

De artes e efrações: reflexões sobre uma etnografia multissituada

*Of arts and effractions:
reflections on a multi-site ethnography*

Liza Dumovich

MSCA Postdoctoral Fellow

KU Leuven (Department of Social and Cultural Anthropology)

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre a importância da etnografia multissituada como um método de pesquisa nos estudos de grupos sociais marcados pela mobilidade, como os movimentos islâmicos transnacionais. O Movimento Gülen é um desses grupos e se caracteriza pela ênfase na migração como constitutiva do “serviço religioso” realizado pelos seus participantes, em que a reforma moral da sociedade global é parte constitutiva da reforma moral do indivíduo. A dimensão individual do serviço religioso consiste na construção de sujeitos devotos através da corporificação de disposições morais, cognitivas e afetivas informadas por princípios da tradição islâmica. Essas disposições são corporificadas na performance de um programa disciplinar que requer e, ao mesmo tempo, (re) produz uma base material e moral pelo espaço do exílio. O estudo etnográfico do espaço na análise da construção do sujeito moral na comunidade Gülen no Brasil proporciona uma melhor compreensão dos significados, imaginações e emoções que conectam os participantes e o Movimento Gülen enquanto uma comunidade moral global. Este artigo sugere que somente uma etnografia multissituada permite entrever os efeitos do “serviço religioso” sobre as subjetividades e práticas sociais dos participantes no exílio.

Palavras-chave: etnografia multissituada; Movimento Gülen; movimento islâmico transnacional; islã no Brasil; construção social do espaço.

Abstract

This article proposes a reflection on the importance of multi-site ethnography as a research method in the studies of mobile social groups, such as transnational Islamic movements. The Gülen Movement is one of those groups and is characterized by the emphasis on migration as constitutive of the religious service that is performed by its participants, in which the moral reform of global society is a constitutive part of the moral reform of the individual. The religious service individual dimension consists in the construction of committed subjects through the embodiment of moral, cognitive and affective dispositions informed by principles of the Islamic tradition. These dispositions are embodied through the performance of a disciplinary program that requires and, at the same time, (re)produces a material and moral base throughout the space of exile. The ethnographic study of space in the analysis of the construction of the moral subject in the Gülen community in Brazil allows a better understanding of the meanings, imaginings and affections that connect participants and the Gülen Movement as a global moral community. This article suggests that only a multi-site ethnography enables a glimpse at the effects of the “religious service” on participants’ subjectivities and social practices in exile.

Keywords: multi-site ethnography; Gülen Movement; transnational Islamic movement; Islam in Brazil; social construction of space.

Introdução

No meu trabalho de campo com as mulheres do Movimento Gülen no Brasil, o espaço em suas dimensões material e experiencial apareceu como um conceito central na análise da construção do sujeito moral entre os seus participantes. O Movimento Gülen é uma rede muçulmana turca transnacional que se consagrou como um dos maiores e mais poderosos movimentos religiosos na Turquia nos anos 2000 (FINDLEY, 2010; VICINI, 2020; TITTENSOR, 2014; HENDRICK, 2013; YAVUZ, 2003; AGAI, 2007), até ser acusado pelo presidente Recep Tayyip Erdoğan de ser o responsável pela tentativa frustrada de golpe militar de 15 de julho de 2016 e se tornar o principal alvo de perseguição e repressão por parte do governo turco.

A construção do sujeito moral no Movimento Gülen se realiza por meio da corporificação de disposições morais, cognitivas e afetivas baseadas na noção de sujeito moral “ideal” do seu líder religioso, Fethullah Gülen, o que ele chama de “ser humano ideal” (GÜLEN, 2006, 2016).¹ As disposições que caracterizam o sujeito moral ideal de Gülen e seus seguidores podem ser, brevemente, resumidas em humildade, modéstia, disciplina e autocontrole, além da disposição para o auto sacrifício e a ação direta na sociedade como prática fundamental na realização da sua missão civilizatória. Os seguidores que buscam se tornar um exemplo do “muçulmano ideal”, segundo o modelo elaborado pelo seu líder religioso, se dedicam à reforma moral do mundo como parte constitutiva do aperfeiçoamento moral de si, o que se traduz na prática missionária pelo espaço global.

As disposições morais, cognitivas e afetivas do sujeito moral resultante são corporificadas por meio da performance de um programa disciplinar composto por práticas rituais islâmicas e práticas “islamizadas” (AGAI 2002; AGAI 2007).² As práticas “islamizadas” são ações aparentemente mundanas, mas que ganham uma motivação religiosa no “ascetismo intramundano” (WEBER, 2004[1904]) que informa a interpretação da “tradição islâmica” (ASAD, 1986, p. 5-14) elaborada por Gülen.³ Essas ações podem tomar diversas formas, dentre as quais vale citar aqui as atividades educacionais, culturais e sociais, tais como cursos, mostras, encontros, feiras e eventos beneficentes voltados para a difusão de uma imagem “turquicizada” do islã e de um retrato idealizado da cultura turca, além da promoção do próprio Movimento e seu líder religioso, na sociedade mais ampla.⁴ É possível ainda reconhecer uma

¹ Fethullah Gülen (n. 1936/8) é o líder religioso carismático do movimento islâmico turco que leva o seu nome. Ele vive na Pensilvânia, Estados Unidos, onde se exilou após ser acusado de traição pelo governo turco em 1999.

² O termo “programa disciplinar” se refere a um conjunto delimitado e específico de “práticas disciplinares”, as quais, segundo Asad (1993, p. 125), se refere às “múltiplas formas pelas quais discursos religiosos regulam, informam e constroem *selves* religiosos”, ao transformar disposições e criar virtudes. A especificidade do programa disciplinar realizado cotidianamente pelos seguidores de Gülen se deve a uma revisão constante das práticas que o compõem pelas autoridades religiosas ao redor do líder religioso, em que inclusão, exclusão e reformulação das práticas adequam o programa aos diferentes contextos e circunstâncias.

³ Aqui uso o conceito de “tradição islâmica” elaborado por Asad (1986, p. 5-14), para quem o islã como categoria analítica precisa ser entendido como “uma ‘tradição discursiva’ que inclui e se relaciona aos textos fundadores do Alcorão e do Hadith”.

⁴ Na perspectiva de Gülen e seus seguidores, o único islã possível é o islã sunita turco, uma construção que costuma ser apontada como o resultado da tese nacionalista de um “islã turco”, a qual emparelha uma cultura turca-otomana com o islã (YAVUZ, 2003; TURAM, 2004; ÖZDALGA, 2006; AGAI, 2007; VICINI, 2020). De acordo com essa construção, existiria uma continuidade entre a Ásia Central pré-islâmica, o Império Otomano e a República da Turquia (WHITE, 2013).

“afinidade eletiva” (WEBER, 2004 [1904], p. 126-127) entre a leitura que Gülen faz da tradição islâmica e a conquista de autonomia individual e de objetivos materiais no mundo moderno, inclusive através de investidas na economia de mercado neoliberal. Desse modo, diversos tipos de práticas sociais são moralmente justificados, desde que realizados com a intenção de moralizar a sociedade através do trabalho, dedicação e disciplina (Agai, 2002; Yavuz, 2013).⁵

O conjunto de práticas que compõem o programa disciplinar adotado pelos seguidores de Gülen, o qual é vasto e diversificado, constitui o que eles chamam de “*hizmet*”, palavra turca de origem árabe (*khidma*) que se traduz como “serviço” ou “submissão”, mas que neste contexto etnográfico significa “serviço religioso”. “*Hizmet*” também é o termo que os participantes do Movimento usam para se referirem à comunidade global imaginada dos seguidores de Gülen – mais do que parte da *umma*, a comunidade global imaginada de todos os muçulmanos, os seguidores de Gülen se veem como uma comunidade religiosa distinta dos demais adeptos do islã. Embora os sujeitos resultantes e os efeitos sobre as trajetórias individuais variem, o poder disciplinador do *hizmet* (serviço religioso) tende a ser homogeneizante. O sujeito moral corporificado é capaz de viver em (quase) qualquer contexto cultural e social, mas a sua “capacidade agentiva” (MAHMOOD, 2005, p. 15), isto é, a sua autonomia moral para ser e estar no mundo de acordo com as normas às quais o sujeito se submete, é condicionada à prática do *hizmet* e ao espaço social e moral que essa prática produz. Como declarou Erkan, um interlocutor de cerca de 40 anos, “Não importa aonde eu vá, desde que eu faça *hizmet*.”

Durante o meu trabalho de campo, a relação intrínseca entre a construção do sujeito moral e a “construção social do espaço” (LOW, 2017, p. 68-93) se mostrou fundamental para a compreensão dos efeitos do *hizmet* sobre as subjetividades, imaginações e emoções dos seus adeptos. Como demonstra Low (2017), o enquadramento conceitual da construção social do espaço permite entrever os significados e dinâmicas sociais envolvidos na apropriação e transformação do espaço material. Uma etnografia do Movimento Gülen no exílio revela que a construção do sujeito moral envolve e mesmo requer a construção social de um espaço material e moral particular: um espaço posto sob controle e organizado segundo princípios morais,

⁵ A mobilização de princípios da tradição islâmica no enquadramento das ações e práticas sociais de seus adeptos não é uma prática própria de Gülen. Pelo contrário, ela é constitutiva de formas contemporâneas de vivenciar o islã, inclusive do sufismo (PINTO, 2006; WEBNER, 2003), de onde Gülen toma emprestada uma gama de elementos que conformam a sua interpretação do islã e de como ele deve ser vivido.

um lugar para se chamar de lar no exílio. A base material do Movimento Gülen é formada pelas residências e instituições que alicerçam as suas comunidades fora da Turquia; enquanto a base moral se assenta nas regras que regem a organização e a dinâmica social dessas comunidades. Esse “espaço muçulmano” (METCALF, 1996) é socialmente construído para e pela prática coletiva do “serviço religioso”. Isso significa que o espaço é a base e, ao mesmo tempo, um dos produtos da performance das práticas islâmicas e “islamizadas” que constituem o *hizmet*.

Em sua obra seminal, Mahmood mostra que, para entender os efeitos de uma tradição discursiva sobre os sujeitos que a adotam, é preciso analisar as “múltiplas formas de *habitar* as normas” (2005, p. 15). Eu acrescentaria que, no caso dos seguidores de Gülen, “habitar as normas” requer e produz uma base material e moral, cuja configuração é informada pelo quadro normativo e de práticas da tradição islâmica conforme a interpretação do líder religioso. Isso acontece porque o sujeito corporificado carrega no seu corpo os princípios morais que fundamentam o Movimento para que esse possa ser reproduzido em diferentes contextos.

Nas realidades cotidianas de movimentos religiosos transnacionais como o Movimento Gülen, as conexões entre práticas devocionais e espaço são particularmente importantes porque a mobilidade implica a construção social do espaço em cada novo destino. Através da apropriação dos espaços de acordo com os princípios religiosos aos quais aderem, os sujeitos em movimento encontram uma arena moralmente legitimada para a participação na vida moderna e secular em diferentes contextos culturais contemporâneos (Werbner, 2003). Após 2016, essas conexões se tornaram ainda mais marcadas na trajetória do Movimento, pois a apropriação e transformação do espaço através da produção e reprodução de significados passaram a envolver a experiência do exílio, tanto como uma realidade objetiva quanto um sentimento. Portanto, os efeitos de uma tradição discursiva sobre os sujeitos que a adotam podem ser melhor compreendidos por meio de um enquadramento conceitual que leve em consideração a construção social do espaço, sobretudo num contexto de exílio. O lar, tanto em sua dimensão material quanto moral, é um espaço (e um conceito) privilegiado nas análises que buscam uma melhor compreensão da produção de significados no presente e suas conexões com imagens do passado e aspirações para o futuro.

No Movimento Gülen, a mobilidade é indexada pela noção religiosa de *hicret*, a migração do Profeta Muhammad de Meca para Medina em 622 d.C.⁶ Por isso, a disposição para migrar é um princípio do Movimento Gülen compartilhado por muitos dos seus participantes, como é o caso dos membros da comunidade Gülen no Brasil. No entanto, a mobilidade não se refere apenas à migração como parte da missão “civilizacional” de reforma moral da sociedade global através da representação e prática do islã. A mobilidade também inclui a viagem à Turquia para visitar o “lar original” e familiares (o que, na prática, se tornou impossível para a maioria após julho de 2016) e, no caso de alguns poucos privilegiados, a visita ao complexo domiciliar de Gülen (Chestnut Camp Retreat Center, também conhecido como Golden Generation Camp) nos Estados Unidos. Esses dois espaços, a Turquia e a residência de Gülen, chamada de *kamp* pelos seus seguidores, possuem um alto valor moral e afetivo para os meus interlocutores. Enquanto a Turquia é a terra natal e lar original, um espaço cujos significados são territorializados, o complexo domiciliar de Gülen é um ponto no mapa da geografia sagrada na imaginação religiosa dos seus seguidores, ao lado de Meca e Jerusalém. Desse modo, os significados religiosos e culturais associados à Turquia e ao complexo domiciliar de Gülen informam a construção social do espaço e suas “dimensões estéticas e morais” (DOUGLAS, 1991, p. 289) entre os participantes do Movimento Gülen no exílio.

O caráter transnacional do Movimento e a importância de determinados espaços para os seus participantes exigiram mobilidade também da etnógrafa. Acompanhar os meus interlocutores no seu deslocamento pelo espaço global foi imperativo também para viabilizar uma etnografia do Movimento Gülen no Brasil, cujo número de participantes não chegava a 300, divididos entre São Paulo, Brasília, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Desse modo, eu lancei mão de uma etnografia fluida, análoga ao que Hannerz (2003, p. 202) chama de etnografia multissituada ou multilocal – “estar lá... e lá... e lá!”. “Estar lá” (GEERTZ, 2009), nesse contexto etnográfico, significa mais do que estar na comunidade formada por participantes do Movimento Gülen no Brasil; “estar lá” implica estar em espaços geográficos e sociais que encerram significados religiosos, culturais, afetivos e mesmo míticos para os interlocutores. “Estar lá... e lá... e lá!” numa etnografia do Movimento Gülen se refere a traçar uma trajetória etnográfica que inclua estar na Turquia, a origem e o destino almejado, e também no *kamp*

⁶ “*Hicret*” é a versão turca da palavra árabe “*hijra*”, cuja tradução literal significa “partida”, “emigração” ou “fuga” e se refere, primariamente, à migração do Profeta Muhammad de Meca para Medina, em 622 d.C.

de Gülen, o modelo paradigmático do lar no exílio. Num contexto de mobilidade restringida, como tem sido desde meados de 2016, contudo, “estar lá... e lá... e lá!” deve ser problematizado, tanto para os sujeitos da pesquisa quanto para a etnógrafa que os acompanha. Estar na Turquia já não é mais possível sem correr riscos; enquanto o cruzamento de fronteiras nacionais ou a permanência em territórios nacionais podem encontrar barreiras na forma de restrição ou exclusão (negação de pedido de asilo ou visto de turismo, por exemplo).

Este artigo propõe uma reflexão sobre a prática etnográfica com um grupo marcado pela mobilidade e por uma imaginação religiosa que tem a viagem como um princípio e imperativo moral. Se é verdade que a viagem ocupa um lugar especial no imaginário religioso entre os muçulmanos (EICKELMAN e PISCATORI, 1990), ela é particularmente importante entre os participantes do Movimento Gülen. Além da busca de conhecimento (*rihla*) e da peregrinação a Meca (*hajj*), eles têm a viagem como migração (*hicret*) no centro da sua prática missionária; num primeiro momento como migração voluntária e, mais tarde, como migração forçada. No entanto, essa mobilidade internacional requer períodos de permanência, ainda que provisória, e, para isso, a construção de um espaço de acordo com uma referência moral e um modelo organizacional específicos: o *kamp* de Gülen.

Para entender como missão e migração se relacionam e informam a construção social do espaço no Movimento Gülen, é preciso, antes, compreender os significados das noções religiosas de *hizmet* e *hicret* entre os seus participantes. Como bem aponta Pinto (2010, p. 476), um trabalho etnográfico nunca chega a compreender totalmente o sistema cultural do grupo estudado, mas, ao contrário, “revela a densidade cognitiva da trajetória do pesquisador dentro dele.” Assim, neste artigo, usarei a minha própria trajetória etnográfica com o Movimento Gülen como referência espaço-temporal para a construção do relato etnográfico.

Hizmet e hicret: discurso e prática

A minha primeira incursão etnográfica com participantes do Movimento Gülen foi uma viagem de 12 dias à Turquia em 2013. Havia cinco meses que eu frequentava um curso de língua turca como uma forma de me preparar para uma possível pesquisa de doutorado sobre esse movimento islâmico turco transnacional que formava uma recente e pequena comunidade no Brasil. Um dos seus membros, Kemal, cerca

de 34 anos, ministrava o curso gratuito oferecido na Universidade Federal Fluminense, Niterói, onde eu era pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos do Oriente Médio. Após alguns meses de curso, o professor convidou alguns de seus alunos para fazer um tour pela Turquia e conhecer as suas principais cidades. A viagem seria financiada por empresários turcos interessados em mostrar o seu país a grupos seletos de brasileiros, tais como acadêmicos dedicados a pesquisas relacionadas ao islã e/ou Oriente Médio. Os convidados precisariam arcar somente com os custos do bilhete aéreo que, por conta da crise econômica mundial, não poderiam ser custeados pelos empresários, como de costume.

Estranhando a generosidade de empresários turcos que nem conhecíamos, mas achando o convite muito encantador, eu e mais duas colegas de pesquisa partimos para a Turquia, onde nos encontramos com Kemal e sua esposa, Hawa, e mais um casal de acadêmicos brasileiros. Recebemos uma espécie de roteiro com uma introdução histórica e geográfica do país, em que figuravam pontos turísticos em diversas cidades, símbolos da Turquia antiga e Turquia moderna, instituições ligadas ao Movimento Gülen e um jantar na casa de uma família turca “tradicional”.

O sentido da viagem combinava um turismo nacionalista com um turismo religioso, ao apresentar a civilização otomana como a época áurea do passado turco, o sufismo como a forma fundacional do islã no país e a modernidade da sociedade turca contemporânea. Tudo isso alternado com amostras do prestígio e da poderosa atuação do Movimento Gülen na Turquia. Mais tarde, eu aprenderia que as viagens guiadas a uma Turquia idealizada faziam parte do *modus operandi* do Movimento Gülen pelo mundo, no seu esforço de promover uma determinada visão do país e do Movimento pelas suas redes de relações com indivíduos de determinados setores das sociedades receptoras, como acadêmicos, jornalistas, políticos e outros grupos considerados “formadores de opinião”.

Ao chegar de volta ao Brasil, iniciei meu trabalho de campo com a comunidade Gülen no Brasil, a qual começou a se formar em 2004. Devido às regras que organizam as relações de gênero e os usos do espaço na comunidade, a minha observação participante seria realizada com as mulheres, embora o trabalho de campo incluísse, em certa medida, também o grupo dos homens. O trabalho de campo em São Paulo foi particularmente profícuo, não só porque a comunidade se concentra nessa cidade, mas sobretudo porque eu me hospedava na casa das estudantes universitárias (eu morava

no Rio de Janeiro), o que me permitiu uma convivência lado-a-lado com as minhas interlocutoras e uma apreensão das suas práticas cotidianas, religiosas e mundanas.

Os dados etnográficos apresentados neste artigo foram coletados de fevereiro de 2013 a dezembro de 2017, embora as visitas ao campo tenham se estendido até fevereiro de 2020.⁷ Durante esse período, eu também frequentei as casas das famílias, participei regularmente dos *sohbets* (encontros em que são realizadas práticas religiosas e de sociabilidade) das mulheres, circulei pelas instituições da comunidade e compareci a inúmeros eventos e atividades voltados para um público externo. No esforço de compreender melhor o Movimento Gülen em suas diversas atuações e materializações, conduzi trabalho de campo em Buenos Aires, Nova Jersey, Pensilvânia, Johannesburgo e várias cidades na Turquia. Muito do que será dito sobre o Movimento Gülen no Brasil pode ser estendido para as suas comunidades pelo mundo.

A comunidade Gülen em São Paulo

Os principais critérios morais que orientam a construção social dos espaços da comunidade são baseados em oposições binárias, a saber, masculino/feminino, solteiro/casado e, em menor grau, individual e coletivo. Esses sistemas de oposição governam a organização interna das instituições e das residências da comunidade, a relação entre as instituições e as residências e, ainda, a relação entre a comunidade e o seu exterior. Assim como observado por Bourdieu (1970, p. 160) na sua análise da casa cabila, a comunidade Gülen no Brasil é um microcosmo organizado de acordo com os mesmos princípios que informam a cosmologia compartilhada pelos seus membros. No entanto, vale mencionar que a organização dos espaços e da relação dos espaços entre si e com o exterior não obedece a uma estrutura fixa, pois o que determina quem ocupa os espaços e de que forma ocupa é a prática.

As residências são uma parte importante da dimensão material e social do espaço apropriado e transformado pelo Movimento Gülen no Brasil. Elas abrigam os cerca de 30 estudantes universitários e 42 famílias, em sua maioria turcos ou de países da Ásia Central. As residências das famílias e, em menor grau, as dos estudantes funcionam também como interfaces que conectam a vida privada da comunidade, considerada representativa de uma moralidade islâmica, e indivíduos da sociedade

⁷ Em 2014, eu fiz uma longa pausa devido à licença maternidade. Em 2020, as visitas a campo pararam por conta da pandemia de COVID-19 que se iniciou em março daquele ano.

local. As residências são, em geral, provisórias, pois a experiência dos participantes do Movimento fora da Turquia tende a ser considerada transitória. Embora meus interlocutores adotem a prática migratória, eles não se definem exatamente como “indivíduos migrantes”, mas sim como migrantes temporários, pois para eles a Turquia é, imperativamente, o destino final. No seu imaginário, a Turquia, enquanto território e imagem, corporifica o que Cohen (2007) chama de versão sólida de lar/terra natal, em que lar e pátria se fundem.

No Brasil, os estudantes universitários, os quais são jovens solteiros sob a gerência da comunidade, moram em apartamentos separados por sexo localizados próximo às residências das famílias e às instituições ligadas ao Movimento. As estudantes do sexo feminino moram em apartamentos de três ou quatro quartos, divididos em grupos de quatro a seis estudantes. Quando elas recebem a etnógrafa, lhe oferecem a suíte como parte da hospitalidade – o conforto da privacidade tem um alto valor entre elas. Nos períodos em que há mais habitantes ou outras hóspedes, os quartos, inclusive a suíte, podem ser compartilhados. Em qualquer das situações, os objetos pessoais costumam ficar fora do campo de visão das colegas de apartamento, de modo a resguardar “a privacidade de tudo o que é íntimo” (BOURDIEU, 1970, p. 150).

O uso do apartamento de estudante implica diversidade, pois ele é habitado por jovens provenientes de diferentes regiões da Turquia, de classes sociais diferentes e com gostos e hábitos diversos. Além disso, existe a expectativa de que, após a formatura, os graduados se casem e constituam a sua própria família, dando prosseguimento à rotatividade característica desse espaço. Por conseguinte, os apartamentos de estudante apresentam uma mesma configuração – a mobília e os utensílios são poucos e oriundos da Turquia em quase sua totalidade – e obedecem a uma lógica impessoal, o que, por outro lado, limita as formas de apropriação do espaço.

Um aspecto importante da construção social desse espaço privado é a sua dimensão ideacional. Por um lado, ele deve atender às necessidades do grupo, oferecer bem-estar sem conforto excessivo e não favorecer ninguém em específico; por outro, deve ser usufruído com cuidado e respeito por quem o ocupa. Quando perguntei a Fatme, 21 e estudante de Pedagogia, por que elas cobriam a cabeça dentro de casa, ela me explicou assim: “Essa casa não é nossa, *abla*. É uma casa do *Hizmet*”.⁸

⁸ “*Abla*” significa “irmã mais velha” e é como a maioria dos membros da comunidade me chamam. Essa é uma forma respeitosa de tratamento usada pelos membros (homens e mulheres) da comunidade ao se dirigirem a uma mulher numa relação de desigualdade, que combina gênero, estado civil, idade e posição social dentro do Movimento,

As residências dos estudantes sob a administração do Movimento constituem um espaço revestido de uma aura quase sagrada. Em mais de dois anos de observação participante com a comunidade Gülen no Brasil, eu nunca entrei numa residência de estudantes universitários do sexo masculino. As fronteiras que delimitam esse espaço, organizando e controlando a sua relação com o exterior, são informadas pelo princípio da segregação de gênero, que resguarda a dignidade e “pureza” moral dos corpos (e mentes). Internamente, o apartamento de estudante é organizado segundo uma distinção entre o que é individual e íntimo, de um lado, e o que é coletivo ou social, de outro.

Contrariamente às residências dos estudantes, as casas das famílias da comunidade são mobiliadas e decoradas com objetos pessoais conforme o gosto e as preferências dos seus habitantes. A configuração desse espaço doméstico é uma materialização de ideias e concepções compartilhadas sobre a família e o lar ideais. De acordo com Gülen, esse espaço deve combinar uma atmosfera religiosa e outra educacional. Afinal, é nesse espaço que a comunidade se reproduz física e espiritualmente. Com uma materialidade e ordem informadas por concepções e ideias compartilhadas sobre o mundo, esse espaço encerra um “sentido de lar” (DOUGLAS, 1991) e atende à necessidade de um lar provisório no exílio.

Ademais, as residências das famílias são importantes canais informais para a prática missionária da comunidade, pois elas são exemplos concretos do espaço turco-muçulmano que os seus membros desejam comunicar aos indivíduos da sociedade local. Por esse motivo, convidar mulheres brasileiras que participam da rede de relações dos membros da comunidade para um café da manhã ou jantar turcos é uma prática regular entre as mulheres da comunidade. Os encontros nas suas casas para jantar, tomar café da manhã ou, simplesmente, beber chá turco e conversar faziam parte da minha rotina no campo. Eu passava boa parte do dia com algumas das mulheres casadas da comunidade, pois, além das visitas regulares às suas casas, eu participava dos *sohbets* (literalmente, “conversas”), que são encontros para realizar práticas religiosas e de socialização. Esse é o principal ritual coletivo entre as mulheres da comunidade e acontece uma vez por semana para cada grupo de quatro a seis pessoas do mesmo gênero e estado civil. Cada grupo se reúne na casa de uma das

por exemplo. O equivalente masculino de *abla* é *abi*, uma versão coloquial de *ağabey*, “irmão mais velho” em turco. Movimento *Hizmet* (*Hizmet Hareketi*, em turco, ou simplesmente *Hizmet*) é como os seguidores de Gülen se referem ao movimento do qual fazem parte.

participantes, que se revezam no papel de anfitriã, e é liderado por aquela reconhecida pelo grupo como a mais apta para ser a “responsável” pelo *sohbet*. A pessoa é considerada apta se reúne conhecimento religioso, performance moral e uma certa experiência no Movimento.

O *sohbet* reúne a recitação de ayas (versos) do Alcorão (em árabe) e a leitura da tradução para o turco do mesmo trecho; a recitação de fórmulas religiosas, tais como o *tesbihat* e o *Cevşen*, também em árabe; e a leitura de algum trecho de um dos livros de Gülen, seguida de discussão. Após as recitações e leituras, as mulheres fazem a oração do horário correspondente (*öğle namazı*, ao meio-dia, ou *ikindi namazı*, no meio da tarde), a depender da parte do dia em que for marcado o *sohbet*. As práticas religiosas do *sohbet* das mulheres, geralmente, terminam com a reprodução do *sohbet* semanal de Gülen, chamado *Bamtelevizyonu*, o qual elas assistem atenciosamente ao fazer anotações nos seus caderninhos para depois discutirem os pontos que cada uma achou mais relevante. Ao final, todas se reúnem em volta da mesa para o momento de sociabilidade. Quando o *sohbet* é realizado na parte da manhã, ele inclui um “café da manhã típico turco”, como as minhas interlocutoras se referem à farta refeição que elas costumam fazer quando se reúnem antes do meio-dia. Se o *sohbet* acontecer à tarde, ele inclui um chá turco acompanhado de bolo e outras iguarias, tais como castanhas e frutas secas.

Além do espaço doméstico da comunidade, a minha trajetória no campo incluía também a visita às suas instituições. Mais do que as residências, as instituições funcionam como canais de comunicação e interação com a sociedade receptora. Cada um desses canais tem uma função, baseada nos objetivos da comunidade, e um *modus operandi*, informado pelas experiências acumuladas de participantes do Movimento em diversas partes do mundo e ao longo de sua existência. Além de instituições próprias, a comunidade estabeleceu parcerias com instituições brasileiras privadas e públicas, sobretudo, educacionais e culturais, como universidades, escolas e centros culturais, mas também com associações comerciais e empresariais. Tanto as instituições próprias quanto as parcerias com outras instituições da sociedade mais ampla são estratégias para construir uma vasta rede de relações sociais no país e expandir o “capital social” (BOURDIEU, 1980) do Movimento.⁹

⁹ O conceito de “capital social” pode ser definido como uma rede de relações sociais marcada por um sentido de obrigação moral mútua, cujos agentes mobilizam capital econômico, cultural e simbólico disponibilizado pela mesma rede, produzindo um efeito multiplicador e acumulador (BOURDIEU, 1980).

A instituição central da comunidade Gülen no Brasil é o Instituto pelo Diálogo Intercultural (IDI), formalmente uma associação cultural sem fins lucrativos, fundada na cidade de São Paulo em 2011 (inicialmente sob o título de Centro Cultural Brasil-Turquia). Há filiais do IDI no Rio de Janeiro, em Brasília e Caxias do Sul. O IDI patrocina e organiza inúmeras atividades que têm como objetivo divulgar o Movimento Gülen, construir uma imagem positiva do seu líder religioso, e instituir o IDI como um ator social na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, visam a cativar setores específicos da sociedade brasileira e, embora em menor grau, também um público mais difuso. As diversas atividades podem ser classificadas basicamente como: cursos (de língua e cultura turca, culinária turca, arte *ebru* e música turca, por exemplo); jantares, aulas, palestras, conferências e exposições cuja temática inclua, de algum modo, a Turquia (sua história, cultura ou atualidades) ou o Movimento Gülen e seu líder religioso; feiras gastronômicas e quermesses (*kermes*); e, finalmente, edições da “Noite de Hena”, uma festa esporádica em que as mulheres da comunidade se reúnem para dançar, comer, conversar e se divertir junto com amigas brasileiras, cujo sentido se assemelha a uma “despedida de solteira”.¹⁰ Até meados de 2016, também faziam parte dessas estratégias as viagens guiadas por uma Turquia idealizada, tal como aquela feita pela etnógrafa em 2013 e relatada acima.

Como o setor educacional é o principal meio pelo qual o Movimento Gülen se expande pelo mundo, a sua escola tem um papel fundamental na construção social do espaço pelos seus participantes no Brasil. Essa importância pode ser exemplificada pela fala de um interlocutor, Yasin, por volta de 35 anos: “Tanto faz para onde eu vá, eu só preciso de um lugar que tenha uma escola do *Hizmet* para os meus filhos”.

O Colégio Belo Futuro Internacional (CBFI), fundado na capital paulista em 2007, é a única escola do Movimento Gülen no Brasil. Todas as crianças da comunidade a partir dos três anos de idade a frequentam e alguns membros da comunidade fazem parte do seu quadro de funcionários. Esse é o principal motivo de quase todas as famílias da comunidade morarem nas suas adjacências. No entanto, a maioria dos professores, assim como dos estudantes são brasileiros sem origem turca nem muçulmana e sem vínculos com o Movimento.

¹⁰ A arte *ebru*, também conhecida como “marmorização”, é uma técnica de pintura que utiliza água como superfície para a aplicação de tinta, e papel ou pano como suporte. Embora as origens dessa técnica remontem à Ásia Central ou mesmo ao Extremo Oriente, é comum os participantes do Movimento Gülen se apropriarem dessa técnica como uma “arte turca” de origem otomana.

O Colégio contempla a Educação Infantil (desde 2015), o Ensino Fundamental e o Médio; oferece o ensino bilíngue, português/inglês; é misto e não oferece qualquer instrução religiosa, como a maioria das escolas do Movimento fora da Turquia.¹¹ O projeto pedagógico do CBFI, que se enquadra no projeto pedagógico de Gülen, visa à construção de uma relação entre professores e alunos que vai além de suas dimensões físicas e do tempo escolar, de modo a proporcionar aos jovens uma convivência efetiva com um quadro moral e ético baseado no islã. Para esse fim, o CBFI tem o projeto intitulado “Visita às Famílias”, que promove o encontro entre a sua equipe pedagógica e as famílias dos alunos, de modo a exercer influência moral sobre a vida privada dessas crianças e adolescentes. Essa prática de visitação às casas de alunos faz parte do esforço da comunidade de agregar valores morais à formação educacional de jovens brasileiros.

Outro motivo das visitas às famílias brasileiras é aproximar a comunidade Gülen dessa parcela da sociedade local, que passa a constituir sua rede de relações e, portanto, o público para o qual ela divulga o que acredita ser a “cultura turca” e o islã “verdadeiro”, isto é, o islã tal como codificado pelo Movimento a partir de tradições religiosas da Turquia. Cabe assinalar que, dentro do contexto escolar, o vínculo da instituição a um movimento turco transnacional e de inspiração religiosa não é abordado. Assim, embora os pais e as mães dos alunos e os docentes brasileiros saibam que o Colégio pertence a um grupo de turcos, eles geralmente não têm conhecimento sobre o Movimento *Hizmet*. Que esse grupo de turcos é também muçulmano costuma ser subcomunicado. O Colégio é, portanto, um importante canal de entrada e de consolidação da comunidade Gülen na sociedade brasileira que, conforme observam Joshua Hendrick (2013) e David Tittensor (2014), é uma estratégia comum à prática missionária.¹²

Eu me refiro à prática missionária não como proselitismo religioso, o qual visaria à conversão de não muçulmanos ao islã. Diferentemente, a missão dos seguidores de Gülen é expandir a sua rede pelo globo, promover a sua visão de mundo (informada por representação do islã turco) e ampliar o espaço da sua atuação econômica,

¹¹ Vale mencionar que as escolas do *Hizmet* eram separadas por sexo, até a instituição de uma lei, no ano de 2000, que obrigava a educação mista na Turquia (ÖZDALGA, 2003).

¹² Nessa mesma linha, membros da comunidade estabelecidos no Rio de Janeiro ministram cursos de língua e cultura turcas, além de disciplinas como robótica, em escolas estaduais desde 2013. Como questões financeiras dificultam a abertura de escolas próprias no Rio de Janeiro, a parceria com órgãos públicos foi uma forma de contornar a impossibilidade de atuar no setor educacional através de instituições próprias.

social e cultural. Se, por um lado, internamente, a vida cotidiana na comunidade é fortemente marcada pelo comprometimento com a prática religiosa, por outro lado, a interface da comunidade com a sociedade brasileira tem uma configuração secular. Essa imagem pública do Movimento Gülen como uma iniciativa da sociedade civil de contornos seculares, a despeito das suas motivações religiosas, permitiu que ele surgisse e se consolidasse na Turquia, onde o Estado secular assume, tradicionalmente, uma postura de desconfiança em relação às comunidades religiosas, e, posteriormente, se estabelecesse (em alguns casos, muito solidamente) em sociedades refratárias a movimentos islâmicos, como os Estados Unidos e países europeus.

Até 2016, as instituições do Movimento Gülen no Brasil compreendiam também uma câmara de comércio, um centro islâmico (chamado de mesquita pela maioria dos meus interlocutores) e uma casa de hóspedes (*misafirhane*) em São Paulo. Embora, fisicamente, a câmara de comércio e o centro islâmico não existam mais, eles ainda operam por meio de atividades esporádicas. Isso quer dizer que, embora a base material da comunidade tenha se retraído, a construção social e simbólica do espaço continua o seu processo nessa parte do mundo.

Esse *modus operandi* dos participantes do Movimento Gülen no Brasil pode ser estendido à América do Sul em geral, pois eu encontrei o mesmo padrão na construção social do espaço e nas suas dimensões estéticas e morais em Buenos Aires. Os primeiros participantes do Movimento Gülen chegaram à Argentina no final da década de 1990, quando abriram um centro de língua turca em Buenos Aires. Em 2004, criaram a Fundación de Amistad Argentino-Turca e, dois anos depois, o Colégio Hércules. Assim como os pais dos alunos e professores brasileiros do Colégio Belo Futuro Internacional, em São Paulo, os professores e funcionários do Colégio Hércules, em Buenos Aires, não tinham nenhum conhecimento sobre o Movimento Gülen nem que os donos do Colégio eram participantes de um movimento islâmico transnacional. Em dezembro de 2016, quando eu me hospedei por uma semana no Centro de Diálogo Intercultural Alba, a comunidade em Buenos Aires contava com 50 membros; em Córdoba, havia apenas uma família de participantes do Movimento Gülen. Alguns meses depois da minha visita, o Colégio Hércules sucumbiu às dificuldades econômicas da comunidade Gülen em Buenos Aires e fechou as suas portas.

Ademais, nas minhas conversas com uma interlocutora que “fez *hizmet*” em Caracas, como ela mesma definiu a sua estadia nessa cidade, eu pude deduzir que lá tam-

bém a formação de uma comunidade, com famílias e estudantes universitários, e suas instituições, como centros culturais e escolas, era parte da construção de uma base material e de um espaço moral para a prática missionária do Movimento Gülen no exílio.

As comunidades Gülen na América do Sul seguem o modelo das comunidades Gülen nos Estados Unidos, como mostram as etnografias de Hendrick (2013) e Curtis (2012) e como eu pude confirmar em trabalho de campo em Nova Jersey, onde fiquei por dez dias em janeiro de 2017.

A criação de instituições próprias e as parcerias com instituições da sociedade receptora, associada aos diversos eventos e atividades realizados pela comunidade constituem o que Tittensor (2014, p. x) caracterizou como “campanha de relações públicas” que buscam “fisgar” campos sociais específicos. No entanto, a dimensão coletiva da construção social e moral do espaço tem efeitos sobre os sujeitos e as formas com que eles se relacionam com esse espaço. Como o “serviço religioso” dos seguidores de Gülen compreende a expansão e promoção do seu movimento, todos contribuem, mais ou menos ativamente, para a prosperidade da comunidade e a realização das suas atividades, seja com o seu trabalho, seu tempo ou doação. Portanto, na realidade cotidiana dos membros da comunidade, essas estratégias produzem solidariedade, fortalecendo o sentimento de pertencimento social e religioso. Depois da tentativa de golpe e dos efeitos da repressão e perseguição aos seguidores de Gülen (DUMOVICH, 2018), a performance das práticas religiosas e sociais que constituem a sua missão tem funcionado também como uma “atribuição provisória de uma sensação de segurança, familiaridade e controle” (BOCCAGNI, 2017, p. 1) ao espaço apropriado no exílio. Como afirma Boccagni (2017), sensações de segurança, familiaridade e controle são os atributos mais fundamentais da experiência do lar e, portanto, da construção de um lar no exílio; sobretudo, eu acrescentaria, quando o lar original e ideacional não é mais acessível. Quando os meus interlocutores foram impedidos de retornar à sua terra natal e muitos se tornaram migrantes forçados (alguns solicitaram asilo no Brasil), o espaço do exílio se tornou menos provisório.

O aspecto multilocal da minha etnografia, ao me colocar na rede de relações transnacionais da comunidade Gülen no Brasil, era valorizado pelas minhas próprias interlocutoras, que apreciavam quando eu conhecia lugares e pessoas com os quais elas tinham alguma conexão. Quanto mais eu circulava pela rede, mais eu estabelecia “credenciais pessoais” (HANNERZ, 2003, p. 209) e adquiria uma espécie de “capi-

tal simbólico”, um acumulado de bens simbólicos, como saberes diversos, que são transformados em poder social sob a forma de prestígio ou autoridade (BOURDIEU, 2000 [1972], p. 171-183). No contexto da minha pesquisa, esse capital simbólico se traduzia na forma de prestígio social, mas também de confiança por parte dos meus interlocutores, que se sentiam seguros em receber uma pesquisadora “autorizada”, isto é, conhecida e aceita por participantes em posições mais altas na hierarquia do Movimento. Visitar o complexo residencial de Gülen e conhecê-lo pessoalmente foi, certamente, a credencial de maior valor simbólico.

A minha etnografia da comunidade Gülen no Brasil foi marcada por sortes transformadas em oportunidades. Enquanto algumas oportunidades foram oferecidas pelo campo, outras se assemelharam ao que Hivernel (2000, p. 215-216) chama de “etnologia por efração” (*ethnologie par effraction*), um recurso metodológico empregado no trabalho de campo com grupos marcados pelas práticas do segredo e do anonimato que, por isso, aceitam sem aceitar completamente a presença deslocada do etnólogo. O meu acesso a certos espaços sociais só foi possível porque eu lancei mão de uma atitude que poderia ser considerada “invasiva” pelos meus interlocutores, na tentativa de tornar a minha etnografia “uma arte do possível” (HANNERZ, 2003, p. 212-3). Embora a produção de visibilidade e a construção de uma vasta rede de relações na sociedade receptora sejam alguns dos objetivos das suas atividades, as instâncias de controle social da comunidade impunham limites ao meu acesso a certos ambientes e práticas. Por isso, o meu trânsito pelos espaços sociais do campo etnográfico dependia de uma negociação, não com práticas do segredo e do anonimato, mas com fronteiras simbólicas que incluem, separam e excluem pessoas e grupos. Talvez a maior “arte do possível” nessa etnografia seja uma efração suave: a visita ao líder religioso dos meus interlocutores, a grande maioria dos quais nunca teve essa oportunidade.

O *kamp* de Gülen: modelo espacial, estético e moral

Entrar no *kamp* de Gülen não é uma tarefa fácil nem simples. É preciso ter contato com alguém próximo ao líder religioso que possa fazer uma espécie de inscrição em nome do solicitante. “Há muitos pedidos, por isso tem que ter indicação. Se não fosse por Ihsan abi, nós não teríamos conseguido”, explicou Hawa, a única das minhas inter-

locutoras que havia visitado o líder religioso à época do meu trabalho de campo.¹³

O meu acesso ao complexo domiciliar de Gülen, o Chestnut Camp Retreat Center, em Saylorsburg, Pensilvânia, só foi possível pela amizade que construí com Ipek. Essa amizade, por sua vez, só foi possível porque lancei mão de uma (nada sutil) “efração” (HIVERNEL 2000) ao pedir a Hilal, esposa de Ihsan e que havia sido uma de minhas interlocutoras em São Paulo, para ir ao casamento de seu filho, Ahmet, em Kayseri, na Turquia. Conheci Ipek na sua Noite de Hena, uma espécie de despedida de solteira que, tradicionalmente, antecede a festa de casamento na Turquia, e tornei a vê-la na celebração de sua boda no dia seguinte. Após o matrimônio com Ahmet, Ipek se mudou para a casa de Hilal em Nova Jersey.

Foi numa de nossas conversas que Ipek me contou sobre sua experiência no *kamp* de Gülen, cerca de dois anos antes, e afirmou que eu precisava conhecê-lo. Ela falaria com seu sogro, Ihsan, que tinha livre acesso ao *kamp*, para que ele nos levasse quando fosse possível. Ihsan trabalhou ao lado de Gülen desde os primeiros anos do Movimento e frequentava o complexo domiciliar do líder religioso. Para Ipek, essa seria uma oportunidade de voltar ao *kamp* e tornar a ver *Hocaefendi*, como ela me explicou.¹⁴ E foi assim que, cerca de três meses depois, algumas negociações e mais uma efração, a promessa de Ipek foi cumprida. Ihsan e Hilal me receberam em sua casa, em Nova Jersey, e, de lá, partimos para o *kamp* de Gülen, onde nos hospedamos durante o fim de semana. O fato de Ihsan já me conhecer e saber da minha pesquisa sobre o Movimento Gülen no Brasil certamente contribuiu para que ele cedesse ao pedido de sua nora a meu favor – e, talvez, para que a minha pequena efração se tornasse “uma arte do possível” (HANNERZ, 2003, p. 212-3).

A hospedagem no *kamp* proporcionou uma variedade de dados para entender melhor a estrutura e o modo de funcionamento da comunidade Gülen no Brasil. A sede do Movimento é a referência moral e o modelo organizacional segundo a qual a comunidade se configura, além de ser o centro de poder de onde partem as autoridades e por onde circulam os representantes das comunidades. De lá, irradia o carisma de Gülen, veiculado pelos seus discípulos, mas também pela sua presença virtual maciça e difusa.

¹³ “Ab” é a versão masculina de “abla”.

¹⁴ *Hocaefendi* (lê-se rôdjæfendi) é o termo usado pelos seguidores de Fethullah Gülen ao se referirem a ele de uma maneira respeitosa e reverente. Pode ser traduzido como “estimado professor” ou “mestre”, mas aqui carrega o sentido de “autoridade religiosa maior” (YAVUZ, 2003, p. 20; FINDLEY, 2010, p. 386; HENDRICK, 2013, p. 2).

Ao entrar no *kamp*, eu precisei deixar meus dispositivos eletrônicos na guarita, com o segurança que controla a entrada dos visitantes. Hawa justificou essa exigência como uma medida para garantir que as pessoas entrem “puras”, com o objetivo puramente religioso, naquele lugar que é sagrado e, por isso, deve permanecer protegido das “impurezas” do mundo lá fora. De acordo com Ahmet, filho de Ihsan, as pessoas devem deixar seus dispositivos tecnológicos do lado de fora, porque elas podem ficar entretidas no celular, perdendo tempo, ao invés de ler ou fazer oração. Essa é uma forma de evitar a distração num lugar onde se deve permanecer religiosamente focado.

Uma vez dentro do *kamp*, nós nos instalamos num dos oito chalés do complexo. Os homens circulam pelos espaços coletivos, onde participam das práticas rituais com a *cemaat* (comunidade religiosa), assistem aos *sohbets* (chamados de Bamteli) e às aulas de Alcorão ministradas por Gülen; fazem as refeições com a *cemaat*, no refeitório de 80 lugares. Conheci a rotina do líder carismático, preenchida por uma programação volumosa e altamente disciplinada, marcada por divisões do tempo e do espaço. A sequência de atividades e práticas religiosas obedecem a um programa pré-estabelecido, e qualquer alteração de última hora tende a ser atribuída à saúde precária de Gülen.

As mulheres sofrem diversas restrições, já que a vida no *kamp* é masculina, isto é, ela é feita pelos e para os homens. Ali, a presença feminina é claramente um efeito colateral. A circulação das mulheres pelo complexo é limitada espacialmente, e a permissão para a sua participação nos rituais coletivos com a *cemaat* depende disso; quando o nosso acesso a esses momentos rituais foi permitido, nós vimos e ouvimos Gülen através da parede de treliça que separa a saleta escura reservada às mulheres do grande e claro salão dos homens. No ritual da oração, pelo vazado da treliça, nós assistimos a Gülen dar o sinal para o *müezzin* do dia fazer o *ezan*; se levantar de sua poltrona num só movimento, se dirigir à fileira de trás e retirar os sapatos que somente ele usa. Durante os *sohbets*, que só ele lidera, nós o vimos chorar ao falar do Profeta.¹⁵

Tal qual o princípio da disciplina, o da humildade desempenha um papel central na construção da persona de Gülen, que o performa nos seus discursos e em determinadas atitudes. Sua humildade é constantemente (re)produzida e comunicada

¹⁵ O *müezzin* (do árabe *muadhin*) é aquele que faz o *ezan* (do árabe *adhan*), o chamado dos fiéis para a oração cinco vezes ao dia.

quando ele se posiciona na última fileira nos rituais de oração e nunca cumpre o papel de *imam* (líder ritual); quando ele, o único a calçar sapatos dentro das duas casas por onde circula, os retira para fazer a oração; quando oferece a sua própria *taqiyah* para um seguidor que esteja com a cabeça descoberta durante o ritual da oração; quando se levanta de sua poltrona e convida uma visita (considerada ilustre) a se sentar ali, ao se colocar numa posição de inferioridade em relação a ela; quando come a mesma comida que todos os hóspedes do seu complexo domiciliar; quando ele faz questão de morar na casa mais antiga do *kamp* porque ela é a mais modesta e lhe serviu de abrigo quando ele ali chegou como um estranho.¹⁶

A vida no *kamp* gira em torno de Gülen, todos falam dele e aguardam por estar na sua presença. Quem visita o *kamp* pela primeira vez insiste, com os líderes abaixo de Gülen, em conhecê-lo pessoalmente, o objetivo maior da viagem; e aguarda o esperado momento sem saber quando e se conseguirá ser recebido por ele. A legitimidade carismática de Gülen se baseia, dentre outros princípios, na humildade enquanto uma característica central do “ser humano ideal”. Por esse motivo, a fim de garantir e reafirmar sua legitimidade carismática, Gülen deve ser capaz de articular a posição de autoridade religiosa e uma linguagem e conduta reconhecidamente humildes na relação com seus seguidores. Como se trata de autoridade, de um lado, e submissão, de outro, o resultado dessa articulação é uma humildade ambígua, tanto performativa quanto discursivamente.

É possível afirmar, portanto, que não só a mensagem de Gülen, mas também os sentimentos e as emoções que o seu carisma mobiliza constituem o “habitat de significado” (HANNERZ, 1996, p. 22) dos membros da comunidade Gülen no Brasil e, assim, moldam a sua experiência na prática do *hizmet*. O exílio de Gülen é considerado uma reprodução no tempo presente da *hicret* do Profeta em 622 d.C. e, por isso, uma das dimensões da prática do *hizmet* é a emulação de Gülen como uma forma atualizada de emulação de Muhammad. Consequentemente, o *kamp* de Gülen é o modelo espacial, estético e moral que informa a configuração da comunidade Gülen no Brasil e, como eu pude observar em trabalho de campo multissituado, das suas outras comunidades ao redor do mundo.

¹⁶ Existe uma versão turca para *taqiyah*, “*takke*”; entretanto, os meus interlocutores costumam usar o termo no seu original, em árabe, ao se referirem à espécie de touca que alguns muçulmanos costumam usar no topo da cabeça, sobretudo, durante as orações.

Considerações finais

Uma etnografia de movimentos islâmicos transnacionais envolve a questão do acesso a espaços que constituem e são constituídos pelas práticas cotidianas dos sujeitos em suas trajetórias de migração. Esses espaços são materiais e simbólicos, territorializados e imaginados, provisórios ou permanentes; podem ser generificados e se distinguir entre público e privado de acordo com os seus usos e em diferentes momentos. No caso do Movimento Gülen, os espaços são apropriados e transformados pelas práticas islâmicas e “islamizadas” realizadas pelos seus participantes, de modo a produzir arenas moralmente legitimadas e conectadas para ser e estar no mundo. Alguns espaços são projetados para receber um público externo à comunidade, como as suas instituições, e funcionam como canais de comunicação e interação com a sociedade mais ampla. Outros espaços são planejados para abrigar e resguardar corpos e mentes, instituindo fronteiras materiais e simbólicas entre diferentes grupos de acordo com princípios compartilhados: internamente, entre masculino/feminino, solteiro/casado e individual/coletivo; e entre a vida privada da comunidade e indivíduos de fora dela, distinguindo o espaço moral da comunidade, de um lado, e a sociedade onde ela se insere, de outro.

O meu acesso aos espaços da comunidade Gülen no Brasil era diferenciado de acordo com os seus usos e funções ou o seu lugar nas práticas cotidianas dos seus membros. A minha presença nas atividades voltadas para um público externo a comunidade era facilitada e, por vezes, requisitada. A interlocução com o setor acadêmico, além do jornalístico, faz parte da estratégia de promoção do Movimento e de difusão da sua visão de mundo através de trabalhos e publicações. Já a minha presença no cotidiano da comunidade e nas atividades voltadas exclusivamente para os seus membros, como as práticas rituais religiosas, sofria certas restrições. Segundo os códigos morais que organizam a comunidade, o meu acesso aos espaços estritamente masculinos era interdito; por outro lado, meu acesso a espaços privados, porém mistos, como as casas das famílias, era possível em determinados momentos.

O trabalho de campo intenso e de longo prazo permitiu a construção de uma rede de relações suficientemente extensa e profunda dentro da comunidade, o que reverberou no meu acesso a outras comunidades e seus espaços pelo mundo. Logo nos primeiros meses de trabalho de campo, ficaram patentes as conexões transnacionais entre as comunidades Gülen pelo mundo e, mais importante, entre as

comunidades e o centro do Movimento, o *kamp* de Gülen. A constância e persistência (ou melhor, insistência) do meu trabalho de campo com participantes do Movimento dentro e fora do Brasil eram vistas como comprovações do meu compromisso e seriedade com o trabalho de pesquisa, o que era valorizado pelos meus interlocutores. Isso possibilitou à etnógrafa ir além das atividades de “relações públicas” do Movimento (TITTENSOR, 2014, p. x-xi) e estabelecer contatos mais pessoais, mesmo com participantes do sexo oposto.

Tal processo, porém, não ocorreu sem negociações, o que envolveu “efrações” (HIVERNEL, 2000) por parte da etnógrafa. Quando me convidei para o casamento do filho de Hilal e Ihsan, acompanhei as minhas interlocutoras durante as suas férias com suas respectivas famílias na Turquia e pedi a Ipek que me levasse ao *kamp* lancei mão de uma atitude “invasiva”, mas que me parecia aceitável devido às condições próprias ao Movimento Gülen no Brasil. As suas atividades, assim como a relação da comunidade com a sociedade mais ampla, ao contrário daquelas tratadas por Hivernel (2000), não são caracterizadas pelo segredo nem pelo anonimato, mas pela visibilidade e autopromoção. Embora fronteiras simbólicas e hierárquicas organizem os espaços e as relações dentro e fora da comunidade, a prática de uma “hospitalidade turca” quase agonística, típica de participantes do Movimento Gülen, incluía me convidar frequentemente e me receber com expressiva amabilidade em suas casas e locais de trabalho.

A circulação da etnógrafa pela geografia afetiva compartilhada pelas suas interlocutoras permitiu observar que o *kamp* de Gülen e a Turquia são pontos cardeais que norteiam a prática religiosa dos sujeitos, além de serem modelos paradigmáticos para a construção social do espaço onde eles habitam. O complexo residencial do líder religioso se configura ele mesmo como um modelo de espaço sagrado tingido por imagens da Turquia enquanto território, nação e “cultura”. O lar possível no espaço da *hicret* é, para os seguidores, o resultado de uma negociação entre a reprodução desses modelos, as diferentes capacidades, disposições e expectativas dos sujeitos, e as realidades local e nacional onde as suas comunidades se assentam. Entrever as conexões espaciais, tanto materiais quanto simbólicas, das comunidades do Movimento Gülen entre si e com o complexo residencial do líder religioso, exige o acesso a determinadas arenas de produção de significado. Esse acesso depende não apenas de um trabalho de campo intenso e longo, mas também extenso, que inclua espaços caros aos interlocutores, tais como o lar idealizado, o lar paradigmático e o lar possível.

Referências bibliográficas

AGAI, Bekim. 2002. Fethullah Gülen and his Movement's Islamic Ethic of Education. Critique: *Critical Middle Eastern Studies* 11(1): 27-47.

AGAI, Bekim. 2007. Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of the Fethullah Gülen Group. In *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Edited by R. Hefner and M. Qasim Zaman. Princeton: Princeton University Press.

ASAD, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University.

ASAD, Talal. 1993. Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

BOCCAGNI, Paolo. 2017. *Migration and the Search for Home: Mapping Domestic Space in Migrants' Everyday Lives*. London: Palgrave.

BOURDIEU, Pierre. 1970. The Berber house or the world reversed. *Social Science Information*, 9: 151-170.

BOURDIEU, Pierre. 1980. Le capital social: notes provisoires. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31: 2-3.

COHEN, Robin. 2007. Solid, ductile and liquid: changing notions of homeland and home in diaspora studies. *QEH Working Papers Series* (156).

DOUGLAS, Mary. 1991. "The Idea of a Home: a Kind of Space." *Social Research* 58(1): 287-307.

DUMOVICH, Liza. 2018. Pious creativity: Negotiating *hizmet* in South America after July 2016. *Politics, Religion and Ideology*, 19(1): 81-94. DOI: 10.1080/21567689.2018.1453267.

EICKELMAN, Dale F. and James Piscatori, 1990. Introduction: social theory in the study of Muslim societies. In *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Edited by D. F. Eickelman and J. Piscatori. Berkeley: University of California Press.

FINDLEY, Carter Vaughn. 2010. *Turkey, Islam, nationalism, and modernity: a history*. Yale: Yale University Press.

GEERTZ, Clifford. 2009. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

- GÜLEN, M. Fethullah. 2006. *Toward a global civilization of love and tolerance*. New Jersey: The Light, Inc.
- HANNERZ, Ulf. *Transnational connections: culture, people, places*. London: Routledge, 1996.
- HANNERZ, Ulf. 2003. Being there... and there... and there! : Reflections on Multi-Site Ethnography. *Ethnography* 4(2): 201–216.
- HENDRICK, Joshua D. 2013. *Gülen: the ambiguous politics of market Islam in Turkey and the world*. New York: New York University Press.
- HIVERNEL, Jacques. 2000. Bâb al-Nayrab, un faubourg d'Alep, hors la ville et dans la cite. *Études rurales*, n. 155/156: 215-237.
- LOW, Setha. 2017. The social construction of space. In *Spatializing culture: the ethnography of space and place*. NY: Routledge.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- METCALF, Barbara. 1996. *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press.
- ÖZDALGA, Elisabeth. 2003. Following in the footsteps of Fethullah Gülen. In: YAVUZ, M. Hakan & ESPOSITO, John L. *Turkish Islam and the secular state: the Gülen Movement*. Syracuse: Syracuse University Press.
- ÖZDALGA, Elisabeth. 2006. The Hidden Arab: A Critical Reading of the Notion of Turkish Islam. *Middle Eastern Studies*, 42(4): 551-70.
- PINTO, Paulo G. 2006. Sufism, moral performance and the public sphere in Syria. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée - REMMM*, 115: 155-171, 2006.
- PINTO, Paulo G. 2010. The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria. *Social Compass* 57(4): 464–478.
- TITTENSOR, David. 2014. *The House of Service: the Gülen Movement and Islam's Third Way*. New York: Oxford University Press.
- TURAM, Berna. 2004. A bargain between the secular state and Turkish Islam: politics of ethnicity in Central Asia. *Nations and Nationalism*, 10(3): 353–374.
- VICINI, Fabio. 2020. *Reading Islam: life and politics of brotherhood in modern Turkey*. Leiden; Boston: Brill.

WEBER, Max. 2004 [1904]. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

WERBNER, Pnina. 2003. *Pilgrims of Love: An Ethnography of a Global Sufi Cult*. Indiana: Indiana University Press.

WHITE, Jenny. 2013. *Muslim nationalism and the new Turks*. New Jersey: Princeton University Press.

YAVUZ, M. Hakan. 2003. The Gülen Movement. In *Turkish Islam and the secular state: the Gülen Movement*. Edited by M. H. Yavuz and J. L. Esposito. Syracuse: Syracuse University Press.

YAVUZ, M. Hakan. 2013. *Toward an Islamic enlightenment: the Gülen movement*. New York: Oxford University Press.