós-soviéticas chamam a atenção para a dimensão espacial em regiões em que houve a implantação de um modelo secular restrito. Isto permite explorar os modos dinâmicos pelos quais muçulmanos piedosos redefinem, negociam, reforçam e dissolvem as fronteiras entre religião e vida pública. Pensar a mediação no espaço, ademais, possibilita analisar maneiras específicas e criativas pelos quais muçulmanos cultivam e experienciam sensibilidades e noções de *self*.

Esses espaços, como seu estilo, ocupam uma posição social dentro de uma rede de significações, desestabilizando o lugar do religioso e do secular, do político, em uma relação social dinâmica. Uma relação social dinâmica entre o poder secular, as sensibilidades seculares por ele engendradas e o político-religioso reconfigurado pelo secularismo.

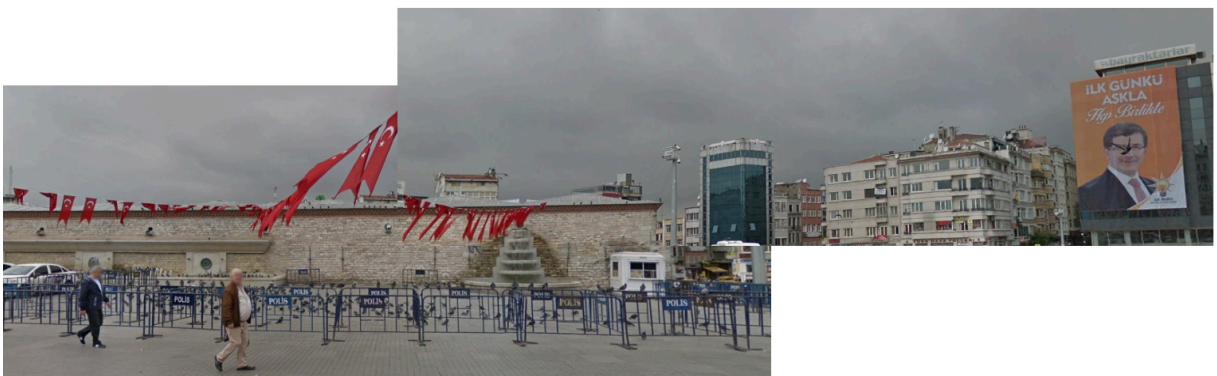
O que Taksim e Ayasofya indicam é que a reconversão da mesquita e a construção de uma nova , em estilo otomano, criam novos espaços em que a prática de uma rotina muçulmana pode ser vivida, que uma sensibilidade sensória específica pode ser cultivada.

Ao contrário de Benussi (2021), argumento que as manifestações espaciais religiosas não são apenas uma “desprivatização”, mas que há uma alteração qualitativa das manifestações religiosas pós-seculares. Uma dimensão que Benussi enquadra como uma compreensão reformista talvez pudesse ser compreendida como uma reelaboração pós-secular, em que modos de vida muçulmanos se reelaboram após a experiência relacional com a dicotomia normativa de privado e público criada pelo poder secular.

CAPÍTULO 03 – RELAÇÃO DIACRÍTICA E AFETOS SECULARES.

03.01. RELAÇÃO DIFERENCIAL.

Taksim Camii nem sempre esteve ali. As imagens do Google Street View ainda permitem uma brecha no tempo, em um retorno para outubro de 2015, a última vez que o carro de captura de imagens passou por ali.



Em um enorme cartaz, o político Ahmet Davutoğlu diz “*İlk günkü aşkla*”. Com o amor do primeiro dia. À época, Davutoğlu era o primeiro-ministro e presidente do Partido Justiça e Desenvolvimento (AKP), partido auto-identificado como religioso que governa a Turquia desde 2002. O cartaz estampado é o de sua campanha para as eleições gerais de novembro de 2015, em

que o AKP acabaria por obter o maior número de votos de sua história e, com 49,5% dos votos, alcançaria a maioria necessária para governar sem coalizões parlamentares. Davutoğlu continuaria como primeiro-ministro até maio de 2016, quando, após conflitos com Erdoğan, renunciaria. Ele seria sucedido por Binali Yıldırım, o último primeiro-ministro da Turquia. Após os eventos de 15 de julho de 2016 (*15 Temmuz*) e da reforma constitucional de 2017, o sistema de governo seria substituído pelo presidencialismo, com Erdoğan à frente.

Essas dobras no tempo são contadas em um recente livro de 2023, com 315 páginas, publicado pela editora estatal com apoio do Diyanet, em que a história de Taksim Camii é contada. A sua introdução começa com “apesar de ter sido construída em quatro anos, a história oculta da mesquita é antiga”. O livro reconstrói uma história que data do sultanato de Mustafa IV, quando, em 1808, foi ordenada a construção de uma mesquita no recém inaugurado quartel de artilharia de Taksim (*Taksim Topçu Kışlası*). A fortificação militar foi derrubada, na década de 1940, para dar lugar ao Parque Gezi (*Gezi Parkı*) como parte da reordenação urbanística de Henri Prost (CELIK, 1993). As reformas arquitetônicas de Istambul levadas a cabo pelo francês foram realizadas no bojo do projeto de modernização kemalista e incluíram, por exemplo, a transformação de Ayasofya de grande mesquita de Istambul em museu (ATAK, 2015). A construção de uma réplica de *Taksim Topçu Kışlası*, de um *shopping* e de uma mesquita no parque seria o estopim para os protestos de Gezi, em 2013, que acabaram por se espalhar por todo o país (DAVID & TOKTAMIŞ, 2015).

Os protestos de Gezi foram uma onda de manifestações que começou em 28 de maio de 2013 e se espalhou pelo país. O movimento começou quando um grupo de ambientalistas montou um acampamento para protestar contra o plano de remodelação urbana do Parque Taksim Gezi, em Istambul. Posteriormente, ocorreram protestos e greves de apoio à causa em toda a Turquia, em um movimento que expressava uma gama de reivindicações. No centro dessas revoltas estavam questões como liberdade de imprensa, de expressão e de reunião, bem como a erosão do secularismo turco pelo governo do AKP. Entre os manifestantes estavam grupos diversos, como feministas, sindicatos de trabalhadores, ambientalistas, ativistas LGBTQ, secularistas e torcedores de futebol (DAĞTAŞ, 2016).

Os protestos de Gezi Park foram objetos de diversos artigos que li antes de viajar a campo. Muitos deles enfatizavam a dimensão satírica, bem humorada, de resistência dos protestantes; outros enfocavam nas ações revolucionárias e utópicas, como aulas de yoga ao ar livre. Essa imagem mudou quando conversei com aqueles que participaram dos protestos.

Quando fui para Ancara, a capital do país, fiquei hospedada na casa de um casal de músicos e de sua filha pequena, uma criancinha de 2 anos. Conversando com a mãe, Maryam, uma jovem de

27 anos, a mesma idade que eu tinha à época, perguntei sobre a situação política do país. Tentando puxar conversa, disse que tinha visitado Taksim e passeado por Gezi Park. Falei sobre os artigos que tinha lido, que falavam entusiasticamente sobre uma resistência lúdica e de uma esperança solidária. Maryam, com a bebê no colo, de pijamas, contou que havia participado da ocupação quando morava em Istambul. Conforme ela ia falando comigo, a sua voz começou a tremular. Com lágrimas nos olhos, ela me disse que perdera muitos amigos em Gezi. Ela me narrou um episódio que a marcou. Um dia, a polícia perseguiu os manifestantes, que tentaram fugir pela estação de trem mais próxima. Vendo a movimentação, a polícia jogou diversas bombas de gás lacrimogêneo, que sufocou as pessoas que estavam acudadas. Maryam disse que perdeu muitos amigos naquele dia. Ao contar o que tinha acontecido, ela apertava o bebê contra o corpo magrinho e pequeno, com lágrimas nos olhos. Eu me senti uma boba, fiquei com muita vergonha e pedi desculpas. Maryam enxugou as lágrimas na roupinha de estrelinhas da bebê e me disse “não é você, eu sempre choro quando lembro disso”.

Em seu discurso na inauguração da mesquita de Taksim, o presidente Recep Tayyip Erdoğan declarou: “Vejo Taksim como um cumprimento à Mesquita Ayasofya, que reabrimos para adoração há pouco tempo, e como um presente para os 568 anos da conquista de Istambul, que comemoraremos amanhã. Por esta ocasião, eu, respeitosamente, celebro Soberano Sultão Mehmet, o Conquistador, que acrescentou a cidade de Istambul ao patrimônio de nossa civilização. Desejo à misericórdia de Deus a todos os mártires que voluntariamente sacrificaram-se para dar vida à sua causa durante os séculos”¹⁸ (ERDOĞAN, 2021; DIYANET, 2021).

À frente de uma parede de empresários, políticos e do presidente do Ministério de Assuntos Religiosos, Erdoğan continuou: “Uma das minhas promessas quando fui eleito prefeito de Istambul foi construir esta mesquita, mas não pudemos cumprí-la naquele momento devido ao processo de 28 de fevereiro.¹⁹ Quando tentamos novamente, em 2013, já como primeiro-ministro, encontramos os

¹⁸ No original, “*Taksim Camii'ni bir süre önce yeniden ibadete açtığımız Ayasofya Cami-i Kebir'e verilen bir selam, yarın ulaşacağımız İstanbul'un fethinin 568. yıl dönümüne bir hediye olarak görüyorum. Bu vesileyle Şehr-i İstanbul'u medeniyet mirasımıza katan Fatih Sultan Mehmet Han'ı da burada bir kez daha hürmetle yad ediyorum. Asırlardır davalarına hayat vermek için kendi canlarını seve seve feda eden aziz şehitlerimizin her birine Cenab-ı Allah'tan rahmet diliyorum*”. (ERDOĞAN, 2021; DIYANET, 2021).

¹⁹ O uso da data 28 de fevereiro (28 Şubat) alude ao chamado Golpe Pós-moderno, que, em 1997, forçou a saída do presidente religioso Necmettin Erbakan. Por meio de um memorando, as lideranças militares turcas comunicaram as decisões tomadas em uma reunião do Conselho de Segurança Nacional, que pressionaram pela renúncia do presidente. Como o governo foi forçado a sair sem dissolver o parlamento ou suspender a constituição, o evento foi chamado de “golpe pós-moderno”. Erbakan foi o fundador de um movimento político chamado de Millî Görüş (Visão Nacional). Como exposto em seu manifesto fundacional, o movimento argumenta que a Turquia pode desenvolver-se sozinha, protegendo os seus valores religiosos e rivalizando com os países ocidentais em favor de relações mais estreitas com os países muçulmanos. Erbakan foi o fundador e líder de vários partidos políticos islâmicos proeminentes na Turquia entre os anos 1960 e 2010. Os partidos foram sucessivamente banidos pela Corte Constitucional sob a alegação de que

eventos de Gezi à nossa frente. Os eventos de Gezi foram o momento em que esses terroristas estavam diante de nós. Após a gloriosa ressurreição de nossa nação em 15 de julho, arregaçamos as mangas novamente com a determinação de que nenhum poder poderia nos impedir de construí-la” (ERDOĞAN, 2021; DIYANET, 2021).²⁰

A história de 15 de julho é contada em um livro que encontrei na livraria da mesquita de Taksim, ao lado de exemplares de Kant e Spinoza. Há muita controvérsia e ruído sobre o que teria acontecido de fato, mas aqui o que me interessa é como Erdoğan o retratou. O 15 de julho foi uma tentativa de golpe de Estado. Um comunicado publicado no site oficial das Forças Armadas afirmava que o exército havia assumido a administração do país, que a lei marcial e o toque de recolher haviam sido declarados nacionalmente. As pontes Bósforo e Fatih Sultan Mehmet, em Istambul, foram fechadas por um grupo de soldados de alta patente e estudantes da Academia da Força Aérea. Enquanto o Presidente da Grande Assembleia Nacional e membros do parlamento se reuniam, aviões de guerra F-16 sobrevoaram o Parlamento e bombardearam-no quatro vezes. Foi feita uma tentativa de assassinato contra o presidente, que estava num hotel.

O presidente convocou a população para ir às ruas e resistir à tentativa de golpe. Milhares de pessoas foram às ruas, mais de 300 pessoas morreram e 1.500 pessoas ficaram feridas. O número total de detidos, incluindo membros do poder judiciário e da política civil, chegou na casa dos 10 mil. Como Yavuz, meu interlocutor, chamou a minha atenção, após a tentativa de golpe, os eventos foram marcados na paisagem urbana. A antiga Ponte do Bósforo, em que dezenas de pessoas marcharam contra tanques que bloqueavam a passagem e isolavam Istambul pela via terrestre, passou a se chamar Ponte dos Mártires de 15 de Julho.

Em e com Taksim Camii, eventos dispersos no tempo e no espaço são aproximados. O memorando militar de 28 de fevereiro de 1997, que, em nome da defesa do secularismo, forçou a renúncia do religioso primeiro-ministro Necmettin Erbakan; o 28 de maio de 2013, em que, exatamente oito anos antes, eclodiam os protestos Gezi Park, a praça pública partícipe do imaginário, construtora de sociabilidades e proposições de cidadania; a tentativa de golpe em 15 de julho de 2016 pelos militares, marco em torno do qual a política turca revolveu-se; e por fim 1453 e Istambul ela mesma, conquistada e conquistadora. Nessa dobradura, Taksim não adquire apenas

estariam violando a separação entre Estado e religião. Foi por um dos partidos fundados por Erbakan, o Refah Partisi, que Erdoğan foi eleito prefeito de Istambul em 1994.

²⁰ No original, “İBB Başkanlığına seçildiğimde verdiğimiz sözlerden birisi de bu caminin inşasını gerçekleştirmektir. Ancak 28 Şubat süreci ve sonrasında gelişmeler sebebiyle bu sözümüzü o dönemde yerine getiremedik. Aynı amaçla Başbakan olarak 2013 yılında tekrar harekete geçtiğimizde ise karşımızda Gezi olaylarını bulduk. Gezi olayları, o teröristlerin karşımıza dikildiği an. Milletimizin 15 Temmuz şanlı dirilişinin ardından artık hiçbir gücün bu girişiminin önüne geçemeyeceği azim ve kararlılığıyla yeniden kolları sıvadık” (ERDOĞAN, 2021).

uma cronologia outra, mas atua como linha com a qual certos sujeitos contam e fazem a si.

Esta significação do espaço por este poder político institucional – autointitulado religioso, que se contrapõe a eventos e iconografias do poder secular kemalista, pelo qual grupos seculares se sentem ameaçados – é apenas uma das forças que atuam nestes espaços. Ele por vezes cria tensões entre aqueles que neles circulam diariamente e aqueles que o colocam como um lugar eminentemente político. Essa tensão ficou clara para mim em um episódio.

Sexta-feira, 4 de novembro. Há um bloqueio em Taksim. A praça está cercada por cavaletes de metal da polícia. Há, para entrar no perímetro, uma primeira revista. Em volta da mesquita, uma segunda. Todas as policiais mulheres usam véu. A entrada para o café está fechada. Para passar pela segunda revista, digo “Camii” depois de colocar o véu rapidamente ao redor da minha cabeça, gesto que eu normalmente faria só no átrio mais adiante.

Na minha frente, um casal circula pelo pátio da mesquita tentando achar um lugar para ficar. O homem dirige-se para perto do lava-pés e, quando a esposa tenta segui-lo, uma policial os interpela e diz que mulheres não podem ir para aquele lado, que o lava-pés das mulheres é no andar de cima.

Subo e Fatma, a senhora que cuida da parte das mulheres, diz, ríspida, que duas jovens não podem pisar na parte de madeira em frente ao armário de sapatos, apenas no piso frio. É a primeira vez que vejo isso. Hoje não há a pilha de véus e saias que costumam ficar embaixo das janelas na entrada. Não há o entra e sai de mulheres como nas outras sextas-feiras. Já são 12h30 e há menos de cinquenta mulheres. Poucas jovens, menos de dez. A maioria das presentes são senhoras com aventais; algumas leem o Corão sentadas. Duas jovens tiram fotos discretamente. Há um silêncio diferente dos outros dias, um silêncio inquieto.

De pé, há seis mulheres de terno e calças sociais pretas, distribuídas em dois grupos de três. Elas estão posicionadas em frente ao pequeno cordão acetinado que impede o acesso aos corredores frontais do grande salão em forma de anel. Outras estão na parte de trás, perto das janelas. Uma delas usa um colar com um pingente de lua e estrela, outra segura um *walkie talkie*.

Zeynep está sentada com saia formal e sem véu, os pés estendidos a sua frente enquanto descansa no intervalo do trabalho em algum dos hotéis da Taksim. Os seus cabelos ruivos estão expostos e assim ficariam até o início da fala do imam, como em todas as semanas que a vi. Zeynep, contudo, foi chamada a se retirar por uma mulher de véu e calças pretas. Ela protesta. Fatma se dirige até ela e explica que hoje ela não pode ficar na mesquita descoberta e se não for para fazer as suas preces. Algumas turistas européias entram com mantas e blusões em cima da cabeça. Olham e apontam para a mulher que continua a contestar a sua retirada. Após alguns minutos, Fatma a

convenceu, cochichando calmamente e com a mão em seu ombro, que hoje ela não poderia ficar ali. Helicópteros passam lá fora. As turistas ocidentais vão embora rapidamente depois de tirar uma foto. Uma delas fez uma careta contraindo os lábios e mostrando os dentes como quem diz “Ixi!”.

Algumas jovens mexem no celular. Mandam mensagens, tiram fotos das inscrições no teto ou tiram uma *selfie* com os painéis ao fundo. Uma senhora paquistanesa entra com um sari, retira o pano que estava em seus ombros e cobre a cabeça. Ele é verde com detalhes ameixa e dourado, como a camisa e a calça. Fatma vai até as mulheres que estavam no fundo, apoiadas na parede, e diz que elas devem ir para a parte da frente e não poderiam se apoiar nas paredes do salão.

De primeira, não tinha entendido quem eram aquelas mulheres de calças, só senti a atmosfera tensa. Depois percebi. Uma policial uniformizada de véu, que até então estava na porta de entrada, cruza o salão e fala para as outras guardas à paisana que era para elas controlarem as fotos que eram tiradas pelos curiosos celulares, que apontavam para a parte dos homens. Uma senhora sentada na primeira fileira é interpelada rudemente com um puxão no braço. Outras senhoras rapidamente se juntam a ela, criando uma parede de costas largas em frente ao parapeito para a parte dos homens. Elas, sem se importar, tiram ainda mais fotos.

Uma mulher risonha, gorducha, com um véu rosa e um avental azul se levanta para filmar, mas a policial disse que ela só poderia filmar se continuasse sentada. Ela senta e continua filmando, como se os avisos daquela moça, tão mais nova do que ela, fossem estapafúrdios. As policiais à paisana tinham o véu preto mal colocado, apenas posto em cima da cabeça e não preso com os alfinetes que as piedosas habilmente pregam, em uma destreza do hábito. A cena delas repreendendo essas mulheres era cômica.

Durante a segunda chamada, às 12h55, há uma movimentação no andar de baixo. Enquanto os homens estavam de pé, aguardando para começar a *rekât*, uma comitiva trajando ternos azul-lilás escolta um alto homem ligeiramente encurvado. Erdoğan se posicionou à frente do salão, entre o imam e o minarete. Um homem com uma sacola contendo um tapete entrou e o estendeu no chão. Sob ele, o presidente rezou normalmente, realizando as flexões obrigatórias

Em frente a mesquita, no átrio, foram estendidos grandes tapetes de palha com padronagens parecidas com as de um *kilim*. As pessoas perceberam apenas depois que ele chegou. Ficaram eufóricas, queriam tirar foto. Sacaram o celular e se amontoaram no corredor de saída. Entre à paisana e fardados, há mais de trinta policiais, homens mais velhos com armas pesadas. Achei um lugar para filmar no cano do parapeito, mas um policial com uma metralhadora enorme nas costas, puxando um dos bancos de madeira do pátio, disse que iria ficar ali.

Aquele evento destoava do cotidiano da mesquita. Continuava a ser ela, mas agora performada como um espaço realmente político. Ele se aproximava do que os meus interlocutores exprimiam com raiva e sentiam como ameaça.

03.02. AFETOS SECULARES.

Não é possível sintetizar, no presente trabalho, o conjunto de todas as vozes ouvidas, de todas as interações ocorridas, em meu campo. Não cabe aqui o rosto de uma multidão, em boa parte anônima, mas com rostos de amigos como estrelas em uma noite sem lua. Desenvolve-se, aqui, um argumento, construído a partir da observação e do estudo de farto referencial teórico. A etnografia, portanto, deve conviver lado a lado com um corpo de saber já constituído, e com este interagir, com o propósito de explorar um fenômeno e, com sorte, para apontar novas possibilidades de investigação.

O efeito etnográfico estabelece um mapa de afetações, no qual se deve selecionar, ordenar e reordenar os acontecimentos, necessariamente transformados pela memória e reinventados a cada evocação (STRATHERN, 2017). Nesse sentido, a necessidade de ambientar o leitor em relação a acontecimentos, paisagens e comoções aparentemente estranhos ao argumento, surge como uma reencenação de condições específicas, sem as quais não seria possível a observação relevante, a experiência cujo valor não é apenas o da vivência em si, mas que também está no seu potencial dialético. A afetação e a sensorialidade da pesquisadora também informam a análise antropológica.

Como um interlúdio que se faz necessário, volto à minha trajetória de pesquisa.

Embora eu soubesse, por uma questão de senso comum, que seria indelicado bombardear o meu anfitrião (que me recebeu em sua casa através da plataforma AirBnb por longos meses) com perguntas pertinentes à minha dissertação, e que, em estando em país desconhecido, o mais recomendável era manter a discrição e evitar constrangimentos, ainda poderia ser pertinente aprender alguma coisa deste anfitrião, Halil. Eventualmente, estabelecemos um diálogo proveitoso.

Ao longo dos meses em que estive em sua casa, eu o vi poucas vezes, pois ele trabalhava até tarde da noite e saía bastante cedo, também para trabalhar. Nossos horários não combinavam. Contribuiu também o fato de que o meu quarto, com as janelas para a rua, estava diametralmente oposto ao seu, do outro lado do apartamento que ocupava todo o terceiro andar do edifício. As nossas interações foram, em sua maioria, casuais. À medida que o pude conhecer melhor, nos estreitos lapsos em que nos encontrávamos, percebi-o gentil e aberto, sempre disposto a ajudar.

Vindo da periferia de Istambul e de uma família religiosa, Halil é um jovem de 28 anos que se mudou para o centro há alguns anos. Ainda que próxima a uma grande avenida e a menos de um

quilômetro de Taksim, e a duas quadras de Beyoğlu, bairro boêmio e “europeu” onde se concentravam as antigas embaixadas, nos tempos do Império Otomano, agora consulados, a rua em que morava estava em uma parte um tanto arisca da cidade. Nela, e ao longo do bairro, que da avenida principal se ramificava labiríntico em ruelas cada vez menores e tortuosas, prédios charmosos, porém antigos e algo decadentes, se comprimiam. Ainda que ali habitassem diversas famílias, e que na casa de chá da outra esquina se encontrassem os velhos do bairro, com aparência de trabalhadores, vestindo ternos surrados, no bairro havia prostituição e drogas. Logo à esquina, havia um prédio esquisito, com aparência de abandonado. Carros paravam ali a qualquer hora do dia, mas sobretudo à noite, e logo saíam, sinal evidente de atividade ilícita, envolvendo narcóticos. Pela manhã, quase sempre havia pessoas dormindo no chão, que começavam a brigar uns com os outros, tão logo acordassem, e saíam e entravam do estranho edifício, com uma garrafa de raki quase vazias. As prostitutas, que à noite se avolumavam nas esquinas da avenida principal, eram, sem exceção, mulheres transexuais em situação de vulnerabilidade. Também havia muitas mulheres sírias refugiadas, muitas com filhos no colo, pedindo esmolas. Estas mulheres, com as suas dores, distantes da terra natal, pareciam invisíveis. Não lembro de ter visto alguém sequer olhar para elas.

O bairro, ainda que me inspirasse cautela, tinha a sua beleza, e era um local de fácil acesso. Em cinco minutos de caminhada, já se encontrava a primeira estação de metrô, e bastava atravessar a avenida, que já o mundo se transformava e, no que o bairro em que eu fiquei tinha de residencial e oculto, em Beyoğlu, tudo eram vitrines, deliciosos restaurantes, museus e o *frisson* dos turistas. O apartamento de Halil, portanto, era muito bem localizado, e ele costuma receber muitos hóspedes.

Afora os hóspedes, e por conta da sua atarefada rotina, as únicas visitas que Halil recebia eram a de um namorado e de uns poucos amigos. Durante a maior parte do tempo, porém, a minha casa por três meses, na qual não me faltou privacidade, ficava vazia, com a adorável exceção de dois gatos gordos e peludos, que se esgueiravam para o meu quarto à menor oportunidade, em busca de carinho.

Halil é um sujeito alto, mais alto que a maioria dos turcos, já bastante altos, para os padrões brasileiros. No perfil da sua hospedagem no AirBnb continha a indicação de que o lugar era “LGBT Friendly”. Este fato não foi o fator determinante na escolha por me hospedar em seu apartamento (pois a localização e o preço eram ótimos, em considerando-se o meu objeto de pesquisa inicial, que envolvia Taksim, a praça e a mesquita), muito embora a informação tenha sido relevante na minha decisão. Não é necessário que eu me defenda por ser prudente e considere alguns lugares mais seguros do que outros. Não obstante, assim que percebi a transição entre o objeto de pesquisa

inicial, no qual os personagens relevantes eram a paisagem e as mulheres piedosas, para a investigação que tomou corpo na presente dissertação, em que as sensibilidades seculares eram enfocadas, percebi que o meu anfitrião também poderia ser um interlocutor.

A princípio, expliquei muito pouco do meu interesse em ficar alguns meses em sua residência. Istambul é uma cidade maravilhosa, e não era incomum que Halil recebesse hóspedes que ficavam em sua casa por um mês ou mais. Nas primeiras brechas de diálogo de que dispunha, perguntava sobre pontos turísticos e sobre as utilidades da casa. Qual o melhor horário para visitar Ayasofya? Como é a vida noturna no bairro de Kadiköy? Como funciona a máquina de lavar louça? Posso alimentar os gatos?

Como é comum acontecer, encontramos afinidades através dos afetos. Para Halil, era delicioso descobrir que esta brasileira já tinha ouvido falar em Barış Manço, o músico, e Nâzım Hikmet, o poeta. Ambos, cuja obra e memória chegam ao Brasil apenas em ecos distantes, são como heróis nacionais na Turquia. Barış Manço tem o seu próprio museu e Hikmet é considerado o maior poeta nacional, em um país de riquíssima tradição literária e em que os poetas se tornam nomes de rua, e é um grande *best-seller*, mais de sessenta anos após a sua morte e após a tentativa sistemática de supressão da sua obra, pelo governo turco, quando este era vivo. Conversava amenidades com Halil, evitando mencionar a minha dissertação.

No entanto, uma vez que os primeiros laços de confiança me pareceram bastante sólidos e que o culto a Atatürk já tinha determinado os rumos do presente trabalho, passei a indagar-lhe sobre assuntos pertinentes à minha pesquisa. Na primeira ocasião, ao responder alguma coisa sobre o Brasil e explicar-lhe que estávamos em época de eleições presidenciais (o segundo turno seria em poucas semanas), perguntei-lhe sobre o cenário político da Turquia. Explicou-me, nessa primeira conversa (que não avançou muito depois disso) que os tempos andavam difíceis, pois havia muita vigilância e desde a implantação de uma nova “lei de censura”, as mídias estavam sendo vigiadas, e que pessoas estavam sendo presas por criticar o presidente nas redes sociais.

Pergunto pela pronúncia correta do nome do presidente, já que a letra ğ não existe em português. Ele diz:

– Tanto faz, nós não falamos o nome dele. Nós o chamamos de “o Altão” (“*the tall man*”).

Os meus principais interlocutores conheci quase por acaso quando me aproximei da Universidade de Istambul pela primeira vez. Eu não poderia deixar de visitar, uma vez na cidade e

logo nos primeiros dias, o “Grande Bazar”, construído em 1455, 45 anos antes da chegada de Cabral ao Brasil. O mercado, localizado no distrito de Fatih (“Conquista”, em turco), é um famoso ponto turístico, na região mais tradicional da cidade. Fica ao lado da Mesquita Beyazid, construída em 1506, e próximo à Ayasofia e à Mesquita Azul. O mercado me interessou menos do que os seus arredores, em que havia livreiros de rua e vendedores de miniaturas, belas caligrafias otomanas e de trechos do Corão e material caligráfico. Em frente a Beyazid, atravessando-se uma praça com alvo chão de pedra, e atrás de enormes muros e de um colossal arco com inscrições em dourado em caligrafia otomana e em caracteres latinos, estende-se um enorme parque, com gramado bem cuidado e coníferas, com um vasto complexo de edifícios. É a Universidade de Istambul, cuja grandiosidade e beleza me cativaram de imediato. Depois de me recobrar do impacto inicial que o monumento me causara, mais robusto do que a da mesquita logo em frente, tentei entrar na Universidade. Fui barrada por guardas, de forma um tanto truculenta.

A curiosidade pelos gramados que vi, atrás de grades, e pela arquitetura dos prédios de aulas, fez eu me mover em algumas direções. Por um lado, sondei a possibilidade de conversar com algum professor, que pudesse me ajudar com a minha pesquisa. Eu já havia considerado tal possibilidade quando do projeto de pesquisa, mas não consegui, do Brasil, estabelecer previamente tais pontes. Por outro, o lugar me fascinava tanto que me permiti sonhar. Quem sabe eu poderia fazer um doutorado em Istambul?

Não tomei, de imediato, passos muitos concretos, em ambas direções. Eu precisava me localizar melhor na cidade, articular as impressões que desaguavam sobre mim, à medida que mantinha, ritualisticamente, o hábito de visitar a Mesquita de Taksim e a participar da *namaz* com outras mulheres. Mas sempre passava perto da Universidade e me imaginava lá dentro.

Um dia, procurei o endereço do Escritório de Estudantes Internacionais da Universidade de Istambul e vi que era fora dos limites do complexo principal, protegido por guardas. Dirigi-me até lá. Era localizado em um antigo pátio, em cuja borda se enfileiravam salas, numa edificação larga, de um único piso. Havia algumas ruínas romanas, do período bizantino. As salas estavam fechadas, mas não era ainda o horário de almoço. Eu estava no local certo? Melhor pedir informações.

Debaixo de um pergolado, e sentados ao redor de uma mesa de jardim feita de madeira, estavam cinco jovens. Dois rapazes e três moças, uma das quais usava véu. Fumavam cigarros e descansavam no sol, entre uma aula e outra. Logo mais eu aprenderia os seus nomes, embora nem todos falassem inglês.

Perguntei ao grupo onde se encontrava o Escritório que eu procurava. Leyla, entusiasmada e receptiva, me indicou qual era a sala. Eu já havia batido na porta, estava vazia e ninguém sabia

quando o secretário retornaria. Agradeço e utilizo a técnica mundialmente eficaz para puxar conversa. Pergunto se eles sabem onde comprar cigarros. Zeren me oferece um cigarro, que aceito, e começamos a conversar. Digo que estou fazendo uma pesquisa e tentaria conversar com alguns estudantes. Pergunto se eles estudam na Universidade. Leyla responde que são todos estudantes de Arqueologia, entre o terceiro e quarto ano, e se mostrou bastante animada quando eu falei quem eu era e de onde vinha. É claro que eles podiam ajudar com a minha pesquisa! Mas ainda não perguntaram do que se tratava.

Leyla é magra e pequena, cabelo chanel e o nariz arrebitado com algumas sardas. Vestia camiseta listrada preta e branca, calças verdes e um Ray-Ban no topo da cabeça. Tem um piercing no tragus e na língua. Fala inglês muito bem.

Zeren tem uma tatuagem de peixe, feita sem muita perícia, embaixo do olho direito. Em cima da sobrancelha, há algo escrito em russo. Seus cabelos cor de palha estavam raspados à máquina. A sua barba é comprida. Não falava inglês muito bem, mas tinha o tom resoluto de quem poderia resolver toda e qualquer questão com uma única frase.

Expliquei que eu era uma estudante brasileira, que fazia mestrado em antropologia e que gostaria de conversar com estudantes a respeito de “política”. De repente, passou um vento frio nos estômagos dos que entenderam o que eu disse. Leyla, Zeren e Yavuz ficaram um tanto agitados, e se mexiam nas cadeiras, nervosos, mas as outras meninas mantinham o olhar tranquilo e curioso. “É muito arriscado pra nós”, disse Zeren.

Halil já me alertara sobre a “lei de censura” e eu já lera sobre isso no jornal. Por isso, tive o cuidado de transparecer alguma ingenuidade ao usar a palavra política, e apresentei a questão da forma o mais vaga possível. Mas a reação dos meus interlocutores foi imediata, e percebi que a sua preocupação não era infundada. Disse-lhes que não precisavam falar comigo se não se sentissem confortáveis e que eu apenas buscava entender um pouco melhor a vida política do país. Precipitei-me?

“Nós todos odiamos o governo. Mas é perigoso.”, disse Yavuz. “Tem muitos policiais à paisana no campus. Eles ficam de olho em nós. Se voce está com mais de três pessoas é ilegal”. Yavuz é alto e largo. Tem uma franja comprida. Com seus olhos caídos e nariz proeminente, a sua figura lembra um pouco o retrato oficial do Sultão Abdülmecid. Habitualmente, o seu tom de voz é algo entre entediado e irônico, mas falou com ostensiva rebeldia, ao estabelecer, sem rodeios, a sua posição política.

Leyla, com um cigarro na mão e algo excitada, pois o que dizia poderia ser considerado contravenção, ou algo pior, passou a me explicar, didaticamente e quase como fofocasse a uma

amiga, sobre a “lei de censura” nas redes sociais, que era bastante recente. Entre os três, parecia que a minha busca atingira algum nervo exposto, e eles se viram, apesar dos seus receios e talvez motivados por estes, na obrigação de denunciar atrocidades.

Zeren, que além de estudante é *rapper* e compõe canções de protesto com interessantes *beats*, dizia, enfático: “Se você postar algo contra Voldemort [o presidente Erdoğan] a polícia vai bater na sua porta. Não vão dizer que você precisa ir a delegacia, mas bater na sua porta e te levar. Chamamos ele de “*the tall man*”. Süleyman Soylu [o ministro do interior] é como Goebbels. É proibido dizer que ele é careca. E é por isso por isso que chamamos ele de careca!”. Não era apenas Halil que não chamava Erdoğan pelo nome, e, pelo visto, era comum referirem-se a ele como o “Altão”.

Zeren se entusiasmara. “Desde [os protestos de] Gezi Park, nada mais é permitido. Ele nos acusa de traição. Agora todos são traidores. Todos os que não tem valores árabes são traidores”. Ele tocara em um ponto nodal da minha pesquisa, que vinha tomando forma, quase à minha revelia, e que agora se tornava clara. O que Zeren chamava de “valores árabes” eram todos aqueles que, de alguma forma, foram suprimidos por Atatürk, em matéria de religião, substituídos pelo projeto secular, defendido pelos meus interlocutores. Tais “valores” eram, para Zeren, o Islã. “O único e maior problema da Turquia é o sentimento árabe. Você não pode fazer nada que já machuca os sentimentos deles. Não pode fazer uma tatuagem de mulher pelada que já machuca os sentimentos deles”. Zeren tinha uma tatuagem dessas no antebraço.

Yavuz complementa: “Agora tudo é 15 de julho. Se você abrir o Google Maps e colocar “rua 15 de julho” (*15 Temmuz*), não vai conseguir chegar a lugar nenhum porque agora é tudo 15 de julho”. Os meus interlocutores, sem o saber, ofereciam uma espécie de roteiro para o meu trabalho, trazendo à tona comentários que reverberaram nas minhas próprias observações. Eu já reparara, por exemplo, que, em frente à Praça Samsun, havia um memorial aos “mártires” do Quinze de Julho, com uma exposição permanente de suas fotos e uma pequena biografia abaixo de cada uma, descrevendo os seus feitos.

Foi na cidade de Samsun que Atatürk desembarcara, para liderar a Guerra de Independência. No périplo que inicia o Nutuk, com a descrição dos grandes eventos que culminaram na Independência, Samsun é o marco zero. Conforme abordei brevemente, os eventos do 15 de julho foram maciçamente capitalizados pelo discurso político de Erdoğan. Transformações na paisagem a partir de eventos, inscritos em uma narrativa, tais como a adoção do nome “15 de julho” para diversas ruas, pontes e marcos urbanos, era algo que me interessava particularmente, e remetia às origens do meu projeto de pesquisa, em que a construção da Mesquita Taksim figurava como chave

simbólica de um processo mais amplo, e cuja amplitude eu ainda não concebia. A espontânea menção desse processo, em que o espaço público era palco de narrativas e projetos políticos, pelos meus interlocutores, indicou-me que as minhas suspeições (de que as transformações no espaço público mobilizavam sensibilidades seculares) estavam corretas. E não era à toa que o “15 de julho” era “o nosso Çanakkale”, conforme disse Erdoğan no livro que encontrei na livraria da Mesquita Taksim, em uma referência à batalha de Dardanelos (Çanakkale, em turco), em que os turcos rechaçaram as tropas aliadas e causaram um forte revés à Marinha Inglesa e a um dos seus comandantes, o então Primeiro Lorde do Almirantado, Winston Churchill. Foi a batalha que consagrou Atatürk como um grande herói de guerra.

Perguntei sobre as eleições do ano seguinte e sobre o que eles achavam que ia acontecer então. Para Leyla, as coisas estavam muito ruins. Não havia perspectivas de melhora. “Se ele morrer depois de ser reeleito, ele vai ser como Deus. Vão enterrá-lo em Çamlıca [a maior mesquita da Turquia, em estilo neo-otomano, inaugurada por Erdoğan em 2019] e idolatrá-lo”, disse Yavuz, e todos riram. Todos os que participavam da conversa, ressaltou. As duas moças que não falavam inglês estavam um tanto alheias.

Perguntei-me se Hatice, a moça que vestia véu, concordaria em vituperar os chamados “valores árabes”, desprezados por Zeren e os demais, que estavam na base da sua religião ou, no mínimo, do seu hábito de usar véu, e se ela associaria o Islã a tais “valores”, como Zeren o fez. Mas com ela, talvez a pessoa mais gentil do grupo, não consegui conversar senão amenidades, ante a barreira do idioma. Descobri, assim, que ela era uma grande fã de The Smiths. De qualquer forma, eu vi o mesmo grupo de amigos diversas outras vezes, e sempre estava Hatice junto de seus amigos seculares e antirreligiosos. E a grande tensão política, que mobilizava partidos e agendas e que gerava tantas ansiedades pelos que se consideram seculares, parecia, ali, suavizada pelos laços de amizade, e, mesmo, irrelevante.

Mas a conversa continuava. Leyla dizia que ninguém vai a Çamlıca, mesquita na qual cabem 63.000 pessoas, a não ser os turistas, pois esta fica em cima de um morro e é de difícil acesso. “Em Istambul, há tantas mesquitas!”, disse Leyla. “As pessoas vão nas mesquitas dos seus bairros. Construir aquilo foi algo político”. Yavuz continua, exclamando: “Juro, ele construiu aquilo para ser o futuro mausoléu dele. Em cima do morro, para todo mundo ver. E desde que Ayasofya foi transformada em mesquita, tem sido horrível. Uma vez fui lá e há tantos homens lavando os pés. Não é uma cena bonita”.

Os estudantes de arqueologia eram sensíveis à história material de seu país. Nos verões, realizam trabalhos de campo, quando escavam objetos e monumentos antigos. Não eram nem um

pouco estranhos, portanto, à ideia de memória e da importância dos objetos e monumentos públicos na construção de uma narrativa histórica. A construção de Çamlica era vista como uma tentativa de inscrever o nome do presidente na história e uma celebração de vitória do seu projeto político. Que Ayasofya tenha deixado de ser um museu e voltasse a funcionar como uma mesquita, durante o governo Erdoğan, era visto como um ultraje insolente à memória e aos valores fundacionais do país. Para Leyla, “Não havia necessidade, ele transformou porque quis. Tem várias mesquitas já. Foi algo político. Foi só para dizer que ele a conquistou. Ele não está mudando apenas a função, mas a memória”. Para Zeren, a situação era muito mais preocupante. O belo monumento estava sendo degradado pelos religiosos. Gesticulava, ao dizer: “Eu já vi um cara comer a parede lá. Arrancar um pedaço da parede e comer! Agora eles fazem filas enormes e arrancam partes do prédio porque é sagrado”.

Nas vezes que visitei Ayasofya ou passava por perto, eram longas as filas dos visitantes, os quais eram bastante diferentes daqueles que visitavam, por exemplo, o Palácio de Topkapi, localizado atrás de Ayasofya, ladeando o mar. Pela cidade, era comum ver turistas do Golfo Pérsico e de países islâmicos da Ásia Central, e todos os dias Ayasofya era visitada por turistas piedosos. Para Zeren, a transformação do museu em mesquita implicava uma falha na segurança da conservação do patrimônio histórico, e o fechamento de seções inteiras de Ayasofya para visitação, era lamentável. A volumosa movimentação de religiosos que, segundo ele, “comiam as paredes” do monumento, atentavam contra a própria natureza do Estado, que estaria deixando de ser secular.

A construção de mesquitas neo-otomanas e a conversão de Ayasofya era tomada não apenas como um aumento da visibilidade islâmica, mas como uma perda do espaço secular. A ameaça e o ataque ao secularismo se inscrevia na paisagem, desenhada em mesquitas em estilo “neo-otomano”, que revisitam aquelas construídas pelo Arquiteto (Mimar) Sinan, nos áureos tempos de Süleyman, alcunhado “Magnífico”. Leyla não deixou espaço para dúvidas: “O Império Otomano acabou, nós não queremos o Império Otomano de volta porque nele só haviam homens. O “Altão” saiu da Convenção de Istambul [que trata dos direitos das mulheres] porque quis, não tinha nenhum motivo para isso. Nós adoramos Atatürk, porque ele criou o direito para as mulheres, a laicidade. Ele foi um grande homem”.

Fumamos vários cigarros. A conversa estava animada, mas eles deviam voltar para a aula, que começaria em breve. Saímos dali. O Escritório de Estudantes Internacionais da Universidade de Istambul foi esquecido. Ao nos despedirmos, trocamos contato e passamos a nos seguir mutuamente nas redes sociais. Vimo-nos diversas outras vezes, e às vezes revisitávamos os assuntos dessa primeira e impactante conversa, que foi um ponto de transição para a minha investigação e me

deixou mais atenta aos assuntos que foram abordados ao longo da dissertação, cujo argumento não foi apenas pensado, mas sentido por esta pesquisadora.

Mantivemos algum contato, após a minha partida de Istambul. Com Zeren, mantive uma correspondência em que comentávamos, às vezes em linguagem cifrada, acontecimentos da vida política da Turquia e eventos diversos ocorridos no país, como o trágico terremoto que assolou a fronteira com a Síria. Dessa correspondência, selecionei para esta dissertação um trecho da conversa:

Z: A República da Turquia tem muitos inimigos do passado e Tayyip Erdoğan é um deles. Ele odeia a Turquia. Por isso eu disse hoje que você deveria conhecer muito bem a linha histórica.

B: Estava lendo como o partido dele é diferente dos anteriores, os partidos religiosos dos anos 80/90. Mas eu não acho que entendi.

Z: Acredite em mim, eles são na verdade todos iguais, mas eles prepararam o terreno para Tayyip. Os religiosos não tinham espaço por causa da lei, dos militares e da imprensa livre. Eles tentam capturá-los desde 1950. As pessoas pensam que o Islã foi destruído com a República.

B: Por causa das reformas?

Z: Você deveria ler o "Nutuk" de Atatürk. Por conta do direito das mulheres, do alfabeto latino, o banimento dos sheikhs... Eles pensam que porque o estado não é controlado pelas regras islâmicas ele é anti-islâmico ou algum tipo de inimigo.

B: Estou curiosa sobre o alfabeto e a reforma linguística. O que você acha disso?

Z: De novo, é tão complicado. Mas novamente tem uma dimensão de fé. As pessoas pensam que é por causa destas reformas que não conseguem ler o livro sagrado. Na minha opinião, o alfabeto é uma força dos árabes para manipular os países. Para assimilar. E Atatürk percebeu isso. Existe uma opinião de que "você não pode entender o Corão sem saber árabe". O alfabeto árabe é bastante difícil e o alfabeto latino é necessário se você quiser se voltar para a Europa.

B: Eu vi as comemorações do dia 10 de novembro e as pessoas estavam muito emocionadas. Parece que mesmo com todas as mudanças, Atatürk ainda é muito importante

Z: Atatürk é realmente um grande comandante e um grande líder. Talvez o maior do mundo. Uma pessoa de antigamente com uma visão que nem a Europa/Ocidente tinha ainda.

B: Ele também foi um líder militar durante a Guerra Mundial e foi o responsável pela fundação da República, mas também foi um reformista, certo?

Z: Sim, foi, mas ele não destruiu o Império Otomano. O Império Otomano já estava destruído. Digo isto porque na Turquia algumas pessoas pensam que ele destruiu o Império

Otomano. Tayyip tem como slogan “A Nova Turquia”, mas na verdade significa a volta ao Império Otomano.

CAPÍTULO 04 – MATERIALIDADES SECULARES, CIDADANIA SENSÓRIA E SENSIBILIDADES MORAIS.

Este capítulo explora como a *laiklik* é experienciada, praticada, sentida e performada. Nele, procuro refletir sobre como um repertório visceral de afetos seculares pode ser agenciado por monumentos, espaços e imagens. Argumento que tais materiais atuam como co-criadores de uma ética corporal secular e de uma sensibilidade responsiva. Ao explorar o caráter encorporado do secular (HIRSCHKIND, 2017), argumento que este sensório secular tem efeitos nos entendimentos de si de pessoas turcas como sujeitos laicos partícipes de um ideal de cidadania específico, de forma que o regime de secularidade é encarnado e a governamentalidade kemalista reencenada e recriada.

A sua disposição após o capítulo em que discorro sobre como, por meio de relações com uma materialidade religiosa, experiências muçulmanas turcas são vividas e uma sensibilidade religiosa é articulada é uma disposição intencional. Com isto, procuro reforçar o argumento de que o secular é, fundamentalmente, uma relação diferencial (ASAD, 2001, p. 206). Justamente por ser uma relação diferencial e uma categoria co-constituída, argumento que o secular também é vivido, sentido, performado por meio de encorporações, emoções, espaços e coisas (SCHEER, FADIL & JOHANSEN, 2019).

Segundo Agrama (2012), sob um enquadramento secular, a questão dos limites da religião também envolve a produção de sensibilidades. A resposta à questão de onde demarcar o religioso e o secular é vista como tendo inevitáveis consequências para como modos de vida podem ser vividos. É, assim, uma questão sempre impregnada com afetos, sensibilidades e ansiedades que mobilizam e são mobilizadas pelo poder secular. Desta maneira, para o autor, a sua expansão e, com ele, das capacidades regulatórias do Estado, necessita e depende de uma série de regimes viscerais (AGRAMA, 2012). Se o secular não é uma mera ausência de religião, ele deve ser criado por meio de práticas discursivas e encorporadas. Desta forma, argumento que um modo de vida secular é conscientemente buscado, cultivado e sentido por meio de práticas e materialidades.

Para Agrama, o que distingue o secularismo como um fenômeno histórico não é apenas a questão de onde estão os limites entre religião e secular, mas as conexões históricas com um conjunto específico de marcadores, que conformam a maneira pela qual sensibilidades e ansiedades

são mobilizadas (AGRAMA, 2012, p.27). A necessidade dessas conexões históricas leva-me a não abandonar a noção de que o secularismo é um projeto que busca estabelecer um conjunto de normas de governo (AGRAMA, 2012, p. 25). Como argumentarei, a constituição de uma sensibilidade secular é indissociável do secularismo como projeto e, no caso turco, indissociável de uma governamentalidade kemalista que toma forma na *laiklik*, dimensão que foi elaborada no primeiro capítulo.

04.01. IMAGENS.

Nesta seção, sigo as imagens e objetos estampados com Atatürk. Aqui, aproximo-me da estratégia analítica do fetichismo metodológico proposta por Arjun Appadurai (1986, p.5). O autor propõe que os antropólogos dêem atenção às coisas, de forma a demonstrar que os objetos não são inertes ou apenas animados por uma força externa (ibidem, 1986, p. 4). Ao seguir aquilo proposto pelo autor em *The Social Life of Things* (1986), podemos ver os objetos como coisas em movimento. Tal formulação implica em entender o simbolismo dos objetos como uma relação processual, em que a significação é dinâmica e relacional. Ao atentar para essa dimensão processual e relacional, quero demonstrar que os significados atribuídos à figura de Atatürk estão envolvidos em uma encenação dialógica de secularidade.

A década de 1990 representou uma mudança na relação entre os grupos seculares e a iconografia de Atatürk. Nesta década, as tensões entre grupos seculares e islâmicos marcavam a vida política do país, quando o religioso partido *Refah* estava no poder. O *Refah Partisi* era uma legenda islamista de extrema direita que despontou na vida política turca nos anos 1990. O partido conseguiu formar uma maioria parlamentar em 1996, elegendo como primeiro-ministro Necmettin Erbakan. Erbakan ficou no poder até 1997, quando as Forças Armadas deram um ultimato que forçou o gabinete a sair do poder. Em 1998, o partido foi banido pela Corte Constitucional Turca sob a acusação de violar a separação entre religião e estado. Na época, diversos filiados do partido foram presos, dentre eles o atual presidente Recep Tayyip Erdoğan.

Foi neste período marcado pelas tensões políticas entre grupos kemalistas e religiosos que a visibilidade no espaço público passou a ser uma dimensão em disputa. Com a emergência dos grupos islamistas, o controle kemalista sobre a natureza secular do espaço público passou a ser contestado. Segundo Yeğenoğlu, nesta polarização, os objetos tiveram um papel vital na disputa por ocupar um lugar na paisagem e, assim, traçar onde se localiza a distinção entre público e privado. Nesse período, houve o aumento da visibilidade de objetos marcadamente islâmicos no espaço

público, principalmente de véus, roupas piedosas e livros religiosos escritos em árabe, que passaram a ser vendidos em lojas visíveis no passeio público (YEĞENOĞLU, 2011, p.229).

Indivíduos seculares, na disputa pela visibilidade pública, desenvolveram um desejo responsivo como parte de um esforço para encontrar objetos capazes de contrabalançar os itens religiosos em termos de efeitos corporais. Nos anos 1990, no contexto do conflito entre kemalistas e religiosos em torno da chamada “política de identidades”, a figura de Atatürk foi massivamente reproduzida pelos kemalistas. De forma diacrítica, o uso de ícones de Atatürk tornou-se uma forma de grupos seculares significam publicamente a sua defesa dos princípios republicanos da *laiklik* (YEĞENOĞLU, 2011, p.232).

Ao analisar este período, Yeğenoğlu fala de um surgimento de uma condição psicológica particularmente secular após a vitória do *Refah Partisi* nos anos 1990. Segundo a autora, os secularistas desenvolveram uma condição psíquica de pânico, medo e ansiedade de uma “invasão da religião” no âmbito público e político (YEĞENOĞLU, 2011, p.241). Para Yeğenoğlu, o medo e a paranóia de uma ameaça islâmica teriam gerado a comoditização e fetichização de determinados objetos e símbolos (YEĞENOĞLU, 2011, p.231).

Yeğenoğlu aqui conversa com a obra de Appadurai (1986) e Kopytoff (2010), que definem commodities como objetos dotado tanto de valor de uso como valor de troca. Por comoditização, portanto, os autores entendem o processo cultural e cognitivo em que as coisas adquirem valor. No centro do conceito de comoditização está, justamente, a atribuição de valor, o que, conseqüentemente, implica em dizer que as coisas em si não existem fora de suas relações sociais. Em uma primeira dimensão, elas adquirem significado na sua relação com outros objetos, de forma que o seu valor é dado reciprocamente entre as coisas. Segundo, o significado dos objetos não existe independentemente do desejo que o dota de valor. O desejo que marca determinados objetos com valores e significados não é uma criação individual, mas é sempre condicionado por um imaginário social particular. No caso dos ícones de Atatürk, essa análise permite observar como a sua significação é dada de forma diacrítica aos objetos mobilizados por grupos religiosos.

Os ícones e objetos com a figura de Atatürk existiam antes do medo da ameaça islâmica que se instaurou no seio dos grupos seculares. Representações de Atatürk foram logo criadas nos primeiros anos da república. Segundo Özyürek, as primeiras imagens de Atatürk eram reminiscências de uma estética facista da Europa dos anos 1930, que enfatizava a autoridade onipotente do estado por meio de gigantescas representações de seus líderes autoritários em espaços públicos (ÖZYÜREK, 2006, p.103). Os retratos gigantescos também foram promovidos pelos militares após o golpe de 1980, que buscavam evocar uma imagem forte e unificada do Estado.

Contudo, a imagem de Atatürk, que costumava ser um emblema da soberania associada a rituais de Estado, passou a ser utilizada de modos distintos a partir dos anos 1990. Apesar das representações enormes de Atatürk ainda serem produzidas, representações mais humanas passaram a ser feitas, afastando-o do tropo de semideus ou pai da nação. Na década de 1990, especialmente no aniversário de 75 anos da república, em 1998, logo após a deposição de Erbakan, ocorreram transformações radicais tanto no conteúdo quanto na circulação das imagens de Atatürk.

A novidade destas imagens estava tanto na natureza distinta daquilo que retratavam, quanto na sua comeditização. A parafernália comercializada com imagens de Atatürk era na forma de miniatura e objetos individuais, como broches, pôsteres, xícaras e fotografias (NAVARO-YASHIN, 2002, p.188). Em oposição às imagens solenes e quase-divinas, as novas imagens mostravam-no sorrindo e realizando atividades mundanas. Em contraste com os monumentos públicos de Atatürk, a sua imagem transformou-se em itens privados e individuais (YEĞENOĞLU, 2011, p.237). Ao contrário das representações tradicionais, que ocupavam espaços públicos gerenciados pelo Estado, as miniaturas eram expostas em locais privados, como comércios e casas.

As imagens estavam nas coisas mais banais, como em um pequeno calendário de um estúdio fotográfico que reproduzo abaixo, encontrado em um antiquário de Istambul. Também são expostas nas vitrines e comércios, como um emblema. Ao lado, em um salão de beleza em Ancara, Atatürk transparece na vitrine.



Verso de um calendário com a imagem de Atatürk com uniforme militar. O objeto, um regalo de um estúdio fotográfico aos seus clientes, estava à venda em uma loja de antiguidades em Istambul. Acervo da autora.



Imagem de Atatürk exibida na vitrine de um salão de beleza em Ancara.
Foto da autora, 2022.

As miniaturas representavam-no em momentos de sua vida privada, em atividades sociais e de lazer. Por refletirem a vida cotidiana de Atatürk, essas imagens serviam como ícones de um estilo de vida secular e ocidentalizado. Fotografias de Atatürk consumido *raki*, uma bebida alcóolica tradicional largamente consumida no país, tornaram-se populares entre os seculares, que sentiam o seu estilo de vida ameaçado pela vitória do islã político nos anos 1990. Assim, Kemal passou a ilustrar um estilo de vida *laik*, que envolve o uso de roupas européias, amizades entre homens e mulheres, e o consumo de bebidas alcóolicas (ÖZYÜREK, 2006).

Estas imagens eram privatizadas pelo ato de comprar, em um impessoal mercado, por livre iniciativa de indivíduos. Comprar e expor em lugares privados as imagens miniaturizadas de Atatürk indicaria, segundo Özyürek, uma relação pessoal com o Estado, ativada espontaneamente por cidadãos individuais por meio de mecanismos mercadológicos de consumo (ÖZYÜREK, 2006, p.105). Para o autor, as imagens do líder nacional, agora na forma de determinadas commodities, associavam os seus ensinamentos a práticas de compra e venda, estimulando uma identidade política baseada no consumo (ÖZYÜREK, 2006, p.115). A comoditização do símbolo de estado indica uma transformação do ideal de estado que alguns cidadãos aspiram. Além de dessacralizá-lo,

as imagens “humanizadas” de Atatürk, de corpo inteiro e em situações casuais, indicavam uma relação mais igualitária e personalizada entre o estado e os seus cidadãos, criando uma relação horizontal com os cidadãos-consumidores.

Navaro-Yashin, ao analisar o fenômeno a que reagiram os secularistas, de surgimento de uma maior visibilidade islâmica, coloca identidades culturais teriam assumido a forma de *commodities*, em que disputas políticas desenrolavam-se também através de modos de consumo. Nesse contexto de disputas, a ascensão da popularidade do movimento islamista, nos anos 1980, é indissociável do desenvolvimento de um mercado especializado em “bens islâmicos” e a formação de redes de comerciantes piedosos. Criando uma economia halal, redes de lojas de propriedade de religiosos vendiam roupas, comidas e outros tipos de bens distintos daqueles do estilo de vida secular (*laik yaşam tarzı*). No processo de diferenciarem-se dos seculares, islamistas definiam a sua identidade (*kimlik*) ao comprar e usar bens que representariam “o passado islâmico” (NAVARO-YASHIN, 2002, p.80).

Yeğenoğlu (2011) sugere que o uso de ícones de Atatürk e do véu islâmico, vis-à-vis, politizam tanto a recepção quanto o consumo desses objetos. Ao consumi-los, religiosos e seculares fazem declarações simbólicas e comunicam determinadas mensagens. Contudo, eles também estão recebendo estas mensagens uns dos outros. Ao usar determinados objetos, portanto, eles estão enviando e recebendo mensagens valorativas de sua religiosidade e secularidade.

Estes valores que marcam objetos como algo secular ou religioso animam aquilo que a autora chama de encenação (*staging*) da religiosidade e secularidade. Ao empregar o conceito de encenação, Yeğenoğlu (2011) chama a atenção tanto para o seu caráter relacional, o processo dialógico de valoração e para a processualidade da relação que que ambos os grupos estabelecem como os objetos que manipulam como os seus significantes. Para além do proposto por Yeğenoğlu, argumento que esta encenação da secularidade é parte de uma performance de sensibilidade. Nela, símbolos, narrativas e práticas que conformam uma sensibilidade afetiva, corpórea, moral e estética secular.

04.02. SENSÓRIO E CIDADANIA

Neste capítulo, busco compreender como entendimentos hegemônicos de cidadania passam a ser partilhados, quais as cadeias de agenciamento eles mobilizam e como eles passam a informar os modos de vida e ideais de nação. Minha atenção, portanto, não está nas dissidências ou

reivindicações nas margens do Estado, mas nos mecanismos de legitimação e, principalmente, nos acionamentos viscerais feitos por este projeto. O que busco demonstrar é como medos, ansiedades, ódios e repulsas atuam na constituição e defesa de um país laico e de um ideal de cidadão. Estes sentimentos, por sua vez, são acionados por meio de estímulos sensórios, de modo que um projeto estatal de secularismo torna-se algo encarnado. Desta forma, ser partícipe de cidadania específica, ser um cidadão turco laico, passa pelos medos, ansiedades, afetos partilhados em uma comunidade de sentidos, sentimentos que são agenciados por materialidades.

I - Cidadania

De acordo com Werbner (1998), a contribuição da antropologia ao estudo da cidadania não reside no fato de a disciplina estudar o impacto do Estado no cotidiano, ou as ações de um ativismo de base, mas na atenção dada pela teoria antropológica às noções de diferença e identidade, bem como as dinâmicas de inclusão e exclusão (WERBNER, 1998, p.6). Mais do que apenas complexificar as análises das Ciências Sociais ao confrontar teorias com observações empíricas, uma antropologia da cidadania permite uma análise de como justamente as fronteiras da cidadania são traçadas (NEVEU, 2008, p.296).

Para seguir com essa análise, Werbner (1998) propõe que exploremos como os discursos de cidadania e processos sócio-políticos se entrelaçam. Para tanto, a autora sugere que localizemos as múltiplas tensões e contradições entre, por um lado, discursos dominantes sobre cidadania e, de outro, representações e práticas sociais de outro. Esta investigação constituiria um elemento importante para capturar os diferentes modos pelos quais entendimentos situados de cidadania se configuram. A atenção a estas tensões enfatiza o caráter imperfeito e incompleto da cidadania, na fluidez dos limites de exclusão e inclusão. É esta perspectiva que leva Werbner a definir cidadania como um forma política e jurídica instável (WERBNER, 1998, p.4).

Uma corrente da Antropologia da Cidadania é a abordagem culturalista, uma posição teórica de vários antropólogos estadunidenses (ROSALDO, 1994; CRAITH, 2004). Para Craith, discursos sobre cidadania são eminentemente processos culturais, na medida em que formulam representações sobre o que seria um “verdadeiro cidadão”. Desta perspectiva, Rosaldo explora a exclusão de latinos dá-se pelo impedimento de que estes participem da comunidade de cidadãos estadunidenses.

Segundo Rosaldo (1994), a “cidadania cultural” diz respeito ao direito de ser diferente (em termos de raça, etnia ou língua) com respeito às normas de uma comunidade nacional dominante, sem comprometer o seu direito de pertencimento, no sentido de participar dos processos democráticos do estado-nação (ROSALDO, 1994, p.57; LAZAR, 2016, p.5). Esta formulação de

Rosaldo, contudo, mostra-se incapaz de explicar como a categoria cidadania toma vida fora de contextos liberais, em que liberdade não é algo atrelado a ideais de democracia. No caso turco, por exemplo, as liberdades individuais — como liberdade sexual, acesso à educação por mulheres — foram implantadas por um governo autoritário e unipartidário.

O papel do Estado na formação de corpos cidadãos é analisado por Aihwa Ong, em seu artigo de 1999. Nele, a autora descreve o modelo de cidadania proposto pelos Estados do Sudeste Asiático com rápido crescimento econômico, conhecidos como Tigres Asiáticos. Segundo a autora, houve um ativo papel pedagógico do Estado na educação pública de significados ético-políticos de cidadania, de forma a prover um modo de racionalização (ONG, 1999, p.58). Ao contrário de um modelo liberal ocidental, em que liberdades e direitos individuais são o vetor da cidadania, Ong coloca que a estratégia de países asiáticos em desenvolvimento busca produzir cidadãos tecnicamente proficientes e socialmente unificados, cidadãos atraentes para o capital, configurando um liberalismo asiático conduzidos pelo Estado (ONG, 1999, p.65).

O trabalho de Déloye (1994) sobre as escolas laicas francesas durante a Terceira República compartilha da abordagem de Ong. Os pedagogos republicanos, segundo o autor, estavam engajados em produzir um indivíduo-cidadão capaz de ser governado e, simultaneamente, governar a si mesmo. Para atingir um governo de si e a submissão voluntária a um governo eleito por voto universal, a educação laica agia para criar um tipo de racionalidade que é intrínseca a um governo democrático: a autodisciplina cidadã (DÉLOYE, 1994, p.27; NEVEU, 2008, p.4).

O trabalho de Déloye enquadra-se em uma abordagem da Antropologia da Cidadania, abordagem que utiliza a gramática foucaultiana para analisar como Estados e outras entidades políticas criam cidadãos sob diversos regimes de cidadania (LAZAR, 2016, p.5). Para ela, o principal locus de pesquisa seria o encontro entre sujeitos e políticas oficiais. Segundo Ong, é neste nó que podemos observar como a formação política de sujeitos acontece tanto de cima para baixo quanto de baixo para cima, evidenciando que a cidadania é tanto um processo de fazer a si mesmo quanto um processo de ser constituído (ONG, 1996, p.737).

As minhas reflexões sobre a dimensão material e sensória afastam-se de uma abordagem culturalista. Dado o meu enfoque em práticas e sensibilidades engendradas por uma governamentalidade kemalista, afasto-me também de uma abordagem sob o prisma de reivindicação de direitos culturais. Considerando-se a relação entre o poder secular e o Estado turco, há um imbricamento entre o secularismo e um ideal específico de cidadania. O que me interessa é de que forma entendimentos ditos hegemônicos de cidadania são incorporados em sua dimensão sensória.

II - *Sensório*

Desde a década de 1980, houve uma consolidação da perspectiva de uma antropologia dos sentidos como campo reflexivo, principalmente a partir dos trabalhos de David Howes e Constance Classen (NEVES DE CASTRO, 2021, p.3). De acordo com Howes (1991), essa perspectiva procuraria compreender “como a modelagem da experiência sensorial varia de uma cultura para outra, de acordo com o significado e a ênfase atribuídos a cada uma das modalidades de percepção” (HOWES, 1991, p. 3). Como antropologia dos sentidos, Howes propôs um programa analítico de base comparativa, a fim de perscrutar as variações entre as hierarquias das experiências sensíveis em diferentes culturas (NEVES DE CASTRO, 2021, p.4).

Esta abordagem proposta por Howes e Classen foi bastante criticada por Tim Ingold (2000; 2011) e Sarah Pink (2010), autores que apontaram a necessidade de uma maior reflexividade para o campo de pesquisa. Questionando a compreensão representacional presente na teoria do conhecimento desenvolvida por Howes (1991), Pink e Ingold destacam a importância da *sensorialidade* para a construção dos sentidos. Os autores propuseram uma nova abordagem, da etnografia sensorial. Segundo Pink, a etnografia sensorial seria uma mudança também metodológica de pesquisa, não apenas o estudo etnográfico dos sentidos. Seria uma abordagem metodológica que leva em conta a experiência sensorial, a percepção sensorial e as categorias sensoriais que usamos quando falamos sobre nossas experiências e nossa vida cotidiana (PINK, 2010). Esta etnografia sensorial valoriza a própria forma como se organizam os sentidos, a percepção, propondo explicitamente uma aproximação com a fenomenologia da percepção pensada por Merleau-Ponty (NEVES DE CASTRO, 2021, p.6).

Segundo Merleau-Ponty ([1945] 1999), a experiência perceptiva é uma experiência corporal, uma forma de saber encarnado. A experiência vivida localiza-se no meio do caminho entre mente e corpo, entre sujeito e objeto. Segundo o pensamento de Merleau-Ponty, o corpo não é coisa, nem obstáculo, mas é a parte integrante da totalidade do ser humano, o que leva o autor a afirmar que “meu corpo não é alguma coisa que eu tenho, mas eu sou meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.636; SILVA, Rose, p.21, 2021). Assim, a percepção é baseada nas práticas de ver, escutar e tocar enquanto formas de conduta adquiridas e baseadas em hábitos. Esta não é uma representação interna de um mundo exterior, mas um envolvimento corporal prático de todo o corpo sensível.

Nessa forma de logos estético, a sensorialidade é uma capacidade fisiológica, simbólica, histórica e afetiva de impressão dos sentidos. Sob a noção de estesia, Merleau-Ponty coloca que “a apreensão das significações se faz pelo corpo: aprender a ver as coisas é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal”

(MERLEAU-PONTY, 1999, p. 212). Desta forma, é através da percepção fundada no corpo que todas as coisas do mundo passam a ser prolongamento da pele, limite da percepção. A influência de Merleau-Ponty na antropologia resultou em estudos que enfocam a centralidade do corpo em processos cotidianos de socialização, os quais são fundamentais na experiência de conhecimento do mundo. Tais trabalhos focam como o mundo que conhecemos é o mundo experienciado pela percepção, no qual está no corpo.

A forma pela qual estas epistemologias perceptivas são também políticas é explorada em *Senses and Citizenship*. Neste livro, as antropólogas Trnka, Dureau e Park sugerem que os aspectos sensoriais da cidadania são uma faceta essencial, mas ainda pouco analisada, do poder político, ideologias coletivas e subjetividades cívicas (TRNKA et al., 2013, p.12).

As antropólogas questionam se há algo político na maneira pela qual os nossos sentidos são constituídos e, entretanto, constituem o político. Segundo as autoras, as epistemologias perceptivas são, muitas vezes, meios e produtos de estados e outras forças políticas direcionadas a criar ou legitimar modos específicos de cidadania (TRNKA et al., 2013, p.14).

Um dos conceitos centrais formulados pelas autoras é o de “cidadania sensória”. Este conceito refere-se aos pontos no qual o sensorial media e é mediado pelo estado e outras formas de cidadania, de modo a constituir uma intrincada dialética entre experiência vivida, formações ideológicas e forças políticas na qual ideologias normativas naturalizam formas particulares de pertencimento (TRNKA et al., 2013, p.13). As autoras argumentam que aspectos da vida política, incluindo algumas das mais fundamentais performances (*enactments*) de cidadania, repousam não apenas nos sentidos, mas também na percepção destes sentidos enquanto naturais.

A importância dos sentidos, assim como o uso de impressões sensoriais, são um aspecto crucial na criação de subjetividade cívica. Não apenas a manipulação, consciente e inconsciente, de sentidos insere os sentimentos em relação ao estado em nosso corpo, como também naturalizam estes sentimentos, de forma que as suas manifestações pareçam ser alheias e independentes de ideologias estatais.

O argumento central de Trnka, Dureau e Park é que a diferenciação entre cidadãos e não-cidadãos não se expressa apenas por demarcações discursivas e jurídicas de direitos e fronteiras; a visceralidade dos sentimentos de distância cultural conjuga corporeidades, sentimentos, prática e sentidos, intensificando idéias encarnadas. Isso, por sua vez, confere um peso moral às formas de pertencimento. Justificações ideológicas de formas e relações políticas muitas vezes baseiam-se ou criam modelos sensoriais para legitimar pertencimentos e exclusões (TRNKA et al., 2013, p.16).

Contudo, apesar de os esforços do estado em penetrar a subjetividade de seus cidadãos sejam frequentemente bem sucedidos, influenciando os modos pelos quais as pessoas veem a si mesmas como um tipo específico de cidadão, é importante considerar a reciprocidade complexa que está imbricada nesta relação. A experiência individual dos projetos estatais não é passiva nem uma via de mão única. Devido ao seu caráter abrangente e massificado, estados frequentemente falham em atingir os seus objetivos ao atravessar a experiência vivida e cotidiana de seus cidadãos. Desta forma, os projetos classificatórios e de formação de subjetividades podem ou não ser bem sucedidos, mas eles sempre são efetivos, no sentido de afetam os hábitos e perspectivas de seus cidadãos (TRNKA et al., 2013, p.19).

O enfoque no caráter incorporado do estado-nação dado por Trnka permite complexificar os seus modos de pertencimento a um imaginário nacional. Ao trazer para as luzes a dimensão sensível, o conceito de cidadania sensória permite superar as limitações de algumas teorias majoritariamente racionalistas.

Em “Comunidades Imaginadas”, um dos textos clássicos sobre nação, Benedict Anderson (2008) subestima a importância da experiência corpórea na formação de nacionalidades. Para o autor, a comunidade imaginada da nação é o resultado histórico de um longo processo, em que a convergência do capitalismo e da tecnologia da imprensa transformaram a língua como o elemento central da nação. Este capitalismo tipográfico montou o cenário para a nação moderna ao permitir que as pessoas, em números cada vez maiores, viessem a pensar sobre si mesmas e a se relacionar em uma escala ampliada, mesmo que fossem desconhecidos (ANDERSON, 2008, p. 70, p.101).

Apesar do grande valor do trabalho de Anderson e da sua abordagem histórica do Estado-nação, o autor ignora como a língua também é uma inscrição no corpo. Como argumentei no primeiro capítulo, o idioma é uma experiência multissensorial, que cria múltiplos modos de atenção somáticos (CSORDAS, 2008). Isto se dá não apenas em sua visualidade na escrita, mas pela mobilização de diversos sentidos e de seus regimes sensíveis, como a escuta coletiva ou a recitação. Os engajamentos sensoriais, portanto, não são incompatíveis com a ênfase literária dada por Anderson; O componente emotivo de formas literárias não surge automaticamente de aspectos puramente cerebrais da leitura, mas são também engajamentos corporais inseridos em uma pedagogia dos sentidos, como argumentei anteriormente.

Anderson (2008) não descarta que os sentidos pararam de ser importantes em comunidades de larga escala, mas a sua ênfase no capitalismo tipográfico e dos tipos particulares de comunicação, abstração e imaginação que ele possibilita faz com que os sentidos sejam deixados de lado. Em sua teoria, o ser imaginativo é privilegiado em detrimento de um ser sensível (TRNKA et al., 2013,

p.26). É diante disso que Hughes-Freeland (1997) define uma cidadania corporificada como uma expressão corporal de pertencimento, de forma que, sem comunidades encorporadas, não pode haver comunidades imaginadas, pois a imaginação é, afinal, uma capacidade do corpo (HUGHES-FREELAND, 1997, p.206). O que se propõe, assim, é reintroduzir os modos sensoriais para entender não apenas o nacionalismo, mas também projetos de nação e entendimentos de cidadania.

A noção de cidadania sensória torna-se particularmente relevante quando tentamos entender como sensibilidades, nos termos de Talal Asad, são mobilizadas e constituídas por projetos de poder, de forma a construir ideários de nação. Em seu artigo intitulado *The Personal in the Collective: Rethinking the Secular Subject in Relation to the Military, Wifehood, and Islam in Turkey*, Mahiye Seçil Dağtaş (2016) narra a sua etnografia com esposas de militares realizada durante aumento de tensões entre religiosos e seculares na metade dos anos 2000. Em sua etnografia, a autora dá ênfase aos registros familiares e afetivos envolvidos nessas negociações e que constituem uma sensibilidade secular particular que possibilita e constrange o poder secular do exército turco.

Em muitos países, esposas de militares são vistas como simbolicamente casadas com a nação, negociando sua vida familiar e relações pessoais enquanto um dever nacional. Para mulheres de militares na Turquia, tais negociações são atravessadas pelo projeto de uma modernidade secular, visto o papel histórico desempenhado na co-construção de normas do secularismo.

Como representantes da ideologia dominante entre militares, a maioria das suas esposas identificam-se como “secularistas” e expressam ansiedade pela “ascensão do Islã” tanto nacional quanto globalmente, especialmente quando falam sobre o uso do véu. Contudo, as suas histórias de vida também mostram os contornos familiares e afetivos do poder secular para além de doutrinas políticas, processos estatais e posicionamentos políticos conscientes.

Segundo Dağtaş (2016), as experiências pessoais de esposas de militares indicam que o secularismo opera não apenas em contextos institucionais como escolas, cortes judiciárias, parlamento – todas instituições que até os anos 2010 proibia o uso de véu – mas também no domínio generificado da casa e da família. A experiência destas mulheres demonstram como o poder secular não é apenas coercitivo como historicamente vem sendo o caso de atos do exército turco, mas também é um poder produtivo de uma série de formações corpóreas, afetivas, éticas e espaciais, ou seja, de um subjetividade secular particular.

Dağtaş abre a sua etnografia com a fala de uma interlocutora: “a ascensão do Islamismo fez com que eu ficasse ainda mais consciente da minha turquicidade (*Türklük*)”²¹. A interlocutora de Dağtaş, Ayten, é uma professora de jardim de infância de 52 anos, esposa de um piloto aposentado da aeronáutica. “Eu sempre me considerei muçulmana e eu tenho orgulho de ser assim. Mas se você me pedir para descrever a minha identidade, eu diria ‘eu sou turca’ antes de dizer ‘eu sou muçulmana’ ”.²² (DAĞTAŞ, 2016, p.17). Para Dağtaş, a hierarquia feita por Ayten das identidades turca e muçulmana é característica de muitas histórias ouvidas durante a sua pesquisa, o que reflete o contexto sociopolítico no qual estas histórias são narradas. Na maioria dos casos, Islã aparece como uma alternativa perigosa à identidade da nação, mas nunca é completamente rejeitado (DAĞTAŞ, 2016, p.17).

O uso do véu, que passou a ser feito por profissionais urbanas e com educação formal, é visto como a corporificação desta mudança perigosa. Para as esposas secularistas de militares, esta mudança significou não apenas a ascensão do Islã político, mas também uma potencial perda do que elas acham que as mulheres deviam às reformas de Atatürk: um sentimento de liberdade, igualdade e integridade moral, além do privilégio de representar a modernidade da nação.

Esse sentimento de perda, segundo Dağtaş, era evidente na história de vida de Berrin, uma senhora de oitenta e um anos, esposa e filha de militares. A antropóloga narra que o seu primeiro encontro com Berrin foi no clube militar, ocasião em que a senhora comentava com amargura um artigo de jornal sobre a Guerra de Independência. Na ocasião, Berrin disse à pesquisadora: “Eu acho doloroso ler esses artigos. Estas pessoas lutaram tanto para fazer da Turquia um país moderno e civilizado. Olha o que a gente se tornou. Agora nós nos cobrimos com um véu negro!”.²³

Dağtaş narra que o seu próximo encontro com Berrin foi no apartamento da senhora, localizado em um bairro central e de classe alta de Istambul. O cômodo em que a entrevista foi conduzida era decorado com figuras de Atatürk colocadas ao lado de fotos de família e da medalha de honra do pai de Berrin, ganha pelos seus serviços na Guerra Greco-Turca (1919-1922), conflito parte da Guerra de Independência.

Na presença de uma ameaça islâmica, o que permeia a narrativa de Berri, Dağtaş coloca, é uma construção de si como única cidadã – solitária e obediente – que luta pelo secularismo. Esta

²¹ “*The rise of Islamism has made me even more conscious of my Turkishness*” na tradução do turco para o inglês feita por Dağtaş.

²² “*I’ve always considered myself a Muslim, and am proud to be so. But if you ask me to describe my identity, I would say ‘I am a Turk’ before saying ‘I am a Muslim.’*” na tradução do turco para o inglês feita por Dağtaş (DAĞTAŞ, 2016, p.17).

²³ “*I find it painful to read these articles, these people struggled so much to make Turkey a modern civilized country. Look at what has become of us now. We have covered ourselves in a black veil!*” na tradução do turco para o inglês feita por Dağtaş (DAĞTAŞ, 2016, p.18).

sua solidão a posiciona, retoricamente, tanto como protagonista individual quanto como uma pessoa que tem um maior senso de responsabilidade do que as gerações mais jovens (DAĞTAŞ, 2016, p.19). Berrin se sente responsável pelas suas próprias ações como cidadã individual, mas a sua agência política no cumprimento desta responsabilidade é caracterizada menos pelo *ethos* secular de autonomia e liberdade do que pela submissão ao poder secular do Estado (DAĞTAŞ, 2016, p.20) .

Ao analisar as histórias de vida de idosos na Turquia, Özyürek identifica uma tendência de inserir as histórias privadas na memória coletiva do país. Através de narrativas que os colocam como testemunhas oculares, os idosos contam histórias carregadas de emoção que expressam um compromisso amoroso com Atatürk. Esta tendência, sugere ela, posiciona estes cidadãos, frente o crescimento do Islã político, dentro de uma promessa de futuro que não deu certo e não do presente, naquilo que Özyürek denomina nostalgia pelo moderno (ÖZYÜREK, 2006).

04. 02. 01. Materialidades seculares.

I - A República em monumentos.

Monumentos públicos tiveram um papel importante na implantação de um projeto nacional moderno e secular na Turquia. Por um lado, este papel desempenhado pela monumentalidade arquitetônica na constituição de uma nacionalidade não é uma exclusividade do caso turco, sendo algo partilhado por vários países (MICHALSKI, 1998). A importância destas construções, ao materializarem em narrativas sígnicas a trajetória imaginária da nação, pode ser verificada em experiências tão distintas quanto o Brasil estadonovista, a França do século XIX e o espaço pós-soviético (SILVA NETO, 2023; COHEN, 1998; O'SHEA, 2021) .

Contudo, na Turquia republicana, estátuas, memoriais e mausoléus não apenas tornaram ideias abstratas de nacionalidade mais tangíveis através de narrativas e imagens (GÜÇLER & GÜR, 2021, p.2). Esta arquitetura monumental, cujo principal artefato eram as estátuas de Atatürk, representou um completo rompimento com as formas figurativas do Império Otomano, em que representações humanas em espaços públicos eram banidas como sendo idolatria (GÜÇLER & GÜR, 2021, p.2; GÜR, 2013, p.343). As políticas monumentais do início da república, portanto, não representavam apenas um vetor de construção de um imaginário nacional, mas um rompimento com regimes semióticos do Império Otomano, introduzindo um modo de ver secular.

Utilizo o conceito de ideologia semiótica como formulado por Webb Keane, conceito pensado para se referir às crenças sobre quais são as relações e onde estão as fronteiras entre palavras,

coisas, imagens e sujeitos (KEANE, 2007). Segundo o autor, ideologia semiótica diz respeito “às concepções subjacentes das pessoas sobre o que são signos, a quais funções os signos servem e que consequências eles podem produzir” (KEANE, 2018, p.64). A inteligibilidade dos signos, portanto, depende de práticas éticas, comunicativas e políticas específicas que criam as condições de possibilidade para que sujeitos se vinculem a ideias e imagens por meio de sensibilidades.

A diversidade de culturas dos domínios islâmicos são informadas por diferentes graus de restrição ao olhar. Estas incluem restrições impostas a representação figurativa, particularmente mas não apenas em contextos religioso e na permissibilidade de inscrições em tipos específicos de construções e objetos. Estas estipulações são primariamente articuladas na *hadith* e textos jurisprudenciais (*fiqh*) (NECIPOĞLU, 2015, p.24). É largamente registrado na *hadith* a alegação de que o criador destas imagens figurativas estaria cometendo o pecado da arrogância. Ao criar algo semelhante a um ser vivo, aquele que representasse qualquer ser com alma estaria reivindicado para si uma das qualidades divinas (GUIDETTI, 2017, p.147). Assim, a ausência de imagens figurativas no contextos de adoração islâmica pode ser entendido como uma restrição piedosa e não como uma intransigência cultural contra imagens (PANCAROĞLU, 2017, p. 501).

A relação entre imagens figurativas e o Islã seria marcado, portanto, por um aniconismo. O termo “aniconismo” é empregado no mesmo sentido que aquele proposto por Oleg Grabar, acadêmico referência no campo da arte, arqueologia e arquitetura islâmica. O autor utiliza o termo para se referir a uma atitude observada na história de culturas muçulmanas em relação a todos os tipos de representação figurativa. Ao passo que a iconoclastia se refere a um movimento político-religioso contra a veneração de ícones e imagens religiosas no Império Bizantino entre os séculos VIII e IX, o aniconismo diz respeito a um debate teológico milenar, cujo objeto é uma ampla reflexão sobre a não produção de imagens figurativas (GRABAR, 1973, p.6).

Está fora do escopo deste texto escrever uma minuciosa análise sobre a história da visualidade no Islã, Contudo, friso que a breve exposição do tema aqui feita não implica na existência de uma imutável “Cultura do olhar”. O que se deseja pontuar é como a tradição islâmica de representação figurativa foi e ainda é marcada por um amplo debate sobre imagens e experiência estética, constituindo diversas e cambiantes modalidades de olhar (NECIPOĞLU, 2015, p.24).²⁴

²⁴ Um dos exemplos desta diversidade são as transformações, entre o século XVI e XVII, na arte figurativa árabe, persa e otomana. Em seu ensaio, Necipoğlu aborda o tema do olhar e da experiência estética, explorando o encantamento do olho, a incorporação da visão através de estados emocionais, a desincorporação do olho na visão introspectiva e a capacidade cognitiva da visão para produzir entendimentos. Segundo Necipoğlu, o domínio da estética visual neste período foi moldado não apenas pela religião, mas por influências de conceitos aristotélicos e neoplatônicos (NECIPOĞLU, 2015, p.24). Os discursos pré-modernos sobre estética visual tanto na cristandade quanto no islamismo combinavam conceitos neoplatônicos, caracterizados por uma "desconfiança do olhar", e variantes de uma visão aristotélica mais positiva que reconhecia a dimensão mental da percepção visual mediada por faculdades mentais

A preocupação fundamental de restrições a imagens é evitar a idolatria, de forma que esculturas tridimensionais são extremamente raras. Durante o período clássico otomano, estátuas tridimensionais e com formas humanas eram consideradas ídolos e, portanto, proibidas no espaço público. Clara proibição corânica à idolatria (Corão 21:51-67) é um axioma da crença de que Deus é uno, onipresente e incomparável.

A ausência de monumentos públicos, sejam eles figurativos ou não, em Constantinopla, não significava uma inexistência de esculturas e estátuas nas coleções privadas dos sultões e de membros da aristocracia (KREISER, 1997, p.109). Nas últimas décadas do século XIX, um número crescente de bustos de personalidades históricas passaram a ser expostos nos palácios de Istambul (KREISER, 1997, p.109). O único governante otomano a comissionar uma estátua sua foi o sultão Abdulaziz (1839-1861), após um tour pelas capitais europeias (KREISER, 1997, p.105). Segundo o historiador da arte Klaus Kreiser, a estátua equestre, feita em bronze, não fora comissionada para ser exposta no espaço público. A figura permaneceu, até a morte de Abdulaziz, no Palácio Beylerbeyi, residência de veraneio dos sultões e local utilizado para receber chefes de estado estrangeiros em visita a Constantinopla (KREISER, 1997, p.109).

Apenas no final da década de 1920, com a construção de monumentos a Atatürk, que as estátuas passaram a dominar o espaço público na Turquia (GÜR, 2013, p.346). Dada a exiguidade desta forma estética nas tradições artísticas islâmicas em geral, bem como no caso específico do Império Otomano, principalmente a sua ausência em espaços públicos, a construção destes monumentos constitui por si só um evento simbólico.

Ao introduzir a estatuária figurativa, as estátuas de Atatürk (*Atatürk Heykelleri*), o regime kemalista adicionou outra qualidade de percepção visual. Inovação e veículo de uma propaganda monumental, elas serviram para visualizar aquela que estava sendo constituída como a história oficial da fundação republicana, de forma que esses monumentos foram essenciais para produzir visualizações do nacionalismo. As estátuas não só eram fáceis de compreender, como também eram novas para a população, uma vez que a estatuária pública figurativa só começou com os monumentos de Atatürk, como eram de fácil reprodutibilidade. Uma vez que o Estado queria contar a mesma história em locais diferentes, os monumentos foram fundamentais na disseminação dos ideais de nacionalismo no início da república (GÜR, 2013).

distintamente humanas conhecidas como os "sentidos internos" (NECIPOĞLU, 2015, p.30). Tematicamente, o trabalho de Necipoğlu interessa-nos para fins deste trabalho por referir-se ao chamado período clássico otomano, cujas construções marcam a paisagem visual de Istambul. Os sinais visuais deste período são referenciados pelo atual revivalismo otomano nas mesquitas, mesmo que a relação perceptiva e simbólica hoje seja diferente, como demonstrei no capítulo anterior.

Todos os monumentos e estátuas do início do período republicano comemoram a história oficial do surgimento da república como contada no Nutuk, de Atatürk. Este documento-performance não só se tornou um texto extremamente influente na historiografia turca, mas também foi a fonte para visualizar a interpretação oficial da Guerra da Independência. Todos os monumentos do início da Turquia republicana expressam essa visão da história, combinando um nacionalismo emergente, ao mesmo tempo que simbolizam a substituição do Império Otomano pela república. Além de prover os elementos figurativos, a narrativa das viagens e anos de Atatürk na Anatólia como contados em Nutuk influenciaram a escolha dos locais para erguer seus monumentos e estátuas (GÜR, 2013).

Nutuk, ou Discurso, foi um discurso proferido por Kemal de 15 a 20 de outubro de 1927, no segundo congresso do Partido Popular Republicano. O discurso cobriu os acontecimentos entre o início da Guerra da Independência da Turquia, em 1919, e a fundação da República da Turquia, em 1923. Demorou trinta e seis horas (num intervalo de 6 dias) para ser lido por Atatürk, e se tornou a base da historiografia kemalista. Como um mito fundador, Nutuk marcou um ponto de virada no nacionalismo turco ao introduzir uma série de novos mitos e conceitos no vernáculo do discurso público, como república, democracia, soberania e secularismo. No seu discurso, Atatürk designou estes conceitos como os “tesouros mais preciosos” do povo turco, os “fundamentos” do seu novo Estado e as pré-condições da sua “existência” futura (ALARANTA, 2008).

Adak (2006) afirma que no discurso o movimento de resistência da Anatólia, de 1919 a 1922, é descrito não como um esforço para salvar partes do Império Otomano, mas como uma luta para criar a República turca. De acordo com a imagem fornecida pelo Nutuk, a história dos turcos como nação recomeçou em 1919. O período otomano de 600 anos, bem como o papel dos turcos no mundo islâmico, foram tomados como irrelevantes nesta narrativa do renascimento de uma nação (ADAK, 2006; MORIN, 2004).

A influência do Discurso não perpassa somente a construção de monumentos grandiosos. As edições do Discurso, com texto integral ou abreviado, podem ser encontradas em qualquer livraria ou sebo da cidade de Istambul. Ser um estrangeiro, conhecê-lo e citá-lo denota urbanidade e um espírito aberto às novidades e conhecedor dos momentos fundacionais da história turca. A relevância do Nutuk para o imaginário de parte da população turca – republicana e secular – se tornou mais clara para mim, quando de um curioso episódio. Em uma manhã clara e que prometia longas caminhadas durante o dia, entrei em uma galeria no começo da avenida *Cumhuriyet* (República), próximo à rua *Istiklal* (Independência). Esta galeria, ao contrário da maioria das outras que encontrei, cujo enfoque eram as antiguidades, louças e curiosidades para turistas, era repleta de

sebos. Adentrei o primeiro sebo, sem muita esperança de encontrar edições em inglês ou francês de clássicos da literatura turca, tão logo percebi o conteúdo das prateleiras externas, e me aventurei pelo mar de nomes desconhecidos. Reparei em um quadro representando Atatürk, dependurado na vitrine, ao lado de um cachecol do time de futebol Fenerbahçe, no qual jogadores brasileiros fizeram carreira.

Não demorei a perceber que o atendente da loja não era um mero funcionário, pois havia algo em sua gentileza e na maneira como trabalhava, provavelmente catalogando novos livros, que demonstrava, sem qualquer dúvida, que se tratava do dono do estabelecimento, que não ocupava mais que uns poucos metros quadrados, abarrotados de livros em prateleiras que subiam até o teto e também em pilhas pelo chão. Tornou-se óbvio, também, que o gentil senhor de óculos, bem barbeado e com uma calva incipiente, não falava uma palavra em inglês.

Perguntei, com rudimentos do idioma turco, se ele tinha algo de Nâzım Hikmet. Ele me pergunta se procurava poesia. *Şiir*. Não apenas descobri que o autor, que foi preso por 13 anos por suas ideias comunistas e que traduziu “Guerra e Paz” para o turco, enquanto encarcerado, tinha muitos livros que eu desconhecia, apesar do meu interesse por sua obra, mas também era um prolífico autor de teatro e romances.

Selecionei diversos livros que gostaria de levar para a viagem: alguns livros de Hikmet, uma edição das obras completas de outro poeta, Cemal Süreya, de forte expressão surrealista e recomendado expressamente pelo dono do sebo, quando perguntei sobre os seus poetas favoritos, entre outras edições em turco e uma interessante "História da Filosofia Islâmica", em inglês.

O dono do sebo, ao descobrir do interesse desta, para todos os efeitos, turista curiosa pela literatura do seu país, se mostrou afável e diligente. Após fazer uma seleção de vários livros de poesia e história (alguns de história da República, que foram particularmente úteis para a presente pesquisa) e mesmo antes de pagá-los, vi uma pequena seção, que preenchia quase toda uma prateleira, com diversos livros em cuja capa a imagem de Atatürk estava estampada. Eram várias edições, de variadas épocas, do Nutuk, O Discurso.

Peguei um cuja capa me pareceu mais bela do que as outras, ou talvez mais neutra, e perguntei o quanto custava. O dono do sebo disse-me: “É um presente para você”. Não entendi, a princípio, mas ele repetiu, e, gentil mas enfaticamente, demonstrou que ficaria feliz se eu pudesse levar para casa também este pedaço do seu país e da sua história para casa.

O seu gesto foi genuinamente desinteressado, pelo menos do ponto de vista econômico. O dono do sebo, pessoa instruída e que amava o seus livros, ao perceber o meu interesse, não apenas pela literatura do seu país, mas, especificamente, pela história da República, deu-me a impressão de

fazer por outrem o que uma vez lhe fizeram: presenteou-me com o livro fundador de uma sensibilidade, um projeto de nação e de uma visão de mundo, que passaram a nortear a sua vida. O seu gesto foi solene. O livreiro não foi o único a me recomendar a leitura deste livro.

Atatürk apresentou, no seu Discurso, os acontecimentos da luta pela independência através da sua própria atividade, narrando em primeira pessoa a salvação da sua nação. Foi porque este discurso se tornou hegemônico na compreensão pública de como a República Turca foi criada – retratando Kemal como o herói da Guerra da Independência e o pai da república – toda a nação é definida através da sua pessoa. Como consequência disso, o texto (Nutuk), o homem (Mustafa Kemal) e a nação (nação turca) juntos formam uma totalidade.

Em vários discursos públicos antes de Nutuk, Atatürk já tinha enfatizado a importância da arte e da estatuária no desenvolvimento de uma “sociedade moderna”. O discurso de Atatürk em 1923 em Bursa, a primeira capital do Império Otomano, pode ser considerado como a sua primeira adoção pública da forma estatúria. Nele, Atatürk diz que “uma nação que ignora pinturas, uma nação que ignora estátuas e uma nação que não conhece as leis da ciência positiva é uma nação que não merece se colocar no caminho do progresso”(ATATÜRK, 1923 apud KREISER, 1997, p.114). Atatürk continua:

Qualquer nação que diz ser civilizada (*mütemeddin*) irá, não importa o que (*behemehal*), erguer estátuas e formar escultores. Algumas pessoas dizem que erguer estátuas para comemorações históricas é algo contra a nossa religião. Essas pessoas não compreendem suficientemente as leis canônicas (ATATÜRK, 1923 apud KREISER, 1997, p.113. Tradução da autora).

O discurso mostra o desejo de Atatürk de legitimar a escultura de um ponto de vista islâmico, ao mesmo tempo que reconhece a forma de arte como uma ferramenta importante para alcançar os objetivos nacionais kemalistas. Em seu discurso, Atatürk diz que é degradante para o Islã assumir que, após 1.300 anos, um muçulmano poderia cometer o erro de idolatrar um pedaço de pedra, de forma que os artistas turcos agora estariam livres para imortalizar os seus ancestrais para as futuras gerações.

A suposição de que pessoas iluminadas voltarão a acreditar em ídolos é uma desonra para o Islã. A nossa nação iluminada e devota melhorará a arte da escultura – que é um dos principais sinais do progresso cultural – ao seu ponto mais alto; e cada canto do nosso país expressará os feitos e memórias dos nossos antepassados e descendentes para o mundo inteiro através destas magníficas estátuas. (ATATÜRK, 2006, p. 69. Tradução da autora).

O escultor italiano Pietro Canonica foi um dos primeiros artistas estrangeiros convidados para produzir estes monumentos. Sua obra mais conhecida é o Monumento Republicano, localizado na Praça Taksim, em Istambul. Foi em frente a ele que a mesquita foi construída. A lateral do

monumento que retrata a Guerra da Independência inclui Atatürk em seu uniforme militar. Atrás dele está a lendária soldado Kara Fatma, que mostra aos militares masculinos o caminho para a vitória. A sua coragem é um dos temas mais frequentemente representados na propaganda monumental na Turquia.

No lado direito de Atatürk, está outra figura feminina, retratada em seu traje tradicional, segurando um bebê. Ao contrário de Kara Fatma, ela não é uma guerreira. Ela simboliza as trabalhadoras camponesas da Anatólia, que foram glorificadas como as mais importantes apoiadoras da Guerra da Independência ao ajudarem no transporte de equipamento militar, incluindo munições de canhão, para os campos de batalha. Aqui ela cobre os cartuchos dos canhões com seu longo lenço para que permaneçam secos, a despeito da criança que ela segura em seus braços estar encharcada. Segundo Güçler & Gür (2021), este contraste entre o bebê descoberto e a munição seca revela o sacrifício que as mulheres turcas fizeram na Guerra da Independência. Kara Fatma e estas mulheres camponesas que parecem se sacrificar pela nação estão representadas em dioramas na exposição no Museu Atatürk.

A outra lateral do monumento tem três homens caminhando à frente de um grupo de figuras militares e civis. No meio está Atatürk em trajes civis. À sua esquerda está um importante marechal de campo da Guerra da Independência, em seu uniforme militar. À sua direita está Ismet İnönü, outro herói de guerra, o amigo mais próximo de Atatürk e o primeiro-ministro na época. Atrás dele estão algumas figuras femininas em seus trajes modernos, em oposição ao uniforme militar de Kara Fatma e à vestimenta tradicional da camponesa. Estas figuras femininas de aspecto moderno, sem véu, representam os sujeitos femininos contemporâneos que o regime kemalista procurou produzir. Localizada em uma ampla praça no centro de Istambul, o Monumento Republicano foi escolhido como o lugar de cerimônias públicas nos feriados nacionais (GÜÇLER & GÜR, 2021, p.10).

Em frente à estátua, toda uma vida se desenrola. Há um movimento constante de táxis, de turistas com sacolas de compras e vendedores de castanhas empurrando os seus carrinhos. A movimentação e o burburinho são intensos. Muitas vezes, a estátua parece um pouco esquecida, eclipsada pela mesquita logo à frente, cujo fluxo de entrada e saída é constante e muito maior. Mesmo com esse contraste, durante o mês da República, o monumento de Atatürk é visitado por habitantes locais, que tiram fotos junto ao monumento e a eventuais exposições que ocorram na Praça Taksim. Quando visitei, havia, no amplo espaço entre a Estátua e o Museu de Atatürk, uma exposição fotográfica de artistas locais.

O mês de outubro coincide com uma série de atrações culturais em toda Istambul, tais como esta exposição fotográfica, mas também shows em espaços públicos, inclusive a Praça Taksim, bem

como a gratuidade dos museus e de cerimônias sufis do sema (a conhecida dança dos dervixes), entre outras. Os mosteiros dervixes foram fechados logo no começo da República e transformados em museus. Agora as cerimônias são atrações em pacotes turísticos e podem ser vistas mediante o pagamento de um módico ingresso. Assim, durante as festividades da República, que duram, ao todo, um pouco mais de um mês, a Praça Taksim está continuamente cheia de bandeiras e bandeirolas, turistas turcos, que parecem vindos de cidades do interior, que vão tirar uma foto junto à Estátua de Atatürk.

No aniversário da morte de Atatürk, o ambiente, contudo, é outro. No dia 10 de novembro, a praça perdeu a sua movimentação, que agora parecia excedente, e só há pessoas em volta da estátua. Se antes ela era apenas um elemento um pouco perdido na paisagem, a estátua de Atatürk parece voltar a ter proeminência. Ao pé da estátua, uma profusão de flores vermelhas, ali deixadas respeitosamente por pessoas que foram prestar as suas homenagens. Grandes guirlandas formadas por flores brancas e vermelhas eram equilibradas sobre tripés, postos em frente à estátua. Nas faixas que as envolviam, estavam escritas frases de homenagem. *Atatürk Sonsuza Dek Kalbimizdesin* (Para sempre em nossos corações), *Saygiyla aniyoruz* (Lembramos com respeito) e 1881-1938, a sua data de nascimento e falecimento. Eu já vira aquele símbolo do infinito no lugar do oito. Ele estava reproduzido nos letreiros luminoso dos ônibus da cidade, que alternavam entre o nome dos bairros e a homenagem.

Em frente à estátua, reuniam-se senhoras carregando bandeiras com o rosto de Atatürk e famílias inteiras usando camisetas com figuras que remetiam ao falecido líder. Em algumas camisetas via-se o seu perfil, associado à República por uma estrela brilhante; outras, a sua assinatura à altura do baço. Uma senhora pequenina, na casa dos 70 anos, usava uma longa bandeira às costas, envolvendo-a em seu corpo como um manto.

Halil havia me falado que antigamente as pessoas se reuniam em multidões em frente a estátua, que havia shows e apresentações de bandas, que entoavam canções. Mais tarde, quando encontrei um vinil em uma livraria, casualmente colocado ao lado de um disco do Arctic Monkeys, descobri quantas músicas haviam sido compostas louvando Atatürk e como elas faziam parte de uma memória sensível de muitos cidadãos.

Agora, porém, o fluxo de pessoas era orgânico e não havia nenhuma estrutura da prefeitura, com exceção das enormes flâmulas que já estavam colocadas desde o início do mês. A maioria dos visitantes eram senhores e senhoras sem véu, que traziam aqueles que pareciam os seus netos para tirarem fotos. Eles estendiam os braços junto ao corpo ou colocavam a mão na altura do peito,

sempre muito eretos e olhando para o horizonte. Contudo, depois que a imagem era captada pelos celulares, eles abriam um sorriso largo e contente.

Abaixo reproduzo uma fotografia e um cartão postal que encontrei na mesma galeria em que estava a livraria do senhor que me presenteou com o Nutuk. Comprei-o em um sebo abarrotado de imagens, broches, pôsteres e discos de vinil. Havia muitos cartões postais e fotografias com as estátuas equestres de Atatürk espalhadas pelo país, muitas delas com mensagens carinhosas escritas para parentes. “Estou com saudades, me mande notícias. Ceren deu os primeiros passos” estava escrito no verso de uma estátua de Atatürk em Esmirna. Algumas fotografias, como a que aqui coloco, apenas mostravam uma pessoa parada bem ereta e séria. Esta, em preto e branco, foi tirada em Samsun, a cidade em que Atatürk desembarcou para iniciar a guerra de independência.

Havia também pequenos rastros de um passado, como esse cartão com uma imagem aérea do Monumento Republicano, em um tempo em que Taksim era a praça das estátuas, não também a praça da mesquita. Curiosa é a descrição também em francês, em um gesto, talvez, de cosmopolitismo. Lembro de Leyla, que ficou muito contente em saber que eu também sabia o idioma e que de pronto começou usá-lo para me contar, com um leve sotaque, de algumas histórias com os intercambistas que os acompanhavam nas expedições de campo no verão.



Acima, cartão postal da década de 1960 que retrata a Praça Taksim. Ao lado, fotografia tirada em frente ao monumento de Atatürk na cidade de Samsun. Objetos adquiridos em uma loja de antiguidades em Istambul, 2022. Acervo da autora.

04.02.02. *Laiklik em e através de espaços e ritos.*

Na manhã de 10 de novembro de 2022, enquanto fazia o desjejum e decifrava jornais – havia um para cada posição política – vi que naquele dia, o aniversário de morte de Mustafa Kemal, às 9h05 da manhã, horário local, haveria "um minuto de silêncio" em todo país. Não compreendi, de início. Como assim? As pessoas param tudo o que fazem, no país inteiro, desde o final dos anos 1930, em silêncio, para homenagear Atatürk? Ainda que eu tivesse sido exposta, por toda parte, à sua sombra e à sua luz, não me parecia provável que homenagens póstumas em sua memória fossem capazes de galvanizar tão completamente a atenção de um país, ou mesmo de uma única cidade. Mas os jornais afirmavam que era isso mesmo o que acontecia e que aconteceria também em 2022. Em poucos minutos, seria o horário fatídico. A essa altura, já era clara a mudança do enfoque da minha pesquisa, e percebi ser necessário ver o acontecimento com os meus próprios olhos.

Não terminei o desjejum: vesti um casaco, que comprara em uma loja de departamentos local (igual ao de tantas mulheres e meninas que frequentavam as mesquitas), calcei as minhas botinas e saí à rua, pois já estava quase na hora. Saí correndo, à rua principal.

Cheguei na esquina grande avenida *Meşrutiyet* (Monarquia constitucional) quase ao mesmo tempo que ouvi, distantes e então próximos e logo à minha frente, as buzinas de motoristas ao longo da longa avenida de mão dupla e diversas faixas, que, embora habitualmente fosse bastante difícil de atravessar a qualquer dia da semana, ante a profusão de milhares de automóveis, ônibus e motonetas, estava praticamente vazia. Os carros que havia, estavam parados. A maioria dos motoristas descera do carro, se mantendo eretos, empertigados, com a mão direita sobre o coração, o punho fechado. Olhavam em frente, para o caminho que já seguiam, com os olhos fixos em algum horizonte. Apesar da sinfonia de buzinas, que, sem o engarrafamento habitual da via agora quase deserta, pareceu-me estranhamente musical, e a sensação foi de silêncio absoluto.

Qualquer movimento em falso, algum passo apressado ou gesto inesperado, parecia destoar daquele momento. Por um minuto, a percepção do tempo tornou-se outra, a avenida, ela própria, parecia inspirar e suspirar. Mesmo sem qualquer afinidade afetiva com Mustafa Kemal, a solenidade do momento atingiu, também, a mim.

Não houveram gestos inesperados, ninguém quebrou o silêncio, silêncio feito de buzinas como cornetas fúnebres, ninguém desfez a névoa do momento. Então, aos poucos, surgem os primeiros movimentos que anunciam o retorno ao cotidiano, após uma experiência transformadora.

O dono de um mercado de esquina saiu para olhar o movimento, os motoristas voltaram aos seus automóveis, e até o sol pareceu despontar, de alguma extremidade do dia nublado, que agora se abria. Carreguei ainda o silêncio dentro de mim. De alguma forma, parecia quase um desrespeito continuar o dia como se nada tivesse acontecido.

I - Dolmabahçe

No dia da morte de Atatürk, no dia 10 de novembro, centenas vão prestar homenagem no local de sua morte, no Palácio Dolmabahçe. O lugar fica um pouco afastado do centro da cidade, em um bairro voltado para o mar, na beira do Bósforo.

Antes de ir até lá, após ter visitado o Monumento Republicano, em Taksim, decido ir a uma livraria na entrada da estação de balsas, que cruzam o estreito entre a Ásia e a Europa. Queria visitar Kâzım, um homem de meia idade, que conhecera algumas semanas antes. Kâzım era um homem na casa dos 50 anos, baixo e sempre bem penteado, que usava óculos redondos, de casco de tartaruga, e trabalhava há anos nas livrarias estatais. Quando entrei, ele me cumprimentou de forma calorosa, estendendo a sua mão, em cujo dedo mínimo havia um grande anel com uma *sura* caligrafada.

Desde que o conheci, no início da minha viagem, sempre conversávamos sobre poesia, literatura e história. O livreiro era um homem culto e gentil, mas também um ótimo vendedor, e eu sempre saía da livraria, localizada no porto de Beşiktaş, com algum livro novo, embora eu visitasse o lugar mais pela conversa agradável do que pelos livros, que comprava quase como que por cortesia. Mas como aquele dia era especial, carregado de significados, decidi dar um passo além. Perguntei-lhe o que achava de Atatürk. Ele levantou as sobrancelhas cerradas e grisalhas por detrás dos óculos grossos. Seu corpo ficou mais rijo e seus olhos correram para as duas mulheres de véu, mãe e filha, que estavam na loja. A moça vestia negro e um véu florido em branco e preto, tinha uma atadura no nariz de quem acabara de fazer uma rinoplasta. Ela, com um inglês suave, antes havia pedido a versão em árabe de um livro. Kâzım parecia atento que elas me olhavam e que ao menos a moça entendia o que eu estava falando.

Cheguei mais perto e disse que havia visto a imagem de Atatürk em vários lugares e que queria entender. “Em que lugares?”, ele me perguntou sem me olhar nos olhos. “Na rua, na roupa das pessoas, em tantos lugares. Gostaria de entender um pouco melhor o que ele significa. Se sempre foi assim ou se alguma coisa tinha mudado nos últimos tempos”, digo. Vi que ele ficou ainda mais tenso quando eu disse “nos últimos tempos”. Ele só me respondeu rapidamente que deveria ver alguns livros e que eu poderia levar o Nutuk, mas que não tinha muita coisa na livraria, pois “aqui somos mais focados em Istambul e cultura”.

Vendo que a situação estava tensa e que não conseguiria obter respostas, fui olhar os livros. De repente ele me aponta para um volume de “Os anos de exílio de Abdulhamid” como um bom livro de política. Ele se referia ao sultão que fora deposto por uma revolução constitucionalista, cujo reinado foi marcado por uma maior ênfase no caráter pan-islâmico do Império.

Kâzım foi conversar com a jovem e sua mãe. A moça disse que havia se formado em arquitetura e estava pensando em fazer mestrado aqui. “Você viu as obras de Sinan? Começaram a construir mesquitas novas assim e precisam de arquitetos”. Kâzım prontamente começa a indicar faculdades “técnicas, não políticas” escrevendo nomes em um papel. Depois que as moças saíram, Kâzım pareceu mais confortável. Volta a falar comigo, dizendo que eu deveria ler “The Long Century”, que falava sobre a era de ouro do Império Otomano. Kâzım de forma empolgada diz que o “livro cobre o período clássico, de 1300 a 1600. Esse é o ápice, o período de ouro. Depois é só um esfacelar-se. Não é bom, você tem que ler o período clássico. Depois ficou tudo diferente e muita coisa mudou, não é bom. Você perguntou sobre os últimos tempos e eu sinto que, apesar de tudo, agora talvez coisas belas voltem a ser feitas”. Saí da livraria e fiquei pensando como Kâzım, assim como Ayşe, associavam Minar Sinan e o primeiro período do sultanato ao belo. O retorno do estilo neo-otomano seria um retorno àquilo que era autêntico e harmonioso.

Continuo em direção a Dolmabahçe, onde queria descobrir como a ida ao palácio em que morreu Atatürk faria ou não parte da encenação de uma outra sensibilidade, a secular. Para chegar ao palácio é preciso passar por uma avenida coberta por plátanos construída entre a costa e um enorme parque, em cujas paredes estão afixadas dezenas de fotos de Atatürk, cada uma retratando alguma de suas múltiplas identidades. Em caixas de alto-falantes espalhadas pela avenida, são reproduzidas gravações do Nutuk. De forma ininterrupta, ressoa o Discurso. Conforme vai-se andando pela avenida, passando de alto falante para alto falante, escuta-se trechos dessincronizados, o que cria uma dissonância. Passo pela Faculdade de Belas Artes Minar Sinan. No seu pátio de entrada há um busto de Atatürk, sob o qual se lê uma frase que vi em vários outros bustos: *Ne mutlu Türk'üm diyene*. “O quão feliz é aquele que se diz turco”, a última frase do Nutuk. A frase foi adicionada, em 1972, ao Juramento do Estudante. O juramento era recitado pelos estudantes, todas as manhãs, nas escolas primárias da Turquia entre 1933 e 2013. Quando perguntei a Zeren sobre o que era, ele me declamou, sem titubear, como se aquelas palavras estivessem gravadas em si: “Ó, grande Atatürk! Juro que caminharei sem parar no caminho que você abriu e no propósito que você

estabeleceu. Que a minha existência seja um presente para a existência turca. Quão feliz é aquele que diz que se diz turco!”²⁵

Segundo o livro do Ministério do Turismo, que comprei na livraria de Kâzım, Dolmabahçe foi o primeiro palácio em estilo europeu da Turquia. Após a sua construção, a corte foi para lá transferida, abandonando o Palácio Topkapı. Este que fora lar dos sultões desde a conquista de Constantinopla foi preterido e Dolmabahçe passou a ser a residência oficial a partir de 1853, mantendo este posto até 1922. De estilo neo-barroco, o Palácio tem detalhes, recôncavos e floreios em todas as superfícies possíveis. Na sua entrada, esperando contentes, estão excursões escolares. As crianças, de cinco anos, esperam faceiras, vestindo camisetas com a lua branca ou com o rosto do Atatürk. Chegando na bilheteria, pergunto se hoje a entrada era livre para ver os quartos do sultão. A guia, com longos cabelos pretos, camisa social e um bottom do Atatürk (como uma medalha estadunidense) diz que “*Yes, today is Atatürk Day*”. Na entrada, na saída das escadas e dos portões externos, são vendidas lembranças. São conjuntos inteiros de chá com o rosto de Mustafa Kemal, imãs de geladeira com reproduções de seu mausoléu, pequenos broches de lapela com o seu perfil em prata, em uma imagem que lembra um pouco um futurista cosmonauta soviético. Um dos imãs chamam a minha atenção – é uma aquarela da cama de Atatürk, com a bandeira estendida e um pequeno relógio a marcar 09:05, a hora de sua morte. As crianças e senhoras se amontoam em frente às barraquinhas, querendo levar uma lembrança daquele dia.

²⁵ Em turco: “*Türk'üm, doğruyum, çalışkanım, İlkem: küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümünden çok sevmektir. Ülküm: yükselmek, ileri gitmektir. Ey Büyük Atatürk! Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim. Varlığım Türk varlığına armağan olsun. Ne mutlu Türk'üm diyene!*”



Broches de Atatürk à venda no Palácio de Dolmabahçe por ocasião da homenagem de sua morte. Foto da autora. Istanbul, 2022.



Telão montado no pátio externo de Dolmabahçe em que são transmitidas imagens de uma câmera posicionada em frente à cama de Atatürk. Foto da autora. Istanbul, 2022.

No pátio, há três telões que exibem as imagens capturadas pelas câmeras fixas na cama onde faleceu Atatürk. Ao lado da cama, perfilados, estão dois soldados de capacetes brancos. Os telões antecipam o que ocorre dentro do palácio. Quando passam em frente a cama de Atatürk, as pessoas beijam rosas vermelhas e lançam-na sobre a cama, formando um montinho de flores. A cena se repete todos os anos, na mesma estrutura, desde 1938.

Numa seção do palácio otomano pintada de rosa vivo, o visitante é conduzido à câmara onde faleceu Atatürk. A sala em si é acessada através de uma série de outras salas: banheiros, enfermarias e salas de estar. As pessoas andavam em fila, filmando todo o trajeto. Os policiais, entediados, uniformizados e com um broche do Atatürk no peito diziam que não havia tempo para filmar, que a fila precisa andar. No salão, há um gigantesco lustre de cristal – o maior lustre de cristal da Boêmia já feito, presente da rainha Vitória, com 750 lâmpadas e 4,5 toneladas, diz o guia turístico. Sob ele, na parede voltada para a entrada, há, como uma intromissão, um enorme retrato de Atatürk tecido e bordado em cores sombrias. A imagem escolhida é da Guerra da Independência, ironicamente travada em parte contra o que representava o palácio onde está pendurada. Uma professora, que coordenava uma excursão escolar, diz às crianças de cinco anos, apontando para a imagem, que aquele era Mustafa Bey. As crianças, em coro, dizem *Salam, Mustafa Bey*. Cumprimentam com as mãozinhas.

O quarto supostamente está do mesmo jeito que estava em 1938, com um relógio parado na exata hora em que Atatürk morreu. Num semicírculo atrás do caixão, seis grandes castiçais ou tochas, representando os seis pilares do Kemalismo (*Altı Ok*), são mantidos permanentemente acesos. Estes elementos simbólicos reproduzem aqueles mesmos encenados no rito funerário de Atatürk em 1938. O caixão coberto com uma bandeira, soldados de guarda, seis chamas e arranjos florais continuaram nas cerimônias subsequentes não apenas no Palácio Dolmabahçe, mas em outros cenários de homenagem (WILSON, 2009, p.226).

Todo o lugar parece querer lembrar aos visitantes exatamente o quanto eles devem ao estadista morto, de forma a aumentar a sensação de perda. A sensação é de respeito e furor. Apesar da impaciência dos guardas, que querem apressar aqueles que passam, as pessoas se detêm e olham com reverência e uma grande curiosidade para aquela cama, reproduzida aos milhares, dos mais variados jeitos, desde a morte de Atatürk. Na saída do palácio, uma senhora de sessenta anos com um casaco comprido marrom, coloca o *pin* do Atatürk na lapela do esposo, um senhor meio careca, com poucos cabelos brancos, usava um simples terno cinza de lã grossa.

Segundo Wilson, a morte de Atatürk em Dolmabahçe mudou a memória do lugar, que passou de um antigo palácio sultânico para se tornar o local em que Atatürk morreu. Classificado de acordo com as definições de memoriais e monumentos de Michael Rowlands, o quarto em Dolmabahçe, de dimensões bastante módicas, é um memorial, não um monumento, porque lembra ao visitante a morte, e não a vida, de Atatürk (WILSON, 2009, p.226).

É sexta-feira, 23h da noite e Halil, o meu anfitrião, chega do trabalho. Ele está na cozinha comendo ameixas, de pijamas e chinelos. Na próxima semana, seria comemorado o Dia da República. Tenho dúvidas sobre como conduzir as observações de campo e se valeria a pena viajar à capital, Ancara, para acompanhar as celebrações. Pergunto a Halil sobre como são as festividades do feriado de independência em Istambul, e exponho as minhas dúvidas. Eu sabia que as celebrações do dia da proclamação da República (29 de outubro) e as homenagens a Atatürk no dia de sua morte (dia 10 de novembro) seriam necessárias ao meu trabalho, para que eu pudesse entender se e de que forma elas compõem uma performance ritual da cidadania secular.

Halil me responde, com a sua voz suave e relaxada de homem de quase dois metros de altura:

– Ah, você definitivamente precisa ir para Ancara, não há nada aqui em Istambul. Antes, em todas as cidades tinham paradas no dia 29. As escolas faziam desfiles e as pessoas se reuniam na Praça Taksim, mas desde que Erdoğan chegou ao poder, ele cancelou tudo e concentrou todos os eventos em Ancara. Agora nós só vemos pela TV. Você deve ir, esse ano vai ser especialmente importante, porque vai ter eleições e ano que vem será o centenário.

Eu pergunto por que Erdoğan havia cancelado todos os eventos, ao que Halil me responde:

– Porque Erdoğan odeia Atatürk. Atatürk é como criptonita para tudo o que ele pensa. Eu não sou fã de nenhum dos dois, mas Atatürk é muito importante para grande parte do país. Erdoğan odeia LGBTs, mulheres e mais tudo o que não seja homens muçulmanos”.

II - Ancara.

Decido ir para a capital de ônibus, onde haveriam celebrações maiores e onde ficava o mausoléu de Atatürk, um lugar que eu queria visitar. Ancara é uma cidade histórica, e pelo menos um castelo, que data do século nove, ainda conserva a arquitetura medieval da região. O castelo é situado no topo da maior colina da cidade. Do alto, vê-se a estepe da Anatólia, do qual Ancara é o coração.

A cidade possui um lugar de honra duvidosa na história do Império Otomano. Antes da tomada de Constantinopla, no início do século XIV, foi o local em que sucumbiu o Sultão Bayezid "Yıldırım", o "Relâmpago", responsável por grande parte da submissão dos Balcãs ao sultanato, que se expandia vertiginosamente desde o tempo de Osman, o fundador da dinastia Otomana. Em Ancara, as tropas de Bayezid foram vencidas por uma força desproporcionalmente maior: os exércitos de Timur, o Coxo, melhor conhecido como Tamerlão. Bayezid, diz-se, foi capturado e nunca mais foi visto, embora não haja registros históricos confiáveis deste relato. Após isso, o Sultanato estancou o seu crescimento temporariamente, violentado por lutas dinásticas.

Apesar da sua importância histórica e localização estratégica, Ancara manteve-se uma cidade de pequenas proporções, para os padrões da modernidade, até ser escolhida como a capital da nova República. A decisão de transferir o aparato político-burocrático, de Istambul – cidade cosmopolita e marítima, jóia do Sultão e até hoje a maior cidade da Turquia, em que vivem cerca de 18,7% dos 84,78 milhões de habitantes do país – para Ancara se deu por diversas razões, entre as quais nos interessa a transposição à arquitetura urbana dos ideais modernizantes e seculares do projeto político de Atatürk.

Outras considerações, mais táticas e pragmáticas, e de forte apelo narrativo, também foram importantes na constituição de uma nova capital. No imediato pós-guerra, entre 1919 e 1922, quando o poder do Sultão já era pouco mais do que nominal, Istambul foi ocupada pelos aliados. Ancara era o quartel general e o centro nervoso da resistência contra as potências invasoras. Em Ancara foi proclamada, por Mustafa Kemal, a Grande Assembleia Nacional, iniciando-se um período em que o país, fragmentado pela guerra contínua, passou a ter um duplo governo. Ancara foi a sede do poder crescente de Atatürk, de onde este comandou a guerra contra os gregos e a definitiva expulsão das tropas invasoras do país, marco histórico a partir do qual foi possível a proclamação da República, em 1923.

Cheguei em Ancara em 28 de outubro, um dia antes do feriado de proclamação da República. Após uma viagem de ônibus de algumas horas, em que finalmente conheci a tão cantada estepe, e vi árvores coníferas de tonalidades de verde escuro que jamais vira antes, chego na cidade. De longe, ainda na estrada, vi o novo palácio presidencial, construído por Erdoğan. O complexo foi construído dentro do Bosque de Atatürk, local que servia como uma fazenda privada de Kemal. Inaugurado no dia da República, em 2014, o local substituiu a Mansão Çankaya (*Çankaya Köşkü*), que fora a residência presidencial desde 1923. A nova residência presidencial recebeu o nome de *Cumhurbaşkanlığı Külliyesi*, em referência ao complexo tradicional centrado em uma mesquita. O *külliye* servia como um centro de sociabilidade, abrigando centros de caridade (*waqf*), madrasas e

hammans. A maioria dos *külliye* de Istambul foram construídos por Mimar Sinan, o grande arquiteto do começo do sultanato (KIUIPER, 2009).

Os meus interlocutores foram, quase todos, enfáticos, ao dizer que o Palácio fora construído com "dinheiro roubado do povo turco", mas não encontrei prova ou evidência dessas alegações. De qualquer forma, a arquitetura do Palácio, que recobre o topo de uma colina, lembra o de alguns pavilhões em Topkapı e as curvas do telhado da Sublime Porta. É imponente, mas, sobretudo, a sua arquitetura destoa de tudo o que vi em Ancara nos dias subsequentes.

Já na cidade, curiosamente, à primeira vista, a figura de Atatürk não me parecera tão ubíqua. Exceto por um enorme fotografia exposta do lado de fora da rodoviária, cobrindo boa parte do pavilhão, a cidade parecia menos dominada, nas coisas do dia a dia, por esta figura. Da rodoviária até o apartamento em que me hospedei, boa parte do caminho foi de metrô. Ao sair da estação, a vinte minutos de caminhada do apartamento, percorri a cidade consultando um mapa. Sem sinais das toneladas de bandeirolas e das fotos que acenavam de toda parte em Istambul. A cidade me pareceu tranquila, repleta de vida noturna e bares.

No dia seguinte, em que visitaria Anıtkabir, o Mausoléu de Atatürk, a impressão causada foi outra. Ao sair de manhã para a avenida principal do bairro, que o conecta a outros bairros da região central de Ancara, ainda que a rua não estivesse particularmente movimentada, todos aqueles objetos que exprimem um “sentimento cívico” estavam presentes e as pessoas passeavam portando as mais criativas combinações de vermelho e branco, estrela e lua. Quem comprasse o jornal *Cumhuriyet* ganhava uma bandeira da Turquia, de tule, como brinde. Grupos de pessoas, contratadas pela prefeitura, animavam as esquinas, distribuindo bandeirolas.

Ancara, exceto pelas suas artérias principais e zonas de maior concentração de comércio e de turismo (como a Cidade Velha, em cujo topo está o Castelo de Ancara), não é uma cidade movimentada. Ao longo dos dias subsequentes, a impressão é de que a cidade, como a estepe, era esparsamente povoada, e se podia caminhar tranquilamente por quarteirões e mais quarteirões sem ver outros transeuntes. As avenidas principais, todas planejadas, são de larga escala, e algumas delas têm, pelo menos, seis pistas. E nelas, o volume do tráfego pode ser intenso, bem como pode ser intensa a vida nos bairros centrais, repletos de praças, bares, restaurantes e vendinhas.

No feriado da proclamação da República, contudo, a população da cidade estava como que comprimida ao redor de uma larga avenida que cruza a cidade, salpicada por estações de metrô, em cuja extremidade oeste está o Mausoléu. Desfiles militares e um fervilhar de idas e vindas. Ao longo de um anel viário, em que haveria um desfile particularmente grande e com armas pesadas, uma avenida repleta de gigantescas embaixadas, uma ao lado da outra, caminhei, e me foi

recomendado que não caminhasse por ali, pois era um lugar intensamente vigiado pela polícia, além de evidentemente hostil aos pedestres, uma via construída para a exibição de tanques de guerra e de mísseis balísticos.

Nesta região da cidade, além das diversas embaixadas, estavam concentrados a maioria dos prédios do governo. Gigantescas quadras, ao longo das quais enormes muros separam a avenida de parques internos e prédios colossais com arquitetura soviética. Largas esplanadas com ministérios, sobre cujos pórticos estendiam-se gigantescos tecidos, impressos com o rosto de Atatürk, tecidos com pelo menos vinte metros de altura e sete de largura. Essas representações seguiam, também elas, o padrão conhecido: cada ministério representava uma de suas facetas. Sobre o Ministério da Guerra, a imagem de Atatürk jovem, severo e austero, com quepe militar à moda da Ásia Central, de lã de ovelha negra, e assim por diante.

A região que, sob o aspecto ideológico, no sentido de reinvenção de um país a partir de uma cidade símbolo, não é tão diferente de Brasília, cidade construída com o formato de um avião e cuja avenida central é a mais larga do Brasil, com as suas diversas pistas. Porém, a sensação invocada pela arquitetura em nada tem da sensualidade da obra de Oscar Niemeyer.

A impressão é de uma aridez burocrática, e caminhando pelas largas esplanadas, quase como sonhasse, tive a sensação de estar em algum lugar como a União Soviética, nos tempos de Stálin. A imagem acompanhava tudo, colossal, depreendia-se da paisagem, era limpa, ríspida, eficiente.

Segundo Bozdoğan (2001), a arquitetura constitui um elemento central da cultura visual e material da formação de modernidades. Desta forma, o estudo da arquitetura moderna em contextos não-europeus deve ir além das categorias da história da arte e da análise formal, mas analisar os contextos políticos e históricos nos quais as formas arquitetônicas adquirem significado no que o autor denomina políticas da arquitetura. No caso turco, a arquitetura moderna foi importada como um símbolo visível e um instrumento eficaz para a implementação de um programa radical que visava criar uma nova nação moderna e secular, dissociada do passado otomano e islâmico. Desta forma, a arquitetura no começo do período republicano era uma manifestação concreta de uma visão modernizadora (Bozdoğan, 2001, p. 6).

Para Kezer (2016), no início do período republicano era indispensável a criação de uma rede tangível de locais e serviços concebidos para sustentar a reprodução social de um sistema político homogêneo capaz de formar uma comunidade nacional “imaginada”. Segundo a autora, os republicanos acreditavam que a produção de um novo ambiente construído que se distanciava física e metaforicamente do seu antecessor otomano e forneceria um local modelo para a implementação do modo de vida moderno. Além de uma mera mudança de local da sede do poder, a

construção de uma nova capital inscreveu a transformação estrutural do Estado na paisagem física (KEZER, 2016).

Neste repertório visual de contrastes, Ancara tornou-se a personificação do progresso, enquanto a Istambul foi atribuída a imagem espelhada, o inverso das qualidades atribuídas à nova cidade. Conformando uma política dos espaços construídos (BATUMAN, 2018, p.4), os republicanos viam a administração otomana como um obstáculo à adesão da Turquia à modernidade, e a própria Istambul como o símbolo dessa estagnação.

Para Batuman (2018), ao polarizar Ancara e Istambul e mapear as suas diferenças em termos de um abismo intransponível no tempo e no espaço, a cúpula republicana parecia agora ter-se apropriado de retórica impulsionada por um desejo genuíno de reivindicar um lugar mais favorável para a Turquia num mundo que era ostensivamente ordenado e dominado pelos interesses ocidentais. As distinções percebidas entre culturas ocidentais e não-ocidentais foram assim interpretadas como distâncias espaciais e temporais, relegando estas últimas à periferia e a um estado perpétuo de desenvolvimento interrompido. Assim, o novo Estado-nação foi sendo pouco a pouco construído por meio de práticas socioespaciais que visavam criar uma nova sensação de pertencimento territorial, ordem espacial e hábitos corporais (KEZER, 2016).

Em Ancara, os nomes escolhidos para as principais ruas e praças da cidade estavam explicitamente ligados aos acontecimentos marcantes do passado recente, costurando assim mitos de fundação nacional ao ambiente construído da nova capital. Segundo Kezer (2016), a paisagem urbana seria marcada por narrativas figuradas em uma série de monumentos, comemorando as sucessivas etapas do ressurgimento da Turquia após o colapso do Império Otomano no final da Primeira Guerra Mundial.

Contudo, a manifestação de projeto modernizante nos espaços não ocorreu apenas no plano monumental, público e urbanístico. Também houve uma mudança nas casas e nos espaços privados. Segundo Bozdoğan (2001), arquitetos republicanos buscavam dissociar-se das formas e traços estilísticos de seus predecessores otomanos, de modo que, durante a década de 1930, aproximaram-se do movimento modernista europeu. Esse movimento modernista ficou conhecido como arquitetura cubista (*kiibik mimari*), denotando um dos cânones formais e estéticos do modernismo turco, como uma expressão dos ideais racionalistas do kemalismo (BOZDOĞAN, 2001, p.59)

A ação do espaço construído na reprodução social é explorada por Bourdieu no estudo dos espaços domésticos de berberes argelinos (BOURDIEU, 1958; 1970). Segundo o autor, a conformação do espaço e das atividades domésticas expressam de uma forma material as oposições

simbólicas e hierarquias que ordenam as divisões sociais e cosmogonia dos cabildas. Em uma casa cabilda, o espaço feminino é o lugar dos animais, das relações sexuais, nascimento e morte; o espaço masculino é o lugar dos convidados, dos hóspedes, do fogo e do rifle. Cada um destes objetos e as práticas a ele associadas são parte de um sistema simbólico cuja significação se dá pela oposição a outros objetos e espaços (BOURDIEU, 1970, p.153). A dimensão da agência e da apropriação, contudo, permanece ausente nos trabalhos de Bourdieu, visto que o autor nada diz sobre as escolhas de projeto, a ação intencional de como construir ou quais os distintos modos de compreensão e uso dos espaços podem se dar (GIERYN, 2002, p.40).

George Simmel, em “O Espaço e a Sociedade” (1927) digressa sobre o *significado* social dos espaços. Para o autor, os espaços não são perímetros geográficos, mas uma atividade da alma, apenas a maneira humana de unir estímulos sensoriais desconexos entre si em visões unitárias (SIMMEL, 2013, p.75). Isto porque o espaço é a forma na qual as modificações anímicas se revelam. O espaço é onde os fatores anímicos tomam uma *forma espacial*, porém “apenas de maneira análoga a como a língua exprime processos de pensamento que evidentemente transcorrem em, mas não *através* de, palavras” (SIMMEL, 2013, p.75).

Para Simmel (2013), o que confere importância social ao espaço não é ele em si, mas os encadeamentos produzidos por conteúdos anímicos. A relação entre esses dois elementos – ânimo e espaço – se dá a partir de um movimento recíproco que o autor denomina *significado espacial*. É por meio desta ação recíproca, das interações espacialmente fundamentadas, que o espaço passa a existir (SIMMEL, 2013, p.90). Esta abordagem relacional de Simmel rejeita a ideia de espaço apenas como palco de relações sociais, mas como algo constituído pelas inter relações de objetos, cujo significado é moldado pelas percepções interpretativas e experiência dos atores (BERGER, 2023, p. 126).

Afastando-se de uma compreensão predominantemente simbólica, Foucault articula o espaço como uma dimensão das relações entre poder e assujeitamento. Nos trabalhos de Foucault, o espaço é pensado como uma *tecnologia de governo*. No curso “Segurança, Território e População” (1977-1978), Foucault (2008) afirma que as relações de poder acontecem sempre em algum espaço, por isso, os mecanismos disciplinares e biopolíticos governam populações e corpos em um lugar específico, controlando o cotidiano dos corpos de forma minuciosa, em relação à distribuição destes no espaço. Sobre a utilização do panoptismo como tecnologia de controle dos corpos e do espaço, Foucault diz que este, além de ser utilizado nas prisões, também foi utilizado para controlar os corpos e populações preventivamente em outros equipamentos parajudiciários de caráter disciplinar individual e de gestão da vida de determinados segmentos da população.

Em uma entrevista concedida a Paul Rabinow para a revista *Skyline* em 1982, intitulada “Espaço, Saber e Poder”, Foucault aponta que no século XVIII assiste-se ao desenvolvimento de uma reflexão sobre arquitetura em função de objetivos e técnicas de governo. Neste século, a arquitetura começa a se especializar e a se articular com problemas da população, da saúde, do urbanismo. Se antes as construções giravam em torno apenas da força soberana, divina, a partir desse período elas começaram a levar em consideração o problema da cidade e a ideia, formulada claramente no início do século XVII, de que o governo de um grande Estado deve pensar o seu território segundo o modelo da cidade. Assim, as cidades passam a servir de modelo para uma racionalidade governamental que se aplicará ao território no seu conjunto (FOUCAULT, 1982, p.4).

Ancara, enquanto cidade histórica e cidade planejada, em que existe uma distância de séculos entre as suas construções mais icônicas (o castelo e os prédios do governo), destoava enormemente de Istambul. Ainda que o projeto político de Atatürk visasse a laços mais estreitos com o continente europeu, em Ancara essa influência parecia se manifestar muito mais na aspereza do concreto, através da qual se entrevê a eficiência burocrática. Istambul, cidade de palácios, ainda é, e se manteve ao longo do séc. XX, o grande cartão postal da Turquia. E é certo que a “europeização”, enquanto sinônimo de “modernização” iniciou-se com Abdulmecid, na chamada *Tanzimat*. Mas a manifestação estética do poder, então, era diferente, e o estilo neo-clássico à moda das cortes europeias marcaram a construção de *Dolmabahçe*, por exemplo. Ancara, enquanto sede do aparato político-burocrático e capital do país, foi marcada por uma outra perspectiva, a da eficiência, e os edifícios do governo e o projeto urbanístico da cidade parecem prestar tributo à industrialização. A arquitetura, como manifestada em Ancara, através do controle dos corpos e das visualidades na paisagem serviu como uma manifestação tangível da governamentalidade kemalista e da secularização do Estado.

III - Em cima da colina, Anıtkabir: Túmulo memorial.

Em um pólo, o quarto do Palácio Dolmabahçe representa o homem Atatürk mais do que a nação. Na outra extremidade, está o Mausoléu de Atatürk, lugar que representa mais a nação do que o homem. Segundo Wilson (2013), a forma arquitetônica e o local da construção revelam que o monumento é mais do que apenas o local de descanso final do corpo de Atatürk, mas também uma representação dos valores kemalistas e de imaginários sobre a própria república da Turquia. O enorme mausoléu é uma narrativa tridimensional de uma história imaginada: a luta pela independência, a fundação da república após a queda do Império Otomano; uma nação una, secular e túrquica (WILSON, 2009).

Concluído em 1953, *Anıtkabir*, literalmente Túmulo Memorial, pode ser visto de longe. Bozdoğan (2001, p. 289) observa que o local da construção do mausoléu, hoje conhecido como “*Anıt Tepe*” (Colina Memorial), foi escolhido para permitir que o monumento dominasse o horizonte. Como observa Meeker (1997, p. 169), *Anıtkabir* “fez parte do esforço dos nacionalistas turcos para definir, e assim controlar, o simbolismo da vida pública”.

Anıtkabir confronta os visitantes com uma imponente escadaria de vinte e seis degraus, representando a data de 26 de agosto de 1922, quando, durante a Guerra da Independência, as forças de Atatürk conseguiram controlar militarmente o país. Em ambos os lados, no topo da escadaria, há um grupo de estátuas: à esquerda “Homens” (*Erkek Heykel Grubu*) e à direita “Mulheres” (*Kadın Heykel Grubu*), ambas esculpidas por Hüseyin Özkan. Os homens são um soldado, um aldeão e um estudante – simbolizando a defesa, a produção e a educação. Duas das mulheres seguram uma coroa de trigo, simbolizando a terra fértil. A mulher à esquerda segura, com a mão direita, um cálice voltado para o céu. A terceira mulher, atrás, cobre o rosto e chora silenciosamente – simbolizando a dor da nação pela morte de Atatürk (WILSON, 2009, p.249). Esta escultura, assim como outras estátuas e relevos em *Anıtkabir*, assemelha-se àquelas do Realismo Socialista usado na União Soviética na década de 1950. Os homens, especialmente o professor, se parecem muito com o próprio Atatürk.

Depois de passar entre as estátuas de homens e mulheres turcos, o visitante segue uma alameda conhecida como Rua dos Leões. O passeio é ladeado por doze pares de leões de pedra esculpidos por Hüseyin Özkan. O lugar reivindica legados da Ásia Central, hititas e greco-romanos.

Depois de passar entre as estátuas de homens e mulheres turcos, o visitante segue uma alameda conhecida como Rua dos Leões. O passeio é ladeado por doze pares de leões de pedra esculpidos por Hüseyin Özkan, que lembram artefatos hititas encontrados em escavações. A referência hitita não é surpreendente, pois Wilson (2004, p.3) observa: “O governo republicano apoiou e financiou ativamente escavações arqueológicas, o estabelecimento de museus de ‘civilização antiga’ e a impressão de publicações em apoio a esta imaginária ascendência pré-islâmica ou pré-otomana”. Todo o lugar representa um afastamento consciente dos legados otomanos e representa os ideais da nova República, construindo visualmente uma historiografia dos turcos, centro-asiática e pré-islâmica (WILSON, 2009, p.246).

Uma vez no planalto principal, porém, as referências hititas desaparecem. O edifício principal do mausoléu e as colunatas que rodeiam a esplanada têm um toque greco-romano, referência a um legado helenístico da Anatólia. A enorme praça pública estende-se visualmente à Grande Assembleia Nacional Turca (1938-1963) e à Colina Çankaya, a residência do presidente da Turquia

até a construção, por Erdoğan, do novo palácio em 2014. Desta forma, a narrativa cerimonial começa no passado (com os Leões Hititas), mas termina no presente e aponta para o futuro (com o Parlamento e o Palácio Presidencial). Ao chegar à praça, o visitante vê o edifício principal do complexo, em forma de templo (o Salão de Honra), à esquerda.

Cada canto do local é marcado por uma pequena torre, com nomes patrióticos como “Pacto Nacional”, “República”, “Defesa de Direitos”, “Independência”, “Liberdade” e “Vitória”. O telhado de cada torre assemelha-se a uma tenda dos povos túrquicos das estepes, evocando o passado da Ásia Central da Turquia. O mesmo tipo de apelo às origens das estepes é feito com os motivos abstratos dos tapetes que decoram os tetos dos corredores. O teto da passarela, sob as colunatas que flanqueiam a esplanada, é de mármore marchetado em formas geométricas que lembram os kilins.

Antes de entrar no Salão de Honra, os visitantes são confrontados em vários lugares pelas palavras de Atatürk. O patamar da escada tem a inscrição “A soberania pertence incondicionalmente à nação”. Na parede do Salão de Honra, atrás das colunas, dois dos discursos mais famosos de Atatürk estão inscritos em ouro. À esquerda está o “Discurso à Juventude” de Atatürk, de 1927, o seu apelo à vigilância contra os traidores da República; e à direita está seu grandioso e congratulatório um trecho do seu “Discurso por ocasião do 10º aniversário da República Turca” de 1933, o Nutuk. Embora os visitantes estejam prestes a entrar no cemitério de Atatürk, eles são lembrados da vitória nacional e da derrubada do Império Otomano.

Dentro do Salão de Honra, os motivos dos tapetes turcos multiplicam-se em número e complexidade. Até as vigas do telhado são ornamentadas com intrincados mosaicos dourados. Na parede oposta à entrada, ao fundo do salão, emoldurado por uma única janela grande, está o enorme sarcófago de mármore de Atatürk, um único bloco de madeira vermelha. Dentro da câmara mortuária não há bandeira, nem estátua, nem busto. Esta pode muito bem ser a única sala pública na Turquia que não ostenta a imagem de Atatürk.

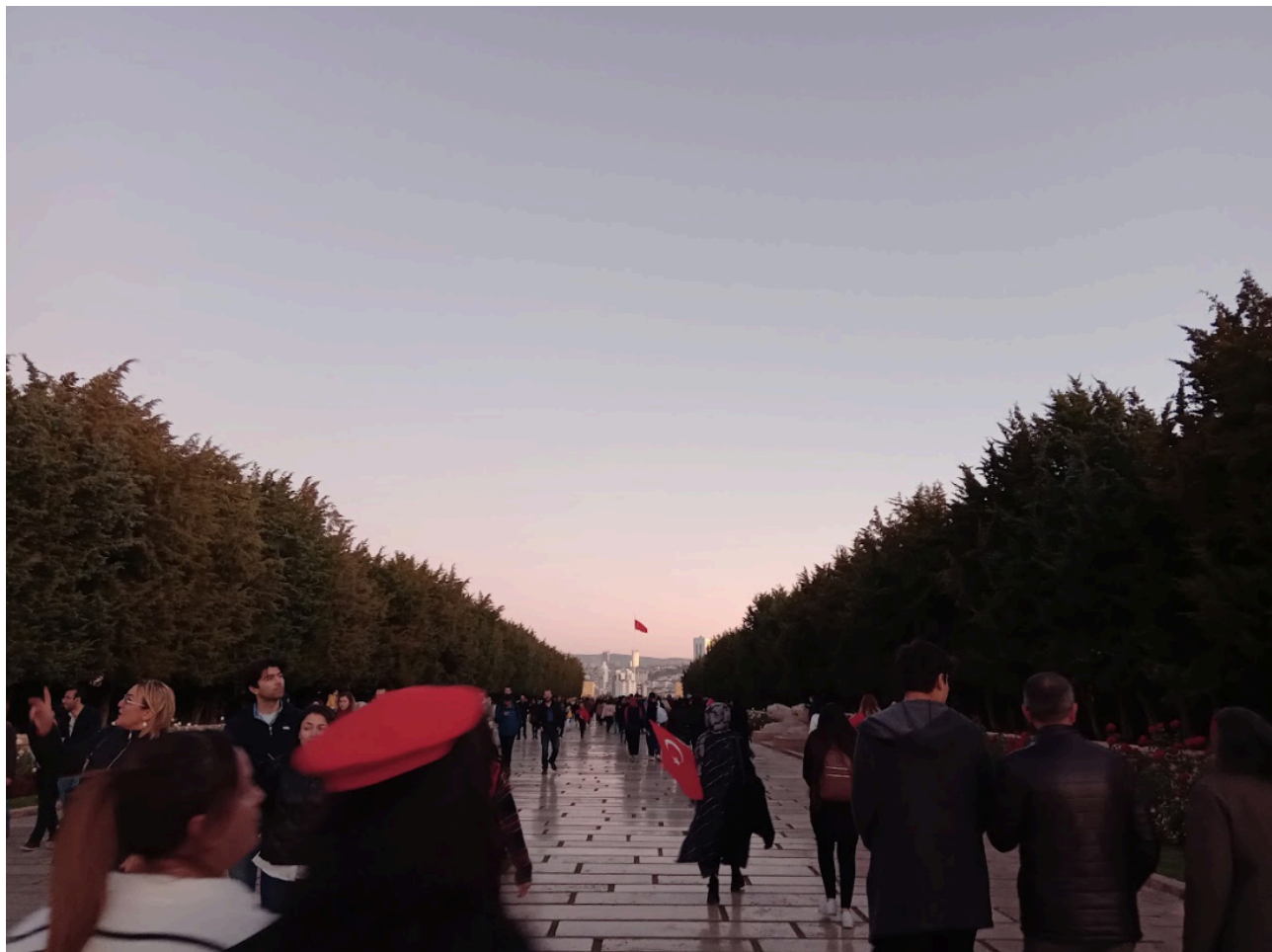
O sarcófago é cercado por 83 taças de latão, contendo o solo de cada uma das províncias turcas (WILSON, 2009, p.249). Atatürk é assim literalmente envolvido pelo território da nação. Embora este clímax – a visualização do sarcófago – seja a parte mais pessoal de uma visita a Anıtkabir, ela também completa uma narração da história nacional. Toda a experiência simboliza o passado e sugere o futuro da Turquia.

Atravessados três ostensivos cordões de segurança e uma rodada de revistas a cada passagem, para que não houvesse, por parte da polícia, qualquer dúvida quanto à inexistência de armas ou outros itens proibidos no Mausoléu, subi a colina. De acordo com placas de sinalização no sopé da colina, estavam proibidos todos os símbolos que não fossem patrióticos: só se podia subir com

imagens de Atatürk ou da bandeira da Turquia. Era um caminho pavimentado, largo, relativamente íngreme, e a impressão que tive foi a de subir pelo menos um quilômetro por esta via ladeada por diferentes espécies de cedros. Placas ensinavam aos visitantes, em inscrições em inglês, turco e francês, os nomes das árvores e os locais de onde são nativas. Toda a colina parecia ter sido pensada alegoricamente, para mostrar, nessa parte da entrada, mais baixa e mais perto do mundo lá fora, a composição e as riquezas naturais do país.

A subida parecia irresistível. Há algo que nos move, em uma multidão. Muitos eram os que subiam e poucos os que desciam e, após o virtual desnudamento que 3 diferentes revistas pela polícia ocasionam, que deixam não de ter o efeito de prostrar os visitantes, subia-se a colina como as hemácias percorrem as nossas veias e artérias, pela mera diferença de pressão, que determinam o fluxo a ser percorrido.

Não eram apenas famílias, mas também jovens LGBTs, de piercing e cabelo colorido. Casais de namorados riam e brincavam entre si, e as crianças pareciam querer ir para qualquer lugar, sendo conduzidos por suas mães. Havia famílias bem humoradas, que subiam ao Mausoléu como quem passeia no parque todo domingo, e muitos faziam essa caminhada, ao menos, uma vez por ano. Apesar das manifestações alegres, a tendência era subir, e a caminhada impunha alguma austeridade na trajetória. Não era um evento turístico, mas destinado aos nacionais, e, até onde percebi, não havia estrangeiros.



Anıtkabir por ocasião do Dia da República. Fotografia da autora. Ancara, 2022.

Lá em cima as manifestações de alegria extravasada sumiram. Belas estátuas de leões e, entre eles, canteiros, que alternavam rosas vermelhas e brancas. À medida que avançava pela alameda, percebi que os rostos se tornavam mais sérios, e as próprias crianças pareciam mais quietas. No Mausoléu de Atatürk se via a sua face por toda parte, estampada em camisetas e em flâmulas que fundiam o seu rosto à bandeira da Turquia.

Atravessei as flores e os leões e visitei as torres, enquanto o sol se punha. As pessoas quase não falavam. Em uma haste colossal, uma enorme bandeira da Turquia. O vento era forte, pois, apesar de ter mais de dez metros de largura, a bandeira flamulava, como chama vermelha sob o céu sem nuvens. O Crescente e a Estrela da bandeira rivalizavam com os astros do céu.

A entrada do Mausoléu, no topo de uma escadaria de pedra, parecia sugar os visitantes. É característico das multidões o dissolver do ego. Senti-me, como todos os silenciosos visitantes do lugar, atraída a subir a escadaria, pelo seu lado direito. Buscava focalizar a minha atenção nas pessoas, memorizar os seus gestos, lembrar dos seus rostos. Mas os rostos eram muitos, os gestos,

poucos. A disposição rígida do espaço, a sua escala monumental e não-humana, incitava um movimento coordenado da multidão, que não se movia bruscamente.

Não reparei, no grupo das pessoas que subiram as escadas comigo, em ninguém tirando fotos, e mesmo na subida pela alameda entre cedros e na via dos Leões, quem entrava não parecia preocupado em buscar registrar o momento. A solenidade se embrenhava em todos os que entravam, e apenas os mais curiosos se detinham no caminho para visitar, por exemplo, uma das quatro torres, localizadas após a alameda de leões. De resto, todos se dirigiam imediatamente às escadarias que levavam ao Mausoléu.

Enquanto eu subia as escadas, o sol se punha às minhas costas. Ou seja, quem fosse prestar homenagens, o fazia voltado para o Leste, para a direção onde o Sol nasce. A esse horário, o local onde o Sol nascia também era de onde vinha a noite, e já havia holofotes iluminando o monumento. A iluminação artificial que havia não se preocupava em iluminar a esplanada ou as pessoas. Todas as luzes estavam voltadas para os símbolos, erigidos em pedra austera.



Anıtkabir por ocasião do Dia da República. Fotografia da autora. Ancara, 2022.

Entrei no enorme mausoléu. O pé direito é muito alto, sem iluminação – exceto a luz solar e a luz dos holofotes do complexo. Era um local frio, sem decoração, a não ser pelo teto, que exhibe um padrão de *kilim*. O túmulo, em si, não parecia muita coisa. Dir-se-ia, era o elemento mais “apagado” em toda a cenografia. Era recoberto por uma bandeira da Turquia. Achei o ambiente sinistro, como convém aos túmulos. As pessoas caminhavam devagar, em fila, como se estivessem em procissão. Solenes, respeitosas. Quando chegavam no túmulo, as pessoas baixavam a cabeça, em gesto de submissão, e se curvavam. Como um ponto fora da curva, não prestei a homenagem habitual, mas saí um pouco da fila para acompanhar os movimentos dos visitantes por alguns instantes. A prostração e o respeito foram demonstrados por todos, sem exceção. Alguns levavam a mão ao coração. Outros, carregavam bandeiras. Outros, paravam e diziam algumas frases em voz baixa e levavam a mão ao rosto, antes de seguir o fluxo da multidão, que se dirigia agora para fora, em sentido anti-horário.

Eu me sentia um pouco fora do tempo e do espaço, quando um dos elementos do rito solene de homenagem me acordou dos meus devaneios com violência. Ouvi gritos estentóreos. Berrados com incrível violência, os gritos me perturbaram, não apenas porque eu não sabia do que se tratava e por destoarem do silêncio que caracterizara aquela experiência até então. Amplificados pela arquitetura, faziam ressoar as paredes e as colunas.

O salão funerário é largo e fundo. Próxima do túmulo, ouvi os gritos e, num sobressalto, olhei para fora, tentando entender do que se tratava. Do lado de fora, parecia haver um burburinho, como se pessoas estivessem dando passagem a alguma coisa. Demorei alguns instantes para perceber que um corpo de guardas, com aproximadamente oito soldados muito bem paramentados, guiados por um oficial, marchava, com as características passadas dos cerimoniais militares. Eram todos muito altos e muito fortes, e pareciam dotados de uma violência inata, aprimorada pelo serviço militar. Disciplinados e eficientes, davam passos e paravam e exibiam os seus rifles com longas baionetas, em movimento coordenado, conforme as ordens do oficial. Depois, seguiram o caminho, marchando com precisão.

Mais tarde, percebi que o pequeno desfile militar e a exibição das armas aconteciam a intervalos regulares. Era difícil precisar o tempo. Às vezes, apenas uma das Armas, o Exército, se apresentava, mas houve, pelo menos uma marcha com as três Armas, que se distinguiam pelos seus uniformes.

Passado o susto, afastei-me do túmulo e fui à saída do Mausoléu, à direita de quem sai. Detive-me por longos instantes. Fiz alguns registros fotográficos, e percebi que, como eu, as pessoas saíam do Mausoléu, após visitarem o túmulo, e só depois tiravam fotos com os seus

telefones celulares. Daí, as pessoas pareciam ficar mais tranquilas e distraídas. Admiravam a paisagem e passeavam entre os símbolos espalhados por *Anıtkabir*, mas não se ouvia gritos ou vozes animadas.

Bozdoğan (2001, p.282) descreve Anıtkabir como o local “mais sagrado” da Turquia moderna. O autor (2001, p.186) salienta que o edifício pretendia evocar sentimentos de respeito, dignidade e imortalidade. O efeito, alcançado pelos arquitetos Emin Onat e Orhan Arda e pelo escultor Huseyin Ozkan, é, para Bozdoğan, um substituto secular para um espaço de ritual religioso e oração. Vale (1992, p. 102) observa que Anıtkabir “combina associações tanto com o santuário quanto com o governo político”, e celebra o poder divino e temporal. Rezar é o que muitos visitantes parecem estar fazendo em frente ao sepulcro de Atatürk.

Segundo Navaro-Yashin, as visitas a *Anıtkabir* se assemelham à prática sufi de visitar a tumba de santos. Para a autora, ambas seriam uma expressão de devoção e de desejo por ajuda (NAVARO-YASHIN, 2002, p. 191). A peregrinação ao túmulo de santos é uma das mais antigas práticas sufi. Nestes sepulcros, os peregrinos buscam se beneficiar do *baraka* do santo. *Baraka* é uma presença espiritual que flui de Deus para objetos físicos, lugares e pessoas por ele escolhidos. Essas criações dotadas de *baraka* podem transmitir o seu poder por meio da proximidade física ou pela adesão a práticas espirituais de Muhammad (WERBNER, 1998). Segundo Zarccone, os mausoléus, na Ásia Central medieval, era o principal lugar de atividades religiosas, sobrepujando inclusive as mesquitas (ZARCONE, 2020, p.286).

A aproximação feita por Navaro-Yashin demonstra como o secular é uma categoria diacrítica não apenas em sua dimensão legal-institucional, mas também no nível das práticas, relações simbólicas e ritualísticas. Tomar as visitas a *Anıtkabir* como um rito não é apenas uma escolha por uma ferramenta analítica, por mais que este seja um bom caminho. Um dos temas clássicos da disciplina antropológica, a abordagem dos rituais é um robusto arcabouço para analisar eventos etnográficos. Aqui, parto das reflexões feitas por Mariza Peirano em sua clássica coletânea “O dito e o feito” (2001) para pensar aquilo que Navaro-Yashin denomina culto a Atatürk (NAVARO-YASHIN, 2002, p.188).

Peirano parte da perspectiva durkheimiana que vê nos cultos e rituais verdadeiros atos de sociedade nos quais são reveladas visões de mundo dominantes de determinados grupos. Segundo a autora, esta abordagem toma os rituais como momentos de intensificação do que é usual, ou seja, são eventos críticos em que determinado grupo põe em relevo e justifica o que já é nele usual. Assim, o ritual é um fragmento do social mais amplo, em que é possível localizar traços comuns a outros eventos sociais (PEIRANO, 2001, p.8).

O que distingue os eventos rituais e os eventos ordinários não é a sua natureza, mas o seu grau de formalização e estereotípiia. Segundo a definição de Tambiah, recuperada por Peirano, os rituais possuem três traços fundamentais que os diferenciam. Primeiro, os nativos marcam esses momentos como distintos dos acontecimentos cotidianos; segundo, trata-se de uma performance coletiva para atingir determinado fim; terceiro, os eventos são mais estáveis e possuem uma ordenação que os estrutura (PEIRANO, 2001, p.35).

A prática de visita a *Anıtkabir* foi revigorada a partir dos anos 1990 (NAVARO-YASHIN, 2002, p.191). Como já referi, este foi um período marcado pelas tensões políticas entre grupos kemalistas e religiosos. Segundo Navaro-Yashin, foi nesse contexto político que a figura de Atatürk passou a ser agenciada de formas distintas daquelas que do período em que o projeto kemalista era politicamente hegemônico. Para a autora, Atatürk passou a ser pessoalmente invocado e conjurado para defender o secularismo e a justiça perante os ataques dos islamistas no poder. Em súplicas escritas na caderneta de registros de visitantes, as excursões de peregrinos a Anıtkabir reclamam a figura paterna e clamavam por uma intervenção do espírito de Atatürk (NAVARO-YASHIN, 2002, p. 192). Desta forma, ao visitar o seu sepulcro e rogar-lhe preces, os visitantes antropomorfizariam a noção de Estado e os ideais de nação que almejavam.

CONCLUSÃO

Os fios condutores dessa monografia foram: corpos, coisas, espaços, afetos, e os agenciamentos que ocorrem na relação entre eles. A partir dessas relações, procurei demonstrar como é constituída e performada uma sensibilidade secular por grupos e pessoas seculares na Turquia. Argumentei que essa sensibilidade não é separada das intervenções de um poder secular. Ao enfeixamento desse poder em um dispositivo disciplinar dei o nome de *governamentalidade kemalista*. Em paralelo, argumentei que, na constituição dessa sensibilidade, a materialidade – a religiosa e a secular – não é apenas um *mediador*, mas age como um *ator* social capaz de agenciar afetos, desejos, expectativas e condutas. Desta forma, essa sensibilidade é performada através e em relação com objetos, monumentos e construções; as afetações causadas por eles são constitutivos dessa sensibilidade – seja ela repulsa, medo, respeito ou reverência.

De um ponto de vista teórico-metodológico, busquei aproximar as abordagens da materialidade e a das práticas, ambas bem desenvolvidas no campo dos estudos da religião. Essa aproximação buscou demonstrar como uma sensibilidade secular não é organizada de forma separada da relação com a materialidade. Utilizei-a para tentar responder a pergunta colocada por Hirschkind (2017): “existe um corpo secular?” .

Quis demonstrar como as reflexões desenvolvidas no campo da Antropologia da Religião podem indicar alguns caminhos para responder a esta pergunta. Saba Mahmood e Hirschkind, em seus trabalhos, propõem que a formação de uma sensibilidade envolve uma série de técnicas desenvolvidas para cultivar um *sensório devoto*. Isto é, as aptidões corporificadas e os afetos necessários para se alcançar uma vida virtuosa, assim como as formas coletivas e individuais de disciplina, conceitos de *self* e de corpo por elas informados.

A utilização destas abordagens se deu pela ênfase à categoria da corporeidade, linha-mestra deste trabalho, a qual organiza tanto os afetos e o sensório, como intervenções subjetificadoras do poder secular. Tentei demonstrar como um “corpo secular” foi constituído, na Turquia, por meio de intervenções em corporeidades: em seus modos sensórios, seja de escuta, linguístico – texto e imagem – e regimes de visualidades. Como produção desse poder disciplinar secular, houve a constituição de subjetividades, tanto seculares como religiosas afetadas. Assim, tentei demonstrar que a sensibilidade secular se localiza, portanto, no encontro entre subjetificação, afetos e materiais.

Esse arcabouço teórico me levou a explorar a ideia de espaço público como paisagem social. A pesquisa, em seu embrião, partiu de uma exploração das ações intervenientes do Estado e os mecanismos de poder por meios dos quais o projeto secular modernizador atuou na visibilidade pública, ou seja, na paisagem física, imaginária, sensória e social. É nesse locus que explorei as relações afetivas, éticas e estéticas que se dão através e com materialidades e visualidades.

Como linha explicativa, explorei como, sob um enquadramento secular, a questão dos limites da religião também envolve a produção de sensibilidades. A resposta à questão de onde demarcar o religioso e o secular é vista como tendo inescapáveis consequências para como modos de vida podem ser vividos. É, assim, uma questão sempre impregnada com afetos, sensibilidades e ansiedades que mobilizam e são mobilizadas pelo poder secular. Segundo Agrama, portanto, a sua expansão e, com ele, das capacidades regulatórias do Estado, necessita e depende de uma série de regimes viscerais (AGRAMA, 2012).

A disposição desta monografia buscou demonstrar não apenas o caráter compartilhado por esses engajamentos viscerais, mas também o seu caráter relacional. As intervenções do poder secular criaram subjetificações corpóreas, sensibilidades afetivas-éticas-estéticas tanto seculares quanto religiosas. Por sua vez, alterações nos regimes de visualidades resultam em respostas emocionais tanto religiosas como seculares. Há, portanto, uma saliência distintiva (AGRAMA, 2012) constante, em que a separação entre religioso/secular é feita, também, por meios corpóreos e objetivos.

No primeiro capítulo, explorei como, durante os primeiros anos da república, o Estado secular utilizou os corpos e a visibilidade pública como um *locus* estratégico por meio do qual o projeto de modernização secular poderia ser institucionalizado. Ao tornar ilegal todo um conjunto de códigos corpóreo-visuais, institutos jurídicos atuaram como um instrumento discursivo por meio do qual as fronteiras do novo ideal de nação foram desenhadas, afastando-se de outras visualidades e corporeidades tidas como não-ocidentais e não-modernas, como as do Islã (ÇINAR, 2005, p.69). O estado secular construiu-se como o agente político capaz de vestir e despir o corpo, de regular e controlar a sua presença e visibilidade na esfera pública, estabelecendo-se, portanto, a sua própria identidade enquanto estado secular, moderno e ocidentalizado. Desta forma, a proibição do uso de vestimentas religiosas serviu como uma forma de secularização.

Com as reformas idiomáticas, a mudança do alfabeto significou um distanciamento não apenas do sistema linguístico árabe, mas da tradição islâmica: em sua dimensão sensória, com intervenções nas mediações visuais e sonoras; em sua dimensão ritual, com mudanças na liturgia religiosa. Dada a centralidade do texto no Islã, as reformas kemalistas não foram apenas mudanças formais no código, mas uma intervenção do poder secular em uma rede de mediações religiosas.

A emergência de uma nova burguesia islâmica, a partir da década de 1980, desestabilizaram e redesenharam os limites destas intervenções. Neste período, as condições econômicas e sociais do país estimularam migrações internas de vilarejos da Anatólia para os centros urbanos. Tais mudanças estruturais foram contemporâneas de um movimento político conhecido como revivalismo islâmico, um *ethos* ou sensibilidade religiosa que se desenvolveu no seio das sociedades muçulmanas a partir da década de 1970 (MAHMOOD, 2006, p. 122). Estes grupos islamistas teciam novas redes de sociabilidade, circuitos econômicos e visualidades urbanas, com a construção de mesquitas e um maior número de mulheres usando véu na rua. Diante da marginalização política, econômica e cultural da elite secular desde os anos 2000, a defesa de estilos de vida, espaços e estéticas tornou-se uma atitude marcada no corpo, com distinção de classe e gênero, guiada por afetos (LIEBELT, 2019, p.109).

No segundo capítulo, observei como as mesquitas de Ayasofya e Taksim atuam como mediadoras religiosas, produzindo um sensório piedoso por meio de suas visualidades e sonoridades, com efeitos nas práticas religiosas e na criação de sensibilidades islâmicas. Busquei demonstrar como essas sensibilidades são performar em um contexto em que houve uma intervenção do poder secular, que, ao problematizar o religioso, produz, em relação, experiências religiosas afetadas. Ao emergirem na paisagem – sensória e social –, a construção de mesquitas em estilo neo-otomano inaugurou uma nova economia sensorial que consagra um outro regime de

visualidade (GIUMBELLI, 2021). De forma diacrítica, essas construções provocam reações emocionais em pessoas seculares, de forma que estes objetos agenciam sensibilidades. Estes agenciamentos são manifestados em afetos de repulsa, ódio e revolta demonstrados em relação às mudanças na visualidade pública, na presença física de sujeitos e materialidades religiosas.

No terceiro capítulo, observei como um repertório visceral de afetos-gestos seculares e no caráter incorporado do secular (HIRSCHKIND, 2017) pode ser agenciado por monumentos, iconografia e templos. Argumentei que este sensório secular tem efeitos nos entendimentos de si de pessoas turcas como sujeitos seculares atores de uma cidadania específica. Consequentemente, neste capítulo, busquei compreender como entendimentos hegemônicos de cidadania passam a ser partilhados, quais as cadeias de agenciamento eles mobilizam e como eles passam a informar os modos de vida e ideais de nação. Minha atenção esteve nos mecanismos de legitimação e, principalmente, nos acionamentos viscerais feitos por este projeto de cidadania. O que procurei demonstrar é como medos, ansiedades, ódios e repulsas, mas também respeito e reverência, atuam na constituição e defesa de um país laico e de um ideal de cidadão. Estes sentimentos, por sua vez, são acionados por meio de estímulos sensórios, de modo que um projeto estatal de secularismo torna-se algo encarnado. Desta forma, ser partícipe de cidadania específica, ser um cidadão turco laico, passa pelos medos, ansiedades, afetos partilhados em uma comunidade de sentidos, sentimentos que são agenciados por materialidades.

Por fim, argumentei que tais materiais atuam como co-criadores de uma ética corporal secular. Desta forma, os objetos e espaços seculares podem indicar uma aproximação entre ética e estética, conceitos sobre os quais reflito a partir dos trabalhos de Meyer e Hirschkind.

No pensamento de Meyer, o conceito de estética não está restrito ao sentido que lhe foi atribuído no fim do século XVIII. A partir deste período, principalmente pela influência da filosofia kantiana, a estética passou a ser limitada à apreciação do belo, restrita à contemplação da beleza na esfera da arte por um observador desinteressado. Estética é pensada, pela autora, a partir da ideia de aristotélica de *aisthesis*. Esta diz respeito à capacidade corpórea baseada em uma força da psique para perceber objetos no mundo através de engajamentos sensoriais (TONIOL & GIUMBELLI, 2019, p.31; MEYER, 2019, p.52).

Entendida dessa forma, *aisthesis* refere-se à experiência sensorial total do mundo e ao seu conhecimento sensível. Segundo Meyer, uma abordagem calcada na ideia de *aisthesis* permite ir além de uma perspectiva representacional, onde o simbólico é privilegiado em detrimento de outros modos de experiência. Assim, ela provoca um deslocamento teórico para o estudo de processos de vinculação, deslocando-o de um estudo representacional das imaginações para abordagens mais

viscerais e materiais. Esta conceituação permite compreender o poder afetivo que imagens, sons e textos têm sobre as pessoas que os usam

Nesta formulação teórica, portanto, estética remete a um engajamento visceral do corpo, por meio dos sentidos, com o mundo. Aqui, a ideia de mundo é utilizada por Meyer no sentido fenomenológico. Denota um domínio culturalmente constituído, estruturado por meio de relações sociais e práticas de transmissão; um domínio que é simultaneamente construído e real. Assim, uma estética é sempre localizada culturalmente, permitindo uma conformação particular dos sentidos e uma montagem específica de formas de atenção (MEYER, 2019, p.230). A partir da compreensão da estética como *aesthesis*, fica mais explícito o motivo pelo qual Meyer prioriza a dimensão material. Dentro desta perspectiva teórica, privilegiar a materialidade serve para compreender não a natureza dos materiais, mas sim os elementos constituintes de formas compartilhadas de engajamento visceral.

Para explicar estes engajamentos, Meyer formula o conceito de formação estética. Segundo a autora, ele busca capturar o “impacto formativo de uma estética compartilhada através da qual sujeitos são forjados pela modulação de seus sentidos, pela indução de experiências, pela moldagem de seus corpos e pela produção de sentidos” (MEYER, 2019, p.54). O processo de constituição de formações estéticas é operado nas mediações realizadas pelas coisas e com as coisas, na medida em que elas mobilizam sensações individuais e coletivas.

A formação estética denota que é o compartilhamento de formas específicas de engajamento visceral no mundo, de disposições corporificadas, o que constitui uma comunidade estética. As formações estéticas, assim, envolvem modos de conduta e uma ética de ação no mundo. É este entendimento que leva Meyer a colocar que tensões e confrontos acerca de técnicas do corpo entre religiões, ou entre identidades seculares e religiosas, podem ser analisadas como clivagens entre formas sensoriais – ou seja, entre estéticas e modos de produção do mundo.

Os engajamentos viscerais compartilhados – engajamentos que moldam ideias, emoções, disposições e valores — coloca no centro das experiências religiosas o corpo, que possui um triplo papel: como produtor, transmissor e receptor do transcendente (MEYER, 2019, p. 193).

Como aponta Hirschkind (2021), o corpo que se engaja também é um corpo cultivado; ele é atravessado por discursos autoritativos e tecnologias de eu. Em seu trabalho, Hirschkind explora como o ouvinte do sermão corânico realiza uma performance através da sua própria resposta ético-estética. Ao cultivar uma determinada resposta somática, o ouvinte aguça e aprofunda as sensibilidades que o inclinam a agir moralmente nos domínios da vida quotidiana. Concomitantemente, o sermão fundamenta uma disciplina coletiva e fornece o que Foucault chama

de “tecnologia do eu”. Por esse conceito, o autor quis significar um conjunto de procedimentos por meio dos quais os indivíduos podem trabalhar as suas disposições interiores e corpos para alcançar uma forma ética e estética (HIRSCHKIND, 2021, p.39). O autor demonstra que há uma dimensão da prática, do cultivo de respostas a experiências somáticas.

Como demonstrei, um engajamento visceral secular é formado por meio de modos habituais de percepção, técnicas corporais e de um ambiente material específico. Ele é tanto propositivo – como em *Anıtkabir* e *Dolmabahçe* – e reativo – na percepção que meus interlocutores tinham das construções, na proliferação de símbolos de Atatürk como uma forma de encenar (*staging*) o secular diante de um aumento da visibilidade religiosa (YEĞENOĞLU, 2011). Esse engajamento visceral é, contudo, sempre relacional. Ele também não está fora de uma história do corpo, de um corpo disciplinado pelo poder secular. Quando atentamos para o poder interventivo do secular, que produz sensibilidades religiosas e seculares de forma diacrítica, o que emerge é uma corporeidade subjetificada, como pensado em Foucault. O que tentei demonstrar ao longo desta monografia foi, justamente, como poder e sensório não são dimensões apartadas.

Para retomar meu argumento, utilizo novamente o conceito de secular feito por Hirschkind (2017). Segundo o autor, o secular articula uma miríade de instituições, ideias e orientações afetivas que constituem uma importante dimensão das formas de conhecimento e práticas – sejam elas religiosas ou não-religiosas – que definem aquilo que chamamos de modernidade.

Para Hirschkind (2017), a identidade secular de uma prática não se dá simplesmente por causa de seus fundamentos filosóficos – em uma perspectiva racionalista, empirista, ou materialista. Ao contrário, as práticas colocadas sob a rubrica de secular são aquelas que emergiram através de um processo de diferenciação estruturado pelos binarismos religião-secular. Conforme demonstrei, esse processo de diferenciação é profundamente imbricado nas categorias de espaço público e cidadania. Isso significa dizer que o secular marca, mais do que uma identidade, uma dinâmica relacional.

O sujeito secular é aquele cujo discurso e comportamento incorpora um reconhecimento das distinções autorizadas pelas categorias gêmeas de religioso e secular. Em outras palavras, uma pessoa secular é alguém cujos repertórios afetivo-gestuais expressam uma relação negativa para com as formas de incorporação historicamente associadas à religião. Segundo Hirschkind, a trajetória do conceito de secular foi moldada por essa dupla vocação, em que a tentativa positiva para estabelecer um fundamento ético e epistemológico é dependente de um gesto negativo no qual as formas de conhecimento e de prática postuladas como religiosas são continuamente superadas. A prática de articular e defender reivindicações políticas seculares serve, então, para moldar e

aprofundar os vínculos afetivos que ligam passionalmente alguém à forma secular de vida que essas reivindicações sustentam (HIRSCHKIND, 2017).

Meyer é clara ao expor que formas estéticas envolvem modos de conduta e uma ética. A partir da formação de sujeito secular de Hirschkind, quis pensar a formulação de uma ética corporal secular. É através desse enquadramento que um corpo secular é sempre processual, diferencial, performado e cultivado por meio de engajamentos viscerais.

Este trabalho foi construído pela interação das experiências e observações vividas e da reflexão teórica abordada. A presente contribuição apresenta, necessariamente, falhas, através das quais, espero, possam vir a ser desenvolvidas futuras investigações. Existem lacunas a serem preenchidas e aproximações a serem realizadas, ou talvez abolidas. Ele busca participar, de alguma forma, de um diálogo, deste que é um processo dialético de construção de conhecimento necessariamente coletivo.

O debate teórico é importante e indispensável, mas também o são as afetações. A experiência de me ver imersa em uma cidade em que havia uma presença ubíqua, a de Atatürk, e de ter vivências em locais conscientemente moldados por um projeto secular, com o objetivo de causar determinados efeitos, e a leitura de tais experiências à ótica do debate teórico pertinente, fez com que a pesquisa surgisse.

O encontro etnográfico, que informou, mobilizou e conduziu os rumos do presente trabalho, talvez transpareça, embora, eu reconheça, palavras sempre sejam insuficientes para transmitir impressões e sensações. Toda experiência é pessoal e intransmissível, e as palavras são um pobre intérprete, que traduz ao comunicar e, como bem explicita o trocadilho italiano, *traduttore, traditore*. Nesse sentido, fiz o melhor que pude para realçar os acontecimentos a partir dos quais uma reflexão se tornou possível. Tal reflexão buscou respeitar o fenômeno social abordado, com honestidade. O desafio de realizar um trabalho antropológico é grande. Os méritos deste trabalho, credito-os aos meus interlocutores e aos autores consultados. As falhas, são todas minhas.

Agradeço novamente a oportunidade de realizar pesquisa científica no Brasil, e a todos aqueles que me acompanharam nesta jornada. Sem eles, este trabalho não teria sido possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAK, Hülya. National Myths and Self-Narrations: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's Memoirs and The Turkish Ordeal. *The South Atlantic Quarterly*, Vol.102, No.2/3, p. 509–527, 2003.

AGRAMA, Hussein Ali. *Questioning Secularism Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: The Chicago University Press, 2012.

AHMAD, F. *The making of modern Turkey*. Londres: Routledge, 1993.

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

AKGÖNÜL, Samim. *Religions de Turquie, religions des Turcs. Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*. Paris: L'Harmattan, 2005.

ALANTARA, Toni Alaranta. Mustafa Kemal Atatürk's Six-Day Speech of 1927: Defining the Official Historical View of the Foundation of the Turkish Republic. *Turkish Studies*, v. 9, n. 1, p. 115-129, 2008.

ALLEN, J. On Georg Simmel. Proximity, Distance and Movement. In: CRANG, M.; THRIFT, N. (Eds.). *Thinking Space*. Routledge, 2000. p. 54–70.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of the Nationalism*. London: Verso, 1991. [Edição brasileira: ANDERSON, Benedict. *Comunidades*

imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.].

APPADURAI, Arjun Appadurai. *The Social Life of Things* (1986).

ASAD, Talal. A Comment on Aijaz Ahmed's *In Theory*. *Public Culture*, v. 6, n. 1, p. 36, 1993.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

ASAD, Talal. *Anthropology & the Colonial Encounter*. [S.l.]: Ithaca Press, 1973.

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. Reading a modern classic: W. C. Smith's *The meaning and end of religion*. *History of Religions*, 40(3), 205-222, 2001.

ASAD, Talal. Thinking about religion, belief and politics. In: ORSI, Robert (ed.). *The Cambridge Companion to religious studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 36-57.

ATAK, Tulay. Abstraction's Economy: Hagia Sophia in the Imaginary of Modern Architecture. In: BETANCOURT, R.; TAROUTINA, M. *Byzantium/modernism : the Byzantine as method in modernity*. Leiden, Netherlands; Boston, Massachusetts: Brill, 2015, pp.135–162.

ATASOY, Nurhan Atasoy. *Dervish Dress and Ritual: The Mevlevi Tradition*. In: LIFCHEZ, R. (Ed.). *The Dervish Lodge*. University of California Press, 1992.

BARDAKOĞLU, A. *Religion and Society*. Presidency of Religious Affairs, 2009.

BARRY, F. Walking on Water: Cosmic Floors in Antiquity and the Middle Ages. *The Art Bulletin*, v. 89, n. 4, p. 627–656, dez. 2007.

BATUMAN, Bülent. *New Islamist Architecture and Urbanism*. Nova York: Routledge, 2018.

BAUBÉROT, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France, 2010.

BENUSSI, Matteo (Teo). Pietaskscapes of halal living: subjectivity, striving, and space-making in muslim russia. *Ethnic And Racial Studies*, [S.L.], v. 44, n. 10, p. 1821-1843, 5 jan. 2021. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2020.1856904>>.

BERGER, P. L. *Sociology and Theology*. *Theology Today*, 24(3), 329-336, 1967. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/004057366702400308>>.

BERGER, P. *O Dossel Sagrado: Elementos Para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulus Editora, 1985.

BERGER, Viktor. *From Spatial Forms to Perception: Reassessing Georg Simmel's Theory of Space*. *The American Sociologist*, v. 54, p. 123–146, 2023.

BIGELOW, Anna. *Islam through Objects*. Bloomsbury Publishing, 2021.

BOUM, Aomar Boum. *The Life of a Tablet*. In. BIGELOW, A. et al. *Islam Through Objects*. [s.l.] Bloomsbury Publishing, 2021. pp.149-162

BOURDIEU, P. *Sociologie de l'Algérie*. Presses Universitaires de France, 1958.

BOURDIEU, P. *The Berber house or the world reversed*. *Social Science Information*, v. 9, n. 2, p. 151-170, 1970.

BOZARSLAN, Hamit. *Histoire de la Turquie: De l'Empire à nos jours*. Tallandier, 2013.

BOZDOĞAN, Sibel. *Modernism and nation building : Turkish architectural culture in the early republic*. University of Washington Press, 2001.

BURGAT, F. *L'islamisme en face [Facing Islamism]*. Paris: La Découverte, 2002.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Record, 2009.

CADY, L.; HURD, E. *Comparative Secularisms in a Global Age*. [s.l.] Springer, 2010.

CANDEA, Matei. *De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale*. *L'Homme*, 218 (2), 183-218, 2016.

CANELL, Fenella. *The Anthropology of Secularism*. *Annual Review of Anthropology*, v. 39, p. 85–100, 2010.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; VAN ANTWERPEN, J. (Ed.). Rethinking secularism. New York: Oxford University Press, 2011.

CASTRO, M. R. N. DE. A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial: dissonâncias, assonâncias e ressonâncias. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 2, p. e186657, 2021.

ÇELİK, Zeynep. The remaking of Istanbul: portrait of an Ottoman city in the nineteenth century. Berkeley: University Of California Press, 1993.

CEMIL SCHICK, Irvin. The Content of the Form: Islamic Calligraphy between Text and Representation. In.: BEDOS-REZAK, B.; HAMBURGER, J. F. Sign and design : script as image in cross-cultural perspective (300-1600 CE). Washington (D.C.): Dumbarton Oaks Research Library And Collection, 2016.

CEMIL SCHICK, Irvin. The Iconicity of Islamic Calligraphy in Turkey. *Res: Anthropology and aesthetics*, v. 53-54, p. 211–224, mar. 2008.

CHAGAS, Gisele Fonseca. A(s) estrada(s) para Damasco: reflexões sobre as experiências de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio. *Revista Antropológica*, n. 37, p. 403-423, Niterói, 2. sem. 2014.

CHALLITA, Mansour. O Alcorão: Livro sagrado do Islã,. Rio de Janeiro: Best Seller, 2021.

CHATTERJEE, Partha. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. Londres: Zed Books, 1986.

CHATTERJEE, Partha. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. Zed Books, 1986.

ÇINAR, A. Modernity, Islam, And Secularism In Turkey: Bodies, Places, And Time. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2005.

COHEN, W. Symbols of Power: Statues in Nineteenth-Century Provincial France. *Comparative Studies in Society and History*, v. 31, n. 3, p. 491–513, jul. 1989.

ÇOLAK, Yilmaz. Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey. *Middle Eastern Studies*, v. 40, n. 6, p. 67–91, nov. 2004.

CRAITH, Máiréad Nic. Culture and citizenship in Europe Questions for anthropologists. *Social Anthropology*, v. 12, n. 3, p. 289–300, 19 jan. 2007.

CSORDAS, Thomas J. *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press; 1994.

CSORDAS, Thomas J. *Modos somáticos de atenção. Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS; 2008.

CSORDAS, Thomas J. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 2, p. 135-156, 1993.

DAĞTAŞ, Mahiye Seçil. The Personal in the Collective: Rethinking the Secular Subject in Relation to the Military, Wifehood, and Islam in Turkey. *Feminist Studies*, v. 42, n. 1, p. 70–97, 2016.

DAVID, Isabel & TOKTAMIŞ, Kumru F. (Eds.). *Everywhere Taksim: Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*. Amsterdam University Press, 2015.

DEHAIL, Judith. Secular Objects and Bodily Affects in the Museum. In: SCHEER, M.; FADIL, N.; SCHEPELERN JOHANSEN, Birgitte. *Secular Bodies, Affects and Emotions*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2019, pp.61-73.

DÉLOYE, Yves. *Ecole et citoyenneté. L'individualisme republicain de Jules Ferry a Vichy: controverses*. Paris: Presses de la FNS, 1994.

DIYANET. *Taksim Camii Basından*. Istanbul: İktibaslar Barinilan Kurumu, 2023.

DIYANET. *Taksim Camii dualarla ibadete açıldı*. ANCARA, Ancara, 28 mai. 2021. Disponível em: <<https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/32435/taksim-camii-dualarla-ibadete-acildi>>.

DORROLL, Philip. The Turkish Understanding of Religion": Rethinking Tradition and Modernity in Contemporary Turkish Islamic Thought. *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 82, No. 4 (December 2014), pp. 1033-1069. Published By: Oxford University Press

DULLO, Eduardo. *A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da Pedagogia de Paulo Freire*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, v. 18, n. 2, 2012.

DULLO, Eduardo. Comparação: implícita, explícita e valor. *Mana*, [S.L.], v. 25, n. 1, p. 220-235, abr. 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n1p220>>.

DULLO, Eduardo. O TEMPO DA CRÍTICA. *Debates do Ner*, [S.L.], p. 119-134, 12 dez. 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.22456/1982-8136.100023>>.

DULLO, Eduardo. On two modalities of our secularity: anthropology's immanent frames. *Religion*, v. 51, n. 4, p. 533–550, 2021.

DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: MONTERO, P. (Org.). *Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Terceiro Nome/Unicamp, 2015. p. 27-47.

DULLO, Eduardo. Talal Asad. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (ed.). *Antropologia da religião: Autores e temas*. Editora Vozes; 1ª edição (17 janeiro 2024), pp.91-107.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo; Paulus Editora, 2001.

ENGELKE, Matthew. Material Religion. In: ORSI, Robert (Ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ERDEM, Gazi. Religious Services in Turkey: From the Office of Şeyhülislâm to the Diyanet. *The Muslim World*, v. 98, n. 2-3, p. 199–215, abr. 2008.

ERDOĞAN, Recep Tayyip. Discurso por ocasião da inauguração da Mesquita Taksim. Istambul, 28 mai. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hqwNfMsBm2Q>>.

ESPOSITO, John L. *The Oxford History of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FERGUSON, Heather. *The Proper Order of Things: Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses*. Stanford University Press, 2018.

FERREIRA DA SILVA NETO, N. Lúcio Costa e a Coleção dos Monumentos Nacionais. *Tensões Mundiais*, v. 18, n. 38, p. 159–183, 2023. Disponível em: <<https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/9939>>. Acesso em: 24 dez. 2023.

FINKEL, Caroline. *Osman's dream : the history of the ottoman empire*. New York: Basic Books, 2007.

FLUECKIGER, Joyce Burkhalter. *The Agency of the Material Taviz (Amulet) in a South Indian Healing Room*. In: BIGELOW, A. et al. *Islam Through Objects*. [S.l.] Bloomsbury Publishing, 2021.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Editora Saraiva, 2012

FOUCAULT, M. *A Sociedade Punitiva*. WMF Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, Michel. (1982). *Espaço, saber e poder*. Skyline. Recuperado de https://www.revistapunkto.com/2015/04/espaco-saber-e-poder-michel-foucault_88.html.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura a idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Graal, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREMBGEN, J.W. Frembgen. *The Aura of Alif: The Art of Writing in Islam*. Munique: Prestel, 2010.

FURANI, Khaled & ROBBINS, Joel Robbins. *Introduction: anthropology within and without the secular condition*. *Religion*, 51(4), 501-517, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/0048721X.2021.1971495>>.

FURANI, Khaled. *Is There a Postsecular?* *Journal of the American Academy of Religion*, 83 (1), 1–26, 2015.

FURANI, Khaled. *Redeeming Anthropology: A Theological Critique of a Modern Science*. Oxford University Press, 2019.

FURANI, Khaled. *Redeeming Anthropology: A Theological Critique of a Modern Science*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Gamzatova, P. R. “The Functions of the Prayer Rug in the Culture of Islam” In *The Arabist: Budapest studies in Arabic* 21-22. Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35th International Congress of Asian and North American Studies (ICANAS), Budapest, Hungary, 287-295, 1999 .

GELL, A. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. *arte e ensaios*, v. 8, n. 8, p. 174–191, 2001.

GELL, A. *Arte e agência*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GIERYN, Thomas F. What Buildings Do. *Theory and Society*, v. 31, n. 1, p. 35-74, fev. 2002.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Renata (org.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011.

GIUMBELLI, Emerson. Santuários y Monumentos: El Catolicismo como Religión Pública en Brasil. In: DE LA TORRE, Renée de la Torre; SEMÁN, Pablo. *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados, pp.107-133, 2021

GLYPTIS, Leda. Living up to the father: The national identity prescriptions of remembering Ataturk; his homes, his grave, his temple.

GÖLE, Nilüfer. *Islam and secularity: the future of Europe’s public sphere*. Duke University, 2015.

Gormez, Mehmet (2008). “The Status of the Presidency of Religious Affairs in the Turkish Constitution and its Execution,” *The Muslim World* 98(2-3), p. 242-248.

GÖRMEZ, Mehmet. The Status of the Presidency of Religious Affairs in the Turkish Constitution and Its Execution. *The Muslim World*, v. 98, n. 2-3, p. 242–248, 2008.

GÖZAYDIN, İftar. Religion, Politics, and the Politics of Religion in Turkey. In: JUNG, Dietrich & RAUDVERE, Catherina (eds.). *Religion, Politics, and Turkey’s EU Accession*. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 159-176.

- GRABAR, Oleg. *The Formation of Islamic Art*. New Haven: Yale University Press, 1973.
- GREENBLATT, Stephen Jay. *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- GÜÇLER, A.; GÜR, F. More than a sovereign symbol? The public reception of the early monumental statues of Atatürk in Turkey. *Nations and Nationalism*, v. 27, n. 4, p. 1149–1164, 2021.
- GUIDETTI, Mattia. Sacred Spaces in Early Islam. In: FLOOD, Finbarr Barry; NECİPOĞLU, Gülru. *A Companion to Islamic Art and Architecture*. Nova Jersey: Wiley, 2017, pp. 130-150.
- GUNTER, Michael. The Kurdish issue in Turkey: back to square one. *Turkish Policy Quarterly*, v. 14, n. 4, p. 77-86, 2016.
- GÜR, F. Sculpting the nation in early republican Turkey. *Historical Research*, v. 86, n. 232, p. 342–372, 2013.
- HILLENBRAND. *Islamic Art and Architecture: (World of Art) (Paperback)* Capa comum – 17 janeiro 1999.
- HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? *Religião e Sociedade*, vol. 37, n. 1, p. 175-189, 2017.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and the Islamic Counter Public*. New York: Columbia University Press, 2006.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.
- HIRSCHKIND, Charles. UMA ÉTICA DA ESCUTA: a audição de sermões em cassete no Egito contemporâneo. *Debates do Ner*, v. 1, n. 39, p. 211-261, 2021.
- HOWES, David; CLASSEN, Constance. *Ways of Sensing: Understanding the senses in society*. Routledge, 2013.
- HOWES, David. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture & Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- HUGHES-FREELAND, Felicia. *Ritual, Performance, Media*. Londres: Routledge, 1997.

INGOLD, Tim. *The Perception Of The Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

INGOLD, Tim. Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale*, nº 19, 3, p. 313–317, 2011.

JÄSCHKE, Gotthard. *Yeni Türkiye’de İslamlık (Islam in the new Turkey)*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972

KANDIYOTI, D. Gendering the Modern. On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity. In: BOZDOĞAN, S.; KASABA, R. (eds.). *The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity*. University of Washington Press, 1997, p. 113-132.

KANDIYOTI, D. *Women, Islam, and the State*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.

KAYA, Emit. *Secularism and State Religion in Modern Turkey: Law, Policy-Making and the Diyanet*. I.B.Tauris, 2018.

KEANE, Webb. *Christian Moderns: Freedom & Fetish in the Mission Encounter*. University of California Press, 2007.

KEANE, Webb. On the Materiality of Religion. *Material Religion*, v. 4, n. 2, 2008.

KEANE, Webb. Sincerity, “Modernity”, and the Protestants. *Cultural Anthropology*, v. 17, n. 1, p. 65-92, Feb. 2002.

KEANE, Webb. The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute, London*, v. 14, n. s1, p. 110-127, 2008.

KEYWORDS GLOSSARY: SYMBOL-INDEX-ICON. The University of Chicago, Theories of Media. Disponível em: <<https://csmt.uchicago.edu/glossary2004/symbolindexicon.htm#:~:text=Of%20Peirce>>. Acesso em: 26 out. 2023.

KEZER, Zeynep. *Building Modern Turkey: State, Space, and Ideology in the Early Republic*, 2016.

- KHALIL, Alexander K. The Echoing Palimpsest: Singing and the Experience of Time at the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. In: EIDSHEIM, Nina Sun & MEIZEL, Katherine (ed.). *The Oxford handbook of voice studies*. Nova York: Oxford University Press, 2019. pp.345-362.
- KIUIPER, Kathleen. *Islamic Art, Literature, and Culture*[S.l.]: Rosen Education Service, 2009.
- KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010. p. 89-123.
- KREISER, Klaus. Public Monuments in Turkey and Egypt, 1860-1916. In: NECIPOGLU, G. (Ed.). *Muqarnas XIV: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. E.J. Brill, 1997. p. 103-117.
- KURU, Ahmet T. Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion. *World Politics*, v. 59, n. 4, p. 568–594, 2007.
- KUTLU, S. The Presidency of Religious Affairs' Relationship with Religious Groups (Sects/Sufi Orders) in Turkey. *The Muslim World*, 98(2–3), 249–263, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2008.00223.x>>.
- LAZAR, Sian. Citizenship. In: STEIN, Felix (ed.). *The Open Encyclopedia of Anthropology*. Facsimile of the first edition in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Online, 2016. Disponível em: <<http://doi.org/10.29164/16citizenship>>.
- LEEZENBERG, Michiel. Vernacularisation in the Ottoman Empire: is arabic the exception that proves the rule? In: *A Handbook and Reader of Ottoman Arabic*. Cambridge, 2021.
- LEEZENBERG, Michiel. Vernacularization in the Ottoman Empire: Is Arabic the Exception that Proves the Rule? In: WAGNER, Esther Miriam. (Ed.), *A Handbook and Reader of Ottoman Arabic (Semitic Languages and Cultures)*. Cambridge: Open Book Publishers, 2021, pp. 1- 21
- LIEBELT, Claudia Liebelt. Secular Self-fashioning against 'Islamization': Beauty Practices and the Crafting of Secular Subjectivities among Middle-Class Women in Istanbul. In: SCHEER, M.; FADIL, N.; SCHEPELERN JOHANSEN, Birgitte. *Secular Bodies, Affects and Emotions*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2019, pp.109-122.
- LOĞOĞLU, Osman Faruk. *İsmet İnönü and the Making of Modern Turkey*. Ankara: İnönü Vakfı, 1997

LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Nova York: Routledge, 2022.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra

MAHMOOD, Saba. Can Secularism Be Other-wise? (A Critique of Charles Taylor's *A Secular Age*). In. WARNER, M.; VANANTWERPEN, J.; CALHOUN, C. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, p. 282–299, 2010

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2012.

MAHMOOD, Saba. Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: Algumas Reflexões sobre o Revivalismo Islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MARITATO, Chiara. Reassessing women, religion and the Turkish secular state in the light of the professionalisation of female preachers (vaizeler) in Istanbul. *Religion, State and Society*, 2016. DOI:10.1080/09637494.2016.1204168.

MARITATO, Chiara. To Make Mosques a Place for Women. Female Religious Engagement within the Turkish Presidency of Religious Affairs. In: ERSOY, M.; ÖZYÜREK, E. (Eds.). *Contemporary Turkey at a Glance II*. Springer VS, 2017.

MCPHERSON, Eve. Robot Imams! Standardizing, Centralizing, and Debating the Voice of Islam in Millennial Turkey. In: EIDSHEIM, Nina Sun & MEIZEL, Katherine (ed.). *The Oxford handbook of voice studies* Nova York: Oxford University Press, 2019. pp.439-456

MEEKER, M. Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange. In: BOZDOĞAN, Sibel; KASABA, Reşat, (eds.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997, pp. 157-191 .

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MEYER, Birgit (Org.). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. Palgrave Macmillan, 2009.

MEYER, Birgit. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*, 2019.

MEYER, Birgit. De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo. In: GIUMBELLI, E.; TONIOL, R. (org.). Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MEYER, Birgit. Material Religion. In: ORSI, Robert (Ed.). The Cambridge Companion to Religious Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MEYER, Birgit. Picturing the invisible: visual culture and the study of religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 27, p.333-360, 2015.

MEYER, Birgit. Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. Inaugural lecture, VU University, Amsterdam, 2006.

MEYER, Birgit. Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana. Africa World Press, 1999.

MICHALSKI, Sergiusz. Public monuments: Art in political bondage 1870–1997. London: Reaktion Books, 1998.

MIGNON, Laurent. Uncoupling language and religion: an exploration into the margins of Turkish literature. Academic Studies Press, 2021.

MITTERMEIR, Amira. Beyond the Human Horizon. *Religion and Society*, v. 12, n. 1, p. 21–38, 2021.

MONTERO, Paula; PROCÓPIO, Carlos (ed.). Arquiteturas Religiosas e a Construção da Esfera Pública. São Paulo: Edusp, 2023.

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

MORIN, Aysel. Crafting a Nation: The Mythic Construction of the New Turkish National Identity in Atatürk's Nutuk. Presented at the Cornell University Turkish Forum on European Turkey: Modernization, Secularism, and Islam, 2004. Disponível em: <www.einaudi.cornell.edu/Europe/initiatives/pdf/Morin_Paper.pdf>.

NAVARO-YASHIN, Yael. Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey. Princeton University Press, 2002.

NECİPOĞLU, Gülru. The Scrutinizing Gaze In The Aesthetics Of Islamic Visual Cultures: Sight, Insight, And Desire. *Muqarnas*, v. 32, p. 23-61, 2015.

NEVES DE CASTRO, Marina Ramos. A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial: dissonâncias, assonâncias e ressonâncias. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 2, p. e186657, 30 jun. 2021.

NEVEU, Catherine Neveu. Citizenship. *Anthropologica*, Vol. 50, No. 2 (2008), pp. 295-301.

NIYAZIOĞLU, M. Sinan. Alfabe ve matbuat: Türkiye'de alfabe devrimi ve matbuat rejimi 1928-1939. Ankara: Vekam, 2021

NIYAZIOĞLU, Sinan. Alphabet Reform and Press Regime in Türkiye 1928-1939. Koç Üniversitesi VEKAM, Ankara, 2021.

O'SHEA, Moira. The nation in bronze and granite: creating national monuments in post-soviet bishkek. *Nations And Nationalism*, [S.L.], v. 29, n. 2, p. 648-668, 28 fev. 2023. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/nana.12934>.

Öktem, Kerem (2012). "Global Diyanet and multiple networks: Turkey's new presence in the Balkans," *Journal of Muslims in Europe* 1(1), p. 27-58. DOI: 10.1163/221179512X644042.

ONG, A. Cultural citizenship as subject-making: immigrants negotiate racial and cultural boundaries in the United States. *Current Anthropology*, v. 37, p. 737-62, 1996.

ONG, Aihwa. Clash of Civilizations or Asian Liberalism? An Anthropology of the State and Citizenship. In: MOORE, Henrietta L. (ed.). *Anthropological Theory Today*. London: Polity Press, 1999, p. 48-72.

ÖZCAN, Nuri. "Ezan, Musiki." In *İslam Ansiklopedisi Cilt 12*, 43-5. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. 1995

ÖZDALGA, Elisabeth. *Pulpit, Mosque and Nation: Turkish Friday Sermons as Text and Ritual*. Edinburgh University Press, 2021.

ÖZTÜRK, Ahmet Erdi. Transformation of the Turkish Diyanet both at Home and Abroad: Three Stages. *European Journal of Turkish Studies*, n. 27, 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ejts/5944>. Acesso em: 16 fev. 2020.

ÖZTÜRKMEN, Arzu. CELEBRATING NATIONAL HOLIDAYS IN TURKEY: HISTORY AND MEMORY.

ÖZYÜREK, Esra. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Duke University Press, 2006.

PANCAROĞLU, Oya. Figural Ornament in Medieval Islamic Art. In: FLOOD, Finbarr Barry; NECIPOĞLU, Gülru. *A Companion to Islamic Art and Architecture*. Nova Jersey: Wiley, 2017, pp. 501-520.

PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PERRY, J. R. Language reform in Turkey and Iran. In ATABAKI, T. Atabaki; ZÜRCHER, E. J. (Eds.), *Men of order: Authoritarian modernization under Atatürk and Reza Shah*. Nova York: I.B. Tauris & Co, 2004, pp. 238-259

PINK, Sarah. *What is Sensory Ethnography*. National Center for Research Methods, 2010. Disponível em: <https://www.ncrm.ac.uk/resources/video/RMF2010/pages/18_Sensory.php>.

PROCÓPIO, Carlos. A Mesquita de Foz do Iguaçu: Adscrição Árabe. In: MONTERO, Paula; PROCÓPIO, Carlos (ed.). *Arquiteturas Religiosas e a Construção da Esfera Pública*. São Paulo: Edusp, 2023.

RAMBERG, Lucinda. ENCORPORAÇÃO. *Debates do Ner*, Porto Alegre, v. 2, n. 36, p. 169-175, 12 dez. 2019.

REINHARDT, B.; DULLO, E.; ANTUNES, H. F. ENTREVISTA COM CHARLES HIRSCHKIND – 19/12/2019. *Debates do NER*, v. 1, n. 39, p. 179–207, 31 jul. 2021.

ROBBINS, Joel. *Theology and the Anthropology of Christian Life*. Oxford University Press, 2020.

ROGAN, Eugene. *The fall of the Ottomans: the Great War in the Middle East*. Nova York: Basic Books, 2015.

ROSALDO, R. (1994). Cultural citizenship in San Jose, California. *PoLAR*, 17, 57-63.

SAKTANBER, A. Becoming The “Other” as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women. *New Perspectives on Turkey*, n. 11, p. 99–134, 1994.

- SANDIKCI, Ö.; GER, G. Veiling in style: How does a stigmatized practice become fashionable? *Journal of Consumer Research*, v. 37, n. 1, p. 15–36, 2010.
- SARI, Mehmet Ali. “Günümüzde Ezanlar.” In *İstanbul Ezanları*, edited by Yusuf Çağlar, 13–19. Istanbul: Bilnet Matbaacılık, 2010.
- SCHEER, M.; FADIL, N.; SCHEPELERN JOHANSEN, Birgitte. *Secular Bodies, Affects and Emotions*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2019.
- SCHICK, İrvin Cemil. Text. In: ELIAS, J. J. (Ed.). *Key Themes for the Study of Islam*. Oneworld Publications, 2010. p. 321–335, 420–422.
- SILVA, Rose. *A Experiência Do Lógos Do Mundo Estético Em Merleau-Ponty Pela Mediação Corpo-Percepção-Mundo*. Tese de doutorado. UERJ, 2021.
- SIMMEL, G. Sociologia do espaço. *Estudos Avançados*, v. 27, n. 79, p. 75–112, 2013.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.
- STOLOW, Jeremy. Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar. *Religião e Sociedade*, 34(2): 146-160, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- TILLEY, Christopher.; KEANE, Webb; KUECHLER-FOGDEN, Susanne; ROWLANDS, Mike; SPYER, Patricia. *Handbook of Material Culture*. Londres: SAGE, 2006.
- TRNKA, Susana; DUREAU, Christine; PARK, Julia. *Senses and citizenships: embodying political life*. Routledge, 2013.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. IEB Mil, 2021.
- TURKOZ, Meltem. *The social life of the state's fantasy: Memories and documents on Turkey's 1934 Surname Law*, 2004.
- UĞUR DERMAN, M. *Masterpieces of Ottoman Calligraphy from the Sakıp Sabancı Museum*. Sabancı University, Sakıp Sabancı Museum, 2004.
- VAN VEEN, Erwin; YÜKSEL, Engin & TEKİNEŞ, Haşim, ‘Waiting for blowback. The Kurdish question and Turkey’s new regional militarism’, *Clingendael Institute*, (9 September 2020).

- VEIGA-NETO, Alfredo. Foucault e a educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac & Naify, 2010 [1981].
- WALTON, Jeremy F. Introduction: Textured historicity and the ambivalence of imperial legacies. *History and Anthropology*, 1-13, 2019.
- WATT, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1987
- WEBER, Max. A Psicologia Social das Religiões Mundias. In: *Ensaio de Sociologia*, 5ª Edição, LTC Editora, 1982.
- WERBNER, P. Embodying Charisma: Modernity, Locality and Performance of Emotion in Sufi Cults.
- WERBNER, Pnina. Exoticising Citizenship: Anthropology and the New Citizenship Debate. *Canberra Anthropology*, v. 21, n. 2, p. 1–27, 1998.
- WHEELER, Kayla Renee. Clothes of Righteousness: The MGT Uniform in the 20th Century. In: BIGELOW, A. et al. *Islam Through Objects*. [s.l.] Bloomsbury Publishing, 2021.
- WHITE, Jenny B.. State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman. *NWSA Journal*, v. 15, n. 3, p. 145–159.
- WILSON, Christopher S. *Beyond Anitkabir: the funerary architecture of Atatürk: the construction and maintenance of national memory*. Nova York: Ashgate Publishing, 2013.
- WILSON, CHRISTOPHER. Representing National Identity and Memory in the Mausoleum of Mustafa Kemal Atatürk. *Journal of the Society of Architectural Historians*, v. 68, n. 2, p. 224-253, 2009.
- YAVUZ, M. Hakan. *Nostalgia for the Empire: the politics of neo-Ottomanism*. Nova York: Oxford University Press, 2020.
- YEĞENOĞLU, Meyda. Clash Of Secularity And Religiosity: The Staging Of Secularism And Islam Through The Icons Of Atatürk And The Veil In Turkey. In: BARBALET, J.; POSSAMAI, A.; TURNER, B. S. (Eds.). *Religion and the State: A Comparative Sociology*. Anthem Press, 2011

YEĞENOĞLU, Meyda. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge University Press, 2005

YOUNG, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres e Nova York: Routledge, 1995.

ZADEH, Yoosef Abbas; KIRMANJ, Sherko. The Para-Diplomacy of the Kurdistan Region in Iraq and the Kurdish Statehood Enterprise. *The Middle East Journal*, [S.L.], v. 71, n. 4, p. 587-606, 15 out. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.3751/71.4.14>>.

ZAIDI, Manzar. A taxonomy of Jihad. *Arab Studies Quarterly*, v. 31, n. 3, 2019.

ZARCONE, Thierry. Sufism, tombs and convents. In: *Routledge Handbook on Sufism*. Routledge, 2020.

ZÜRCHER, Erik. *Jihad and Islam in World War I*. Leiden University Press, 2016.