



# RIO

# PUC

Dissertação de Mestrado

## **Entre pontes e minaretes**

Devir-otomano e neo-otomanismo na Turquia contemporânea.

Luis Felipe Brito Herdy

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Relações Internacionais

Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 2026

Dissertação de Mestrado

# **Entre pontes e minaretes**

Devir-otomano e neo-otomanismo na  
Turquia contemporânea.

Luis Felipe Brito Herdy

Orientação: Professora Paula Orrico Sandrin

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais pelo programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, no Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio.

Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 2026

# **Entre pontes e minaretes**

Devir-otomano e neo-otomanismo na Turquia contemporânea

Luis Felipe Brito Herdy

**Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:**

**Professora Paula Orrico Sandrin**

Orientadora  
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Professor João Pontes Nogueira**

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Professora Monique Sochaczewski Goldfeld**

Instituto Brasiliense de Direito Público – IDP

Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 2026

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

## Luis Felipe Brito Herdy

Graduou-se em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2022.

### Ficha Catalográfica

Herdy, Luis Felipe Brito

Entre pontes e minaretes : devir-otomano e neo-otomanismo na Turquia contemporânea / Luis Felipe Brito Herdy ; orientação: Paula Orrico Sandrin. – 2026.

243 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2026.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Neo-otomanismo. 3. Memória. 4. Deleuze. 5. Turquia. 6. Virtual político. I. Sandrin, Paula Orrico. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

“(…) um campo não para de ser animado por toda espécie de movimentos de descodificação e de desterritorialização que afeta ‘massas’, segundo velocidades e andamentos diferentes. Não são contradições, são fugas” – Deleuze e Guattari

## **Agradecimentos**

A escrita de uma dissertação não é um gesto solitário, ainda que muitas vezes se faça no silêncio. Ela é atravessada por encontros, leituras compartilhadas, conversas longas, incentivos diretos e apoios quase invisíveis. Este trabalho é resultado de uma trajetória construída em companhia, e é a essas companhias que dirijo meus agradecimentos. Agradeço, em primeiro lugar, ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, espaço que continua sendo, para mim, um lugar de pertencimento intelectual e humano. Ao longo do mestrado, o Instituto ofereceu não apenas as condições materiais e acadêmicas para a pesquisa, mas também um ambiente de troca, escuta e estímulo crítico que foi decisivo para o amadurecimento deste trabalho.

Estes agradecimentos devem ser estendidos à minha orientadora, Paula Sandrin, a quem devo uma gratidão profunda e duradoura. Em um percurso que se desenvolve em meio a contextos que ultrapassam, em muitos momentos, as dinâmicas estritamente acadêmicas, não há suporte maior do que a compreensão e a confiança — e foi exatamente isso que encontrei em Paula ao longo de todo o processo desta dissertação. Para além de ser uma referência intelectual incontornável para pensar a Turquia e boa parte dos fundamentos teóricos que orientam este trabalho, sua orientação foi marcada por um cuidado raro, por uma escuta atenta e por uma confiança que conferiu segurança e liberdade intelectual à pesquisa. Ter Paula como orientadora foi profundamente valioso não apenas pelo rigor e sofisticação de suas leituras, mas sobretudo pelo modo como esse rigor foi sempre acompanhado de sensibilidade, generosidade e respeito.

Agradeço também à Monique Sochaczewski, cuja presença neste momento coroa uma trajetória de trocas que ultrapassa em muito a formalidade institucional. Monique foi, nos últimos anos, uma grande amiga e uma grande colega, tanto no plano pessoal quanto intelectual. Sua produção acadêmica e sua forma singular de pensar a Turquia e o Império Otomano foram decisivas para a constituição dos meus interesses de pesquisa. Grande parte do meu envolvimento com o neo-otomanismo teve início em um grupo de estudos sobre o Império Otomano realizado em sua casa, experiência que marcou profundamente minha formação. No contexto da pandemia, esse espaço se transformou em algo mais estruturado, dando origem ao Gepom — Grupo de Estudos e Pesquisa sobre o Oriente Médio —, no qual atuei inicialmente como assistente e, posteriormente, como pesquisador, chegando inclusive a ministrar cursos ao lado de Monique, o que considero uma honra rara. Sua influência intelectual, sua generosidade e sua capacidade de articular

pesquisa, ensino e afeto atravessam este trabalho de maneira incontornável. Especialmente no contexto do Gepom, estendo os agradecimentos aos demais pesquisadores que fazem ou fizeram parte do mesmo, cujas abordagens e conhecimentos foram incontornáveis em minha formação: Heitor Loureiro, Andrew Traumann e Muna Omran.

Registro também meu agradecimento ao João Pontes Nogueira, que foi meu professor no mestrado acadêmico da PUC-Rio e um incentivador direto e indireto de meu diálogo com a obra de Gilles Deleuze - por meio da disciplina de *International Political Sociology* (IPS) e no âmbito do grupo de leitura dedicado a Deleuze, do qual tive o privilégio de participar. Nos encontros do grupo, assim como em sala de aula e nas conversas que os extrapolavam, desenvolvemos reflexões que foram decisivas para a forma como este trabalho se estruturou conceitualmente. O próprio percurso acadêmico de João, bem como sua produção intelectual, constitui uma inspiração fundamental para pensar a articulação entre teoria, sensibilidade e análise política que atravessa esta dissertação.

Dedico também um agradecimento aos professores que me lecionaram disciplinas ao longo do mestrado acadêmico em Relações Internacionais na PUC-Rio, cujas aulas foram fundamentais para a consolidação teórica, metodológica e temática desta pesquisa. Agradeço a Jimmy Klausen, pela disciplina sobre desigualdade, e a Roberto Yamato, pela disciplina de Teoria das Relações Internacionais, ambas centrais para o aprofundamento conceitual da presente dissertação. A Kai Kenkel, sou grato pelas duas disciplinas na área de segurança, que ampliaram de forma significativa meu repertório analítico. Registro novamente meu agradecimento à Paula Sandrin, pela disciplina de Agência e Estrutura, decisiva para o meu contato introdutório com a obra de Gilles Deleuze e, sobretudo, para a abertura de uma forma de pensar meu o neo-otomanismo a partir de novos enquadramentos teóricos. Agradeço ainda a Martha Fernandez, pela disciplina de metodologia, essencial para a estruturação da pesquisa; a Andrea Hoffmann, pela disciplina sobre meio ambiente; e a Maíra Siman, pelo seminário de tese, espaço fundamental para a elaboração, maturação e refinamento do projeto que deu origem a esta dissertação.

Registro também meu sincero agradecimento a professores do Instituto de Relações Internacionais que marcaram de forma duradoura meu percurso acadêmico desde a graduação, e cuja relação, em diferentes medidas, ultrapassou o espaço formal da

sala de aula. Fernando Maia, Márcio Scalercio, Mônica Herz e Ricardo Oliveira – dentre tantos outros - foram presenças fundamentais na minha formação intelectual e pessoal. Com cada um deles, pude construir trocas que envolveram não apenas o aprendizado acadêmico, mas também conversas, orientações e experiências que ampliaram meus horizontes de maneira decisiva. À Scalercio, deixo ainda um agradecimento especial. Foi em sua disciplina sobre o Oriente Médio, ainda na graduação em Relações Internacionais, que se iniciou de forma mais sistemática meu contato teórico com a região. Com ele, desenvolvi ao longo dos anos uma relação muito próxima e pessoal, que se expressou tanto na experiência de ter sido seu monitor por dois anos na graduação quanto, posteriormente, como estagiário docente durante o mestrado. Essa relação ultrapassa amplamente o espaço institucional da PUC-Rio, embora tenha nele um eixo importante de convivência: encontros na sala dos professores, conversas na varanda do IRI e trocas constantes que fizeram parte do cotidiano acadêmico. Ela se estende também para fora da universidade, em espaços igualmente fundamentais para meu desenvolvimento pessoal e intelectual.

Agradeço de modo especial a Renan Canellas, Beatriz Martins e Beatriz Fernandes, que acompanham minha trajetória pessoal e acadêmica desde os anos de graduação e que, no mestrado, tornaram-se companheiros cotidianos de sala de aula — e, mais do que isso, amigos próximos. A convivência com vocês foi fundamental para que este percurso fosse não apenas intelectualmente estimulante, mas também humana e afetivamente sustentado. As experiências compartilhadas em sala, os debates, as leituras trocadas e as conversas que extrapolavam o espaço acadêmico, misturando reflexão, humor e vida cotidiana, foram decisivas para atravessar este período com mais leveza e sentido. O apoio, a escuta e a amizade que encontrei em vocês tornam este agradecimento não apenas justo, mas necessário.

Por fim, agradeço à minha família, pelo apoio incondicional e pela confiança constante. Aos meus pais, José Luiz e Mirian, e avô, Benjamin, por possibilitarem, em todos os sentidos, minha permanência na vida acadêmica e por compreenderem os silêncios, ausências e obsessões que acompanharam este trabalho. A eles, e a todos os familiares que estiveram por perto, meu agradecimento profundo. Este trabalho é atravessado por todas essas presenças. Qualquer mérito que ele possa ter é, em grande medida, resultado delas.

## Resumo

HERDY, Luis Felipe Brito; Sandrin, Paula Orrico (orientadora). **Entre pontes e minaretes: devir-otomano e neo-otomanismo na Turquia contemporânea**. Rio de Janeiro, 2026. 243p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este estudo propõe compreender o neo-otomanismo na Turquia contemporânea como um processo complexo de reconfiguração afetiva e identitária, em que memórias e símbolos do antigo Império Otomano são reativados para sustentar tanto políticas internas quanto projeções externas de poder. A partir de uma nostalgia que por décadas foi reprimida pela Turquia kemalista (construída na percepção de um passado otomano antiquado e moribundo), percebemos a ascensão de Recep Tayyip Erdoğan como marco de uma renovada atenção à experiência otomana. Entendemos “neo-otomanismo” como o conceito que congrega uma nova identidade construída ao redor da execução de práticas políticas que mobilizam dois fluxos nostálgicos principais, vinculados a significações específicas de tal passado otomano. Para alguns, a nostalgia otomana se manifesta conforme o entendimento de um império multiétnico, multilinguístico e multireligioso, onde grupos diversos coexistiram em relativa harmonia por séculos. Para outros, o Império Otomano simboliza o predomínio da civilização islâmica, especialmente sunita, e o modelo de resgate deste esplendor segundo critérios sobretudo religiosos. Argumenta-se que estas dinâmicas correntes — o pulsar simultâneo de “pontes” e “minaretes” em festivais, pronunciamentos oficiais, produções audiovisuais e atos simbólicos — não apenas coexistem, mas se retroalimentam num grande rizoma político-afetivo, criando um campo de tensões produtivas. A cada evento ou discurso, novas potências intensivas (saúde, orgulho, êxtase) são geradas, deslocando e recompondo sentidos por meio de processos de desterritorialização e reterritorialização. Ancorada em conceitos deleuzianos como rizoma, devir, Corpo sem Órgãos, territorialização e virtual-atual, a pesquisa emprega uma cartografia esquizoanalítica que acompanha esses fluxos de desejo — não em busca de categorias essenciais, mas rastreando as multiplicidades, as repetições e as diferenças em produção.

**Palavras-chave:** Neo-otomanismo; memória; Deleuze; Turquia; virtual político; Relações Internacionais.

## Abstract

HERDY, Luis Felipe Brito; Sandrin, Paula Orrico (Advisor). **Betw. .... bridges and minarets: Becoming-Ottoman and neo-Ottomanism in contemporary Türkiye.** Rio de Janeiro, 2026. 243p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This study seeks to understand neo-Ottomanism in contemporary Turkey as a complex process of affective and identity reconfiguration, in which memories and symbols of the former Ottoman Empire are reactivated to sustain both domestic policies and external projections of power. Starting from a nostalgia that for decades was repressed by Kemalist Turkey (built on the perception of an antiquated and moribund Ottoman past), the rise of Recep Tayyip Erdoğan is seen as a milestone of renewed attention to the Ottoman experience. We understand “neo-Ottomanism” as the concept that gathers a new identity built around the enactment of political practices that mobilize two principal nostalgic flows, each tied to specific meanings of that Ottoman past. For some, Ottoman nostalgia takes shape as an image of a multiethnic, multilingual, and multireligious empire in which diverse groups coexisted in relative harmony for centuries. For others, the Ottoman Empire symbolizes the predominance of Islamic—especially Sunni—civilization and a model for reviving that splendor according to primarily religious criteria. The argument is that these current dynamics—the simultaneous pulse of “bridges” and “minarets” in festivals, official pronouncements, audiovisual productions, and symbolic acts—not only coexist but feed one another within a broad political-affective rhizome, creating a field of productive tensions. With each event or speech, new intensive potencies (longing, pride, ecstasy) are generated, displacing and recomposing meanings through processes of deterritorialization and reterritorialization. Anchored in Deleuzian concepts such as rhizome, becoming, Body without Organs, territorialization, and the virtual-actual, the research employs a schizoanalytic cartography that follows these flows of desire—not in search of essential categories, but by tracing multiplicities, repetitions, and differences in production.

**Keywords:** Neo-Ottomanism; memory; Deleuze; Turkey; political virtual; International Relations.

# Sumário

<b>1. Introdução</b> .....	14
1.1 Passado em disputa: Turquia, memória e política .....	14
1.2. A aparente contradição como problema de pesquisa.....	20
1.3. Justificativa teórica e metodológica .....	25
1.4. Abordagem teórica e método.....	28
1.5. Estrutura da dissertação .....	31
<b>2. Deleuze, Guattari e a cartografia esquizoanalítica: bases ontológicas e metodológicas</b> .....	33
2.1. Por que Deleuze? Ontologias do devir, crítica da representação e a política como produção .....	33
2.2. Rizoma, agenciamento e multiplicidade: para além das narrativas lineares do político .....	44
2.3. Territorialização, desterritorialização e reterritorialização: memória, afeto e disputa do espaço político .....	49
2.4. Corpo sem Órgãos e desejo como produção: o neo-otomanismo como máquina político-afetiva .....	53
2.5. Virtual e atual na política internacional: eventos, discursos e imagens como atualizações do virtual otomano .....	57
2.6. Cartografia como método: acompanhar fluxos, não representar objetos .....	63
<b>3. Do Império ao silêncio: a construção do passado otomano na Turquia republicana</b> .....	75
3.1. O colapso otomano e o trauma fundador.....	75
3.2. Kemalismo, modernidade e a repressão ativa da memória imperial .....	80
3.3. Do silêncio à latência: o passado otomano como virtual político .....	103
<b>4. Neo-otomanismo: literatura, conceitos e disputas interpretativas</b> .....	110
4.1. Genealogias do neo-otomanismo: emergência, usos e disputas conceituais .....	110
4.2. Reconfigurações políticas e ascensão do AKP .....	120
4.3. Neo-otomanismo entre geopolítica e governo: do exterior ao interior.....	130
4.4. Neo-otomanismo, segurança e exceção: história, ameaça e tecnologia de governo .....	143
4.5. Neo-otomanismo, identidade e cultura: nostalgia, religião e disputas de sentido .....	148
<b>5. Regimes de atualização do neo-otomanismo: fluxos, agenciamentos e a produção de pontes e minaretes</b> .....	157

5.1. A ponte Yavuz Sultan Selim e a ambiguidade neo-otomana .....	157
5.2. Europeização e fluxos operadores de reconfiguração política .....	169
5.3. Cultura, visualidade e performance .....	177
5.4. Neo-otomanismo, mediação regional e intervenção: a política turca no Oriente Médio.....	189
5.5. Re-territorializações, governabilidade, segurança e dissenso .....	198
5.6. Reconfigurações em curso: neo-otomanismo, simultaneidade e variação de intensidades (2024–2026).....	208
<b>6. Considerações finais .....</b>	<b>214</b>
<b>7. Referências Bibliográficas .....</b>	<b>217</b>

## **Lista de Abreviações e Siglas.**

- AKP** – Partido da Justiça e do Desenvolvimento (Adalet ve Kalkınma Partisi)
- CsO** – Corpo sem Órgãos
- CUP** – Comitê de União e Progresso (İttihat ve Terakki Cemiyeti)
- CHP** – Partido Republicano do Povo (Cumhuriyet Halk Partisi)
- DP** – Partido Democrata (Demokrat Parti)
- TRT** – Corporação Turca de Rádio e Televisão (Türkiye Radyo Televizyon Kurumu)
- DSP** – Partido da Esquerda Democrática (Demokratik Sol Parti)
- ANAP** – Partido da Pátria (Anavatan Partisi)
- TİKA** – Agência Turca de Cooperação e Coordenação (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı)
- EU** – União Europeia (European Union)
- PKK** – Partido dos Trabalhadores do Curdistão (Partiya Karkerên Kurdistanê)

## **Lista de Figuras.**

- Imagem 1:** Mapa da expansão otomana..... 76
- Imagem 2:** O homem doente da Europa..... 79
- Imagem 3:** Veysel Şatıroğlu, aşık nascido na Anatólia Central, em 1894..... 88
- Imagem 4:** Atatürk apontando o caminho para a nova Turquia, aos moldes da Revolução Francesa..... 90
- Imagem 5:** A estátua de Atatürk em Izmir. .... 91
- Imagem 6:** A Ponte Yavuz Sultan Selim..... 161
- Imagem 7:** Erdoğan visita o set de filmagens de Ertuğrul..... 181
- Imagem 8:** Muçulmanos realizando suas orações após a reconversão da Ayasofya 183
- Imagem 9:** Ali Erbaş em seu sermão, portando uma espada cerimonial otomana... 184
- Imagem 10:** Erdoğan visita a Ayasofya reconvertida..... 185
- Imagem 11:** Erdoğan, Mahmoud Abbas e os “16 grandes impérios turcos” ..... 187
- Imagem 12:** Recep Tayyip Erdoğan, Emine, sua esposa e soldados vestidos como os janízaros, força de elite do exército otomano..... 189
- Imagem 13:** Luis Inácio “Lula” da Silva, Erdoğan, Ahmadinejad e Celso Amorim celebram Declaração de Teerã ..... 190
- Imagem 14:** Erdoğan em Davos, 2009 ..... 193
- Imagem 15:** Os protestos de Gezi Park ..... 203

## **1. Introdução.**

### **1.1 Passado em disputa: Turquia, memória e política.**

Há uma disputa em curso na Turquia contemporânea — não primordialmente pelo seu futuro, mas pelo seu passado. Trata-se de um embate persistente em torno dos sentidos legítimos da experiência histórica otomana e de suas implicações para a identidade nacional, a organização política e a projeção internacional do país. O passado, longe de constituir um repositório estável de fatos encerrados, emerge como campo vivo de disputa simbólica, afetiva e política, continuamente reatualizado por discursos, práticas estatais, produções culturais e performances públicas. Desde a fundação da República da Turquia em 1923, o Império Otomano foi inscrito, no interior do projeto kemalista de modernização, como um passado a ser superado. A narrativa republicana construiu a experiência otomana como sinônimo de atraso, decadência e obscurantismo religioso, contrapondo-a a um futuro nacional laico, ocidentalizado e racional (PAMUK, 2007; SHAW; SHAW, 1977; SOCHACZEWSKI, 2013). Nesse enquadramento, o Império figurava menos como herança e mais como obstáculo: um corpo moribundo cuja persistência simbólica ameaçaria a construção de uma identidade nacional homogênea, secular e alinhada à modernidade europeia.

Essa operação não se limitou a um simples esquecimento passivo do passado imperial, mas constituiu um processo ativo de deslegitimação histórica e afetiva. Símbolos, narrativas e práticas associadas ao Império foram sistematicamente deslocados para fora do horizonte do desejável, do legítimo e do moderno, ao passo que a República se apresentou como ruptura radical de uma temporalidade percebida como estagnada. O passado otomano foi, assim, congelado em uma imagem fixa de decadência, apartado de sua complexidade histórica e sua multiplicidade de experiências políticas, sociais e culturais. Ao ser reduzido a um “antes” negativo, ele passou a operar como contraponto “necessário” à afirmação do novo regime. Entretanto, essa tentativa de encerramento simbólico jamais foi plenamente bem-sucedida — e sequer poderia ser. A repressão do passado otomano auxiliou, paradoxalmente, nas condições para sua permanência latente no imaginário político e social turco. Ao invés de desaparecer, o Império passou a subsistir como memória incômoda, fragmentada e afetivamente carregada, reaparecendo de maneira difusa em práticas culturais, redes religiosas, sociabilidades locais, tradições urbanas, imaginários populares, sensibilidades coletivas e formas alternativas de transmissão da memória histórica - que escapavam ao controle do projeto republicano. O

ocultamento otomano nas esferas oficiais da recém-fundada República da Turquia foi, assim, concomitante a um deslocamento dos investimentos afetivos associados ao passado imperial para espaços não plenamente capturados pelo Estado kemalista.

Nesse processo, a nostalgia pelo Império não se manifestou como narrativa coerente ou reivindicação política explícita, mas como afeto difuso, frequentemente desarticulado do discurso historiográfico oficial. Ela passou a operar como sentimento de perda, de continuidade interrompida ou de dignidade histórica negada, especialmente entre setores sociais que experimentaram a modernização republicana como processo excludente, disciplinador ou culturalmente alienante (YAVUZ, 2020). O passado otomano, destituído de legitimidade pública, permaneceu ativo como memória subterrânea, carregada de ambivalência: simultaneamente reprimida e preservada, desqualificada e desejada. É essa sobrevivência afetiva do Império — mais do que sua reabilitação historiográfica — que constitui uma das condições fundamentais para a emergência do neo-otomanismo enquanto força política, simbólica e sensível. A ruptura kemalista, por sua vez, não operou apenas no plano institucional ou jurídico. Ela implicou uma profunda reconfiguração do regime de memória da sociedade turca. A substituição do alfabeto árabe pelo latino, a marginalização das instituições religiosas, a reformulação dos currículos escolares e a reorganização dos espaços urbanos funcionaram como dispositivos de apagamento ativo do passado otomano, produzindo o que Huysen (2003) denomina uma “política do esquecimento moderno”. O Império não foi simplesmente abandonado à distância histórica, mas majoritariamente silenciado enquanto fonte legítima de identificação coletiva.

Entretanto, o esquecimento nunca é absoluto. Memórias reprimidas tendem a persistir em estado latente, reaparecendo sob novas formas quando as condições políticas e afetivas se alteram (ASSMANN, 2011). No caso turco, o passado otomano permaneceu como um virtual histórico e político — um reservatório de sentidos, afetos e imagens não atualizados, mas sempre disponíveis para reapropriação. A República produziu, no entanto, uma relação paradoxal com o Império: ao mesmo tempo em que o rejeitava discursivamente, mantinha-o como referência implícita de grandeza perdida e — especialmente — como horizonte tático de legitimidade geopolítica. Essa dimensão manifesta-se de forma concreta, por exemplo, no processo de incorporação do *Sanjak* de Alexandretta (Hatay) entre 1936 e 1939, cuja anexação recorreu a narrativas históricas, linguísticas e identitárias que evocavam vínculos herdados do período otomano, como

recurso simbólico de continuidade territorial (ZÜRCHER, 2004; WHITE, 2011; KHOURY, 1987). Um caso adicional é a intervenção militar turca em Chipre, em 1974. Embora formulada em termos de proteção de populações coétnicas e de legalidade internacional, parte da literatura aponta que a operação foi acompanhada por narrativas históricas que reinscreviam a presença turca no Mediterrâneo Oriental em uma temporalidade mais longa, frequentemente associada à herança otomana, ainda que sem reconhecimento explícito dessa continuidade (ANASTASIOU, 2008; WHITE, 2011, YAVUZ, 2020).

É no terreno de uma desqualificação oficial da temporalidade otomana que se inscreve a emergência do chamado neo-otomanismo. Mais do que um simples retorno ao passado, trata-se de um processo complexo de reativação da memória otomana, articulado às transformações políticas, econômicas e culturais da Turquia. A ascensão de Recep Tayyip Erdoğan e do Partido da Justiça e do Desenvolvimento (AKP) marca um ponto de inflexão nesse processo, ao deslocar o passado otomano do lugar de estigma para o de recurso simbólico central na construção da identidade nacional e na legitimação do poder político. Contudo, como enfatiza Yavuz (2020), esse deslocamento não ocorre de maneira abrupta nem pode ser atribuído exclusivamente ao AKP. O neo-otomanismo evidencia-se a partir de uma série de reconfigurações graduais na relação entre Estado, sociedade e memória histórica, especialmente a partir da década de 1980. O período posterior ao golpe militar de 1980 inaugura um momento de rearticulação do nacionalismo turco, no qual o Islã passa a ser progressivamente incorporado como elemento legítimo da identidade nacional. Essa inflexão abre fissuras no rígido secularismo kemalista e fortalece condições para a reemergência pública de referências ao passado otomano. Nesse contexto, o governo de Turgut Özal ocupa lugar fundamental. Embora distante das formulações mais explícitas do neo-otomanismo posterior, Özal promoveu uma abertura econômica e cultural que teve efeitos importantes sobre o campo simbólico. Ao flexibilizar a relação da Turquia com o mundo islâmico, os Bálcãs e a Ásia Central, seu governo contribuiu para reinscrever o país em uma geografia histórica mais ampla, frequentemente evocada em termos de continuidade civilizacional. Para Yavuz (Ibid.), Özal não promoveu uma “ideologia” [sic] neo-otomana propriamente dita, mas removeu interditos fundamentais, permitindo que o passado imperial voltasse a circular de forma menos constrangida no espaço público. Esse processo se intensifica nos anos 1990, em um contexto marcado por instabilidade política, crises econômicas e questionamentos

crecentes à narrativa kemalista de progresso linear e ocidentalização plena. Crescia uma desconfiança com as soluções apresentadas pela tradição kemalista, majoritariamente dominante na história republicana turca até então. O passado imperial começa a ser mobilizado não apenas como herança cultural, mas como reserva moral e simbólica, capaz de oferecer sentido e continuidade em meio às incertezas do presente.

Um episódio particularmente revelador desse deslocamento é a prisão de Recep Tayyip Erdoğan, então prefeito de Istambul, condenado por incitação ao ódio religioso após recitar o poema "*Asker Duası*" (Oração do Soldado) de Ziya Gökalp em 1997. A punição de Erdoğan — amplamente divulgada e politicamente instrumentalizada — tornou-se símbolo das tensões estruturais entre o secularismo militante do Estado kemalista e formas emergentes de expressão religiosa e identitária. Mais do que um evento jurídico isolado, sua prisão condensou afetos difusos de injustiça, humilhação e silenciamento histórico, sendo rapidamente ressignificada por seus apoiadores como prova da intolerância do regime secular às sensibilidades religiosas e culturais enraizadas na sociedade turca (YAVUZ, 2021; ÇAĞAPTAY, 2017). O episódio manifestou-se como catalisador simbólico de um processo já em curso. O passado otomano, frequentemente associado à centralidade do Islã na vida pública e à dignidade histórica da civilização muçulmana, passou a ser mobilizado não apenas como herança cultural distante, mas como reserva moral e simbólica capaz de oferecer continuidade histórica e reconhecimento em meio às incertezas do presente. A repressão estatal, ao invés de conter essas referências, contribuiu para intensificá-las afetivamente, deslocando-as do campo do discurso oficial para o da experiência vivida, da memória religiosa e da sensibilidade política cotidiana.

A prisão de Erdoğan ilustra de maneira exemplar como o neo-otomanismo não emerge como invenção súbita ou manipulação oportunista, mas como reorganização de afetos históricos que permaneceram latentes ao longo da República. O passado imperial, longe de ressurgir como narrativa coesa, reaparece nesse momento como significante aberto, capaz de articular ressentimentos, expectativas de reparação e desejos de reconhecimento — elementos que seriam posteriormente sistematizados e amplificados no discurso político do AKP já no século XXI. Dessa maneira, a chegada do AKP ao poder, em 2002, não inaugura esse movimento, mas o consolida e reconfigura profundamente. Sob Erdoğan, o neo-otomanismo deixa de operar majoritariamente nas margens do discurso oficial e passa a ocupar posição central na linguagem do Estado.

Yavuz (2020) destaca que esse processo não deve ser interpretado como simples instrumentalização do passado, mas como expressão de uma identidade nostálgica que busca restaurar a dignidade histórica da nação turca após décadas de subordinação simbólica ao Ocidente. O Império Otomano é progressivamente ressignificado como fonte de orgulho, legitimidade e autoridade, tanto no plano doméstico quanto no internacional. Ao passar das margens para o centro do discurso estatal, o Império deixa de ser apenas memória incômoda ou subterrânea e torna-se campo ativo de disputa, atualização e produção de sentido no presente.

O neo-otomanismo sob Erdoğan se constitui como o conceito que congrega essa nova identidade construída, podendo ser compreendido como a execução de práticas políticas a partir de uma mobilização desse passado otomano, ligado diretamente à interpretação de Erdoğan e seus aliados políticos do que significa este passado e, sobretudo, mobilizando emoções vinculadas à experiência otomana. Assim sendo, podemos separar as emoções – especialmente nas formas de nostalgia e trauma - em relação ao Império Otomano das manifestações identitárias presentes no projeto neo-otomano. Esta divisão não é banal. Mesmo entre os núcleos sócio-políticos vinculados ao sentimento nostálgico ao passado otomano, os significados daquilo que se “sente falta” não são unificados. Ao contrário, o neo-otomanismo opera por meio de uma pluralidade de registros, ora enfatizando a experiência imperial como espaço de convivência plural e sofisticação administrativa, ora destacando sua dimensão islâmica, sunita e civilizacional. Essa ambiguidade não constitui incoerência, mas parte imanente do fenômeno, mobilizando fluxos afetivos distintos e difusos.

Por vezes, a memória otomana evoca um império multiétnico, multirreligioso e multilinguístico, capaz de oferecer uma alternativa histórica às formas exclusivistas do nacionalismo moderno. Um modelo de pluralidade, cosmopolitismo. Simultaneamente, o mesmo passado simboliza o predomínio da civilização islâmica, especialmente sunita, e o modelo de resgate deste esplendor segundo critérios sobretudo religiosos. Tratamos de uma tensão entre dois tipos distintos de nostalgia em relação ao passado otomano, que podem ser categorizadas como uma nostalgia cosmopolita (a partir da pluralidade de povos, línguas e religiões) e outra étnico-religiosa (acentuando o caráter turco-muçulmano). Sobretudo a nostalgia étnico-religiosa é aquela que mobiliza em seu sentimento uma nunca aceitação das reformas ocidentalizantes implementadas pela República. Independentemente de suas distinções, ambas as formas de nostalgia citadas

representam um conjunto de emoções positivas embutidas no passado otomano. A estas emoções nostálgicas nos referimos aqui como “otomania”, autoestima de um passado visto como glorioso e referencial para a organização da Turquia contemporânea, direta ou indiretamente.

Tanto a visão cosmopolita quanto a étnico-religiosa partem exatamente da pergunta “o que é a Turquia?”. Buscam responder a um vazio escancarado pelo fim cambaleante de um império centenário. Contudo, se percebemos a presença de continuidades, e não apenas rupturas, em larga medida isto deriva do fato de que nenhuma destas pode - em definitivo - responder à pergunta que se propõem. Mais do que isso, como duas visões tão distintas em termos de suas otomanias podem fazer parte de um mesmo projeto político, constituindo tal contrariedade e complementariedade? Essa pergunta move em larga medida o esforço analítico presente, constituindo também seu problema/incômodo central. Certamente, há larga literatura referente à alteridade. Porém, por mais que o “Outro” seja deslocado para a intimidade do ser, ainda há distinção, antagonismo, diferenciação. Ao falarmos do neo-otomanismo, lidamos com o contraditório de forma muito mais íntima. Como citado, não há diferenciação espacial ou mesmo temporal entre estas manifestações. Ambas coabitam o mesmo espaço, são propagadas pelos mesmos atores – incluindo lideranças políticas e esferas diversas da sociedade civil - e não há qualquer demarcação clara de fronteiras entre si. Por perceberem seu referencial nostálgico de forma tão distinta, são contraditórias. Ao mesmo tempo, por inflamarem e serem inflamadas pelo mesmo projeto neo-otomano, são complementares.

A escolha desse objeto de pesquisa se ancora na necessidade de compreender as ambivalências do neo-otomanismo para além de uma visão monolítica, algo ainda pouco explorado na literatura das Relações Internacionais. Ao fazer uso da relevante e harmônica dupla conceitual – emoção e identidade -, o presente estudo oportuniza um tratamento não-usual para pensarmos a Turquia contemporânea, costumeiramente visualizada através de abordagens que pensam conceitos como populismo, nacionalismo e autoritarismo. Ao mesmo tempo, esperamos também contribuir para a própria literatura que pensa o papel das emoções e da identidade na política internacional, especialmente dentro das abordagens deleuzianas nas RI. O caso turco envolve complexidades fascinantes para esta literatura, apresentando um projeto identitário que simultaneamente suscita aparentes contradições. O discurso neo-otomano não apenas molda a visão que atores políticos e sociais turcos tem de si, mas também influencia suas relações com ex-

territórios otomanos. O neo-otomanismo cosmopolita, por exemplo, pode se manifestar na tentativa de reaproximação com antigas províncias otomanas por meio da diplomacia cultural e econômica, enquanto o étnico-religioso pode justificar políticas mais assertivas e identitárias, como intervenções militares na Síria e o tratamento interno conferido aos curdos<sup>1</sup>. Além disso, a abordagem deleuziana permite questionar a rigidez das fronteiras conceituais dentro das RI, ao enfatizar processos de desterritorialização e reterritorialização na política global.

Esses dois fluxos nostálgicos — cosmopolita e étnico-religioso, por vezes metaforizado nesta pesquisa como pontes e minaretes — não se organizam de modo excludente. Pelo contrário, coexistem e frequentemente se reforçam, compondo um rizoma político-afetivo no qual imagens de tolerância imperial, orgulho religioso, ressentimento histórico e ambições geopolíticas se entrelaçam. Cada discurso presidencial, cada cerimônia simbólica, cada produção audiovisual ou intervenção urbana atua como um dispositivo de atualização desse passado virtual, produzindo novas intensidades afetivas: saudade, orgulho, êxtase, mas também melancolia e ressentimento. Nesse sentido, a nostalgia mobilizada pelo neo-otomanismo não deve ser compreendida apenas como regressão ou fuga do presente. Ao abordar o neo-otomanismo como processo de reconfiguração afetiva e identitária, esta pesquisa afasta-se de interpretações que o tratam exclusivamente como estratégia de política externa ou como ideologia estatal coerente. Em vez disso, propõe compreendê-lo como um movimento dinâmico de produção de sentido, no qual passado, presente e futuro se entrelaçam por meio de operações contínuas de desterritorialização e reterritorialização da memória. A disputa pelo passado, longe de ser um epifenômeno discursivo, constitui o próprio terreno no qual se contestam os contornos do político na Turquia contemporânea.

## **1.2. A aparente contradição como problema de pesquisa.**

Significativa parcela da literatura acadêmica referente à Turquia contemporânea ou, mais especificamente, ao neo-otomanismo em curso avulta conceitos como populismo, autoritarismo e nacionalismo, geralmente associando-os à figura de Recep

---

<sup>1</sup> Não há, entre as duas manifestações de neo-otomanismo, qualquer maniqueísmo ou binariedade. A mesma reaproximação com antigas províncias otomanas, resultante da vertente cosmopolita, foi por vezes interpretada como um retorno da potência colonizadora. Estas linhas molares são visíveis, perceptíveis, mas continuamente agitadas por fluxos moleculares.

Tayyip Erdoğan e ao partido governista (AKP). Tais estudos partem da constatação de que, após as primeiras décadas de relativa estabilidade republicana sob uma lógica kemalista fortemente secular, a Turquia vive hoje sob uma reconfiguração identitária (mesmo que por vezes não utilizando este termo) e política. Tais leituras reforçam a mobilização do discurso de defesa dos “verdadeiros turcos” (em termos étnico-religiosos), contrapondo-se a elites laicas e grupos minoritários; da identificação de crescentes restrições à liberdade de expressão, controle da mídia e perseguição a opositores políticos, enquadrando o governo turco em um espectro autoritário; e do fortalecimento de uma retórica nacionalista (KADIOGLU, 1996; UZER, 2011; ARAT; PAMUK, 2019), amparada em símbolos históricos do período otomano, alimentando tanto a legitimidade interna de Erdoğan e seus aliados quanto suas pretensões de influência externa.

Embora fundamentais, tais abordagens compartilham um pressuposto comum: a tendência a tratar o neo-otomanismo como um objeto relativamente coeso, dotado de intencionalidade estratégica clara, estabilidade semântica e fronteiras conceituais bem definidas. Mesmo quando reconhecem ambiguidades internas, essas análises frequentemente recaem em esquemas interpretativos que privilegiam a coerência ideológica, a racionalidade instrumental e estrutural do poder ou a linearidade causal entre discurso, identidade e política. Em geral, a análise concentra-se nos efeitos institucionais (mudanças constitucionais, repressão a partidos e grupos) e às disputas de poder no campo político-partidário (ÇINAR, 2008; ÇINAR; DURAN, 2008; DURAN, 2008, HEPER, 2005; DE BELLAIGUE, 2017), além do que se traduz na política externa da Turquia (ÇAĞAPTAY, 2017; MAZIAD; SOTIRIADIS, 2020; YAVUZ, 2021; BOYDAGLIOGLU, 2008; BOZDAGLIOGLU, 2003; KOSEBALAN, 2008; ONIS, 2011; CONSTANTINIDES, 1996). No entanto, há menos atenção aos aspectos emocionais e às dinâmicas identitárias contraditórias que permeiam esse processo — exatamente a seara em que a problemática do neo-otomanismo se instala de modo mais complexo e intrigante.

A discussão conceitual acerca do neo-otomanismo, por sua vez, surgiu gradualmente na literatura sobre a Turquia contemporânea, encontrando manifestações mais sutis sobretudo a partir dos anos 1990 (afinal de contas, os fluxos de desejo em direção ao neo-otomanismo antecedem Erdoğan). Com a ascensão do AKP ao poder (2002-2003) e com as ações e discursos de Erdoğan, os apetites direcionados ao passado

otomano evidenciaram-se, tornando o neo-otomanismo conceito-chave. De modo geral, este é utilizado na descrição de uma política externa mais assertiva em relação às ex-províncias otomanas, orientadas no fortalecimento de laços comerciais, diplomáticos e culturais (DAVUTOGLU, 2008); e de um projeto identitário que evoca o passado imperial como referencial para a Turquia contemporânea (SOCHACZEWSKI, 2013; YAVUZ, 2020; BATUMAN, 2014; FISCHER ONAR, 2009; LAÇINER, 2003; ONGUR, 2015; VEZENKOV, 2009; YANIK, 2011; YAVUZ, 2003).

No entanto, como destacamos, há diferentes nuances dentro deste neo-otomanismo. Há, simultaneamente, uma perspectiva cosmopolita, que orienta sua nostalgia conforme o entendimento de um Império Otomano multicultural, multirreligioso e multiétnico, e uma nostalgia étnico-religiosa, calcada na centralidade turco-muçulmana (sunita), que rejeita as reformas ocidentalizantes da República e faz do passado otomano o símbolo de uma grandiosidade islâmica turca. A literatura tradicional sobre neo-otomanismo, porém, muitas vezes se limita a descrevê-lo como discurso legitimador do governo, relacionando-o aos aspectos de “populismo islâmico” e de “projeção de poder” na região. Poucos estudos investigam como, dentro do próprio projeto político, podem coexistir — de forma contraditória e complementar — leituras tão diversas do passado otomano. Isso sugere uma lacuna analítica: o neo-otomanismo costuma ser pensado como um fenômeno relativamente homogêneo, voltado à expansão de influência regional e à consolidação de um “nacionalismo religioso”.

A partir disso, tensionamos engajarmo-nos perante algumas lacunas presentes no entendimento do neo-otomanismo. Embora se reconheça que a nostalgia pelo Império Otomano esteja presente no discurso oficial turco, poucos trabalhos analisam em profundidade *como* essas emoções são mobilizadas e *por que* se traduzem em visões tão distintas (cosmopolita e étnico-religiosa). Este trabalho parte da premissa de que tais enquadramentos são insuficientes para apreender a complexidade do fenômeno. O neo-otomanismo não opera como ideologia totalizante, tampouco como simples instrumento da política externa turca. Ele emerge, antes, como um processo instável de reconfiguração afetiva e identitária, no qual diferentes interpretações do passado otomano coexistem, colidem e se retroalimentam. Não se trata, portanto, de perguntar *o que é* o neo-otomanismo, mas como ele funciona, quais fluxos mobiliza e quais efeitos produz no tecido político e simbólico da Turquia contemporânea.

O problema central que orienta esta pesquisa pode ser formulado nos seguintes termos: de que modo o passado otomano é reativado, disputado e reinscrito na política turca contemporânea, e como essa reativação opera simultaneamente como fonte de coesão, tensão e produção de novos sentidos identitários? Em outros termos, de que modo o neo-otomanismo abriga nostalgias simultaneamente contraditórias e complementares? Ao deslocar o foco da definição para o funcionamento, este estudo busca compreender o neo-otomanismo como um campo de forças em movimento, atravessado por múltiplas camadas históricas, afetivas e simbólicas. Em um contexto de identificações aconselhadas pelo passado imperial marginalizadas do projeto kemalista, compreendemos fluxos de desejo e memória que permaneceram rondando, exercendo fascínio, atraindo ou perturbando de forma difusa. Assim, sustentamos que o neo-otomanismo deve ser compreendido como um agenciamento, simplificado em torno de dois grandes fluxos nostálgicos que, longe de se excluírem, coexistem e se reforçam mutuamente. O primeiro fluxo mobiliza a imagem do Império Otomano como experiência histórica cosmopolita, multiétnica e multirreligiosa, frequentemente evocada como alternativa às limitações do nacionalismo moderno e como fundamento de uma diplomacia cultural voltada à mediação, à tolerância e à convivência entre diferenças. O segundo fluxo ativa o passado otomano como símbolo do predomínio da civilização islâmica sunita, enfatizando a autoridade religiosa, a continuidade moral e a vocação da Turquia para liderar o mundo muçulmano.

Apartados de explicações institucionais ou geopolíticas, ao considerar o neo-otomanismo por seus afetos e memórias, buscamos escapar aos modelos tradicionais de análise focados em noções específicas de poder ou interesse material, ao mesmo tempo em que fornecemos novos problemas, casos e elaborações para literaturas não-essencialistas e não-teleológicas. Rarefação do moderno, de um lado; exaltação do império, de outro – o desconforme tratamento articulado em relação à ancestralidade imperial na Turquia envolve considerações que em muito ultrapassam a face contemporânea de um só país. Retratamos considerável parcela do neo-otomanismo enquanto uma emoção, um sentimento. E emoções são partes intrínsecas de como a política é conduzida, percebida e avaliada. Se nossas emoções são estruturadas perante ambientes socioculturais, aspectos como a memória fazem-se centrais. E como não interpretar, nesta lógica, o projeto político de Erdoğan perante uma memória a ser revisitada?

Ao tratar do neo-otomanismo, alcançamos o âmago de algumas das mais importantes dinâmicas políticas da contemporaneidade. Erdoğan costuma ser retratado como parte da ascensão de um populismo autoritário e nacionalista no século XXI. Mesmo que o seja, Erdoğan e seu projeto representam mais que isso. A construção de uma ligação contemporânea com o passado otomano abrange profundas relações de alteridade. Ainda, o neo-otomanismo na Turquia contemporânea dialoga com a ideia de que Estados nunca estão finalizados enquanto entidades, onde tensões identitárias nunca podem ser definitivamente encerradas, uma vez que a natureza performática da identidade nunca é totalmente revelada. Estados estão, portanto, em um eterno devir. Nos referimos, assim, ao processo de construção de uma nação e uma identidade. Neste sentido, a presente pesquisa, ao pensar a Turquia, apresenta interlocuções que em muito ultrapassam Erdoğan e o Império Otomano.

A cada reatualização do passado otomano, novas intensidades afetivas são produzidas: orgulho nacional, saudade imperial, ressentimento histórico, êxtase religioso. Tais afetos não apenas acompanham a política, mas participam ativamente de sua constituição. Ao formular o neo-otomanismo nesses termos, esta pesquisa dialoga criticamente com a literatura que enfatiza a nostalgia como categoria analítica central. Conforme argumenta Boym (2001), a nostalgia não é um sentimento homogêneo, mas um campo ambíguo que pode tanto sustentar projetos autoritários quanto abrir espaços para reimaginações pluralistas do passado. No caso turco, a nostalgia otomana não se reduz a um desejo de restauração, mas opera como força produtiva, capaz de articular memória, desejo e poder em novas configurações políticas.

Os problemas apontados implicam na adoção de uma abordagem metodológica capaz de acompanhar processos em movimento, sem reduzi-los a categorias fixas. É precisamente nesse ponto que a contribuição teórica desta dissertação se torna mais evidente. Ao recorrer à filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, o trabalho propõe uma leitura do neo-otomanismo que se afasta de ontologias essencialistas da identidade e do Estado. Em vez de conceber a identidade nacional como substância fixa ou como mera construção discursiva, adota-se uma ontologia do devir, na qual identidades são entendidas como efeitos provisórios de agenciamentos múltiplos, atravessados por fluxos de desejo, memória e afeto (DELEUZE; GUATTARI, 1980; DELEUZE; GUATTARI, 1972; DELEUZE, 2011; DELEUZE, 1991; DELEUZE, 1988; DELEUZE; PARNET, 1977). Buscamos, assim, não reduzir a presente análise a uma observação empírica, mas

um engajamento ontológico: o neo-otomanismo não expressa uma identidade turca pré-existente, mas participa ativamente de sua produção contínua. Ele opera como máquina desejante que territorializa o passado, desterritorializa narrativas republicanas estabelecidas e reterritorializa sentidos históricos em novas configurações políticas. Compreendê-lo exige, assim, abandonar a busca por essências e acompanhar os movimentos, as repetições e as diferenças em produção. É nesse sentido que, na próxima seção, serão sintetizados os fundamentos teóricos e metodológicos que orientam o esforço cartográfico proposta por este estudo.

### **1.3. Justificativa teórica e metodológica.**

A escolha de uma abordagem teórica inspirada na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, bem como da cartografia esquizoanalítica como método de pesquisa, não decorre de uma adesão abstrata a um repertório conceitual específico, mas de uma exigência imposta pelo próprio objeto. O neo-otomanismo resiste a enquadramentos analíticos baseados em categorias estáveis, causalidades lineares ou identidades substancializadas. Trata-se de um fenômeno marcado pela heterogeneidade, pela simultaneidade de registros “contraditórios” e pela centralidade dos afetos na produção do político.

Grande parte da literatura sobre a Turquia contemporânea — especialmente aquela ancorada em abordagens institucionalistas, construtivistas ou ideológicas — privilegia o discurso como unidade analítica principal. Ainda que tais leituras (YAVUZ, 2020; BATUMAN, 2014; FISCHER ONAR, 2009; LAÇINER, 2003; ONGUR, 2015; VEZENKOV, 2009; YANIK, 2011; YAVUZ, 2003) tenham contribuído de maneira decisiva para a compreensão do papel da memória, da identidade e da religião na política turca, elas tendem a operar com uma concepção representacional do político, na qual símbolos, narrativas e identidades aparecem como reflexos de interesses previamente constituídos ou como construções discursivas relativamente coerentes. Nesse enquadramento, a política é frequentemente tratada como campo de disputa por significados, mas raramente como campo de produção de intensidades afetivas. Essa limitação torna-se particularmente visível quando se observa a recorrência de análises que descrevem o neo-otomanismo como “instrumentalização do passado” ou como “uso estratégico da nostalgia”. Embora tais formulações não sejam necessariamente incorretas,

elas pressupõem uma separação rígida entre razão e afeto, estratégia e emoção, Estado e desejo.

Nos engajamos com a concepção de que o desejo é produtivo e de que os afetos não apenas acompanham a política, mas participam ativamente de sua constituição. A nostalgia (e os demais afetos mobilizados em relação ao passado) otomana, nesse sentido, não é mero epifenômeno discursivo nem simples recurso retórico mobilizado por elites políticas. Ela opera como força material que reorganiza percepções do tempo, do pertencimento e da posição da Turquia no mundo. Compreender o neo-otomanismo exige, portanto, uma ontologia capaz de pensar o político para além da representação, acompanhando processos de produção de sentido em sua dimensão intensiva. É nesse ponto que a filosofia da diferença oferece um deslocamento decisivo. Deleuze rejeita uma concepção tradicional do sujeito como uma entidade fixa, autônoma e centrada. Em vez disso, propõe que o sujeito é um dobrar do exterior no interior, uma interiorização do fora (DELEUZE, 1991). Essa noção dissolve a dicotomia entre interior e exterior, e o sujeito é concebido como uma expressão da multiplicidade e da imanência. Em vez de conceber identidades nacionais como essências fixas ou como construções discursivas totalizáveis, Deleuze (1968) propõe entendê-las como efeitos provisórios de processos de diferenciação, sempre em devir. Tal perspectiva permite abandonar a pergunta “o que é a identidade turca?” em favor de uma investigação sobre como a identidade é continuamente produzida, desfeita e recomposta por meio de agenciamentos históricos, políticos e afetivos. Evidencia também um Estado atravessado por fluxos rizomáticos, capturando afetos sem monopolizar sua produção

A incorporação de emoções em análises de política internacional cresceu exponencialmente nas últimas décadas (ZEHFUSS, 2001; CAMPBELL, 1998; EPSTEIN, 2010; HUTCHISON; BLEIKER, 2014; WOJCZEWSKI, 2020), contrapondo-se à vertente mais racionalista da disciplina. Trabalhos inspirados na “virada emocional” das Ciências Sociais defendem que conceitos como orgulho, humilhação, nostalgia e medo não são meros epifenômenos, mas elementos centrais na construção de políticas internas e externas. Nos estudos sobre a Turquia e temas correlatos, parte dos autores que se dedicam às emoções no campo internacional concentra-se em casos específicos, como o trauma histórico com relação ao genocídio armênio (ZE’EVI; MORRIS, 2019); o tratamento conferido a grupos internos como os curdos (SOCHACZEWSKI; DIAS 2021); o sentimento de insegurança nacional decorrente do colapso do Império e das

guerras subsequentes, em um panorama por vezes associado às relações entre Turquia e a União Europeia (BILGIN, 2004; BILGIN, 2005; BILGIN, 2007; BILGIN 2009; BLOCKMANS, 2010; BUZAN; DIEZ, 1999; POLAT, 2010; SANDRIN, 2013; SANDRIN, 2020; SEUFERT, 2012; TUNANDER, 1995); a nostalgia que circunda o espaço público pós-otomano (PAMUK, 2019). Outros voltam a atenção às narrativas sobre a “antiga glória” otomana e nas suas consequências para o soft power turco na região (ALTINAY, 2004; ALTUNISIK, 2008; ALTUNISIK, 2009; ARAS; POLAT, 2008). Todavia, ainda há espaço para explorações que combinem de modo profundo as dinâmicas contraditórias entre diferentes nostalgias, o constante tensionamento subjetivo que orienta práticas políticas e o arcabouço teórico de autores não-convencionais nas Relações Internacionais

Particularmente, as inquietações deleuzianas sobre fluxo, processo e multiplicidade (DELEUZE; GUATTARI, 1980) dialogam intensamente com a fluidez identitária observada na Turquia. Curiosamente, uma leitura deleuziana do problema constituído pelo neo-otomanismo não foi apresentada, especialmente nos termos propostos. E embora a aplicação dos escritos de Deleuze/Guattari tenha ampliado seu alcance nas Ciências Sociais e, em particular, nas Relações Internacionais, ainda se concentra em um segmento relativamente restrito. A própria multiplicidade que caracteriza a filosofia deleuziana se representa na ampla gama de análises nas RI, tangenciando temas de ordem econômica/financeira (BAILEY, 2010; VLCEK, 2010), discutindo conceitos centrais para o campo, como soberania (REID, 2010; GAMMON, 2010), buscando interseções entre a filosofia e a ciência política (KINDERVATER, 2010) e propondo leituras às teorias do campo, como o realismo (MOLLOY, 2010). Ainda, conceitos como rizoma, que rejeitam estruturas lineares e hierárquicas, têm sido mobilizados para analisar dinâmicas transnacionais, redes de atores não estatais e processos culturais que escapam à lógica de blocos e fronteiras fixas (NOGUEIRA; HUYSMANS, 2020; THORNTON, 2020; LENCO, 2012; LUNDBORG; VAUGHAN-WILLIAMS, 2011).

Ao adotar essa perspectiva, esta pesquisa se alinha a uma tradição crítica que busca repensar o internacional não como espaço estruturado por entidades soberanas estáveis, mas como campo relacional de forças, afetos e fluxos. O neo-otomanismo, longe de ser apenas uma orientação de política externa, emerge como agenciamento que atravessa simultaneamente o doméstico e o internacional, o simbólico e o material, o religioso e o secular. Captar essa transversalidade requer um método que não se limite à análise de discursos oficiais ou documentos estatais, mas que acompanhe a circulação de

imagens, símbolos, performances e afetos. Encontramos valioso alicerce metodológico na cartografia esquizoanalítica, procedimento inspirado nas lições de Deleuze e Guattari e desenvolvido por ampla literatura (PASSOS et al, 2016; 2020; ROLNIK, 2016; 2018; FILHO; TETI, 2013; ACSELRAD, 2008; 2010; DELEUZE; PARNET, 1977; PETRESCU, 2007; DELIGNY, 2015; PELBART, 2013; MARLON, 2015; DELEUZE, 2011; BIEHL; LOCKE, 2010; GUATTARI, 1988; 2012; ROMAGNOLI, 2009). Distintamente de uma análise discursiva tradicional — que segmenta falas, textos ou práticas em categorias, variando em graus de rigidez ou flexibilidade —, a cartografia esquizoanalítica propõe acompanhar os fluxos de força, os afetos e as multiplicidades que atravessam agenciamentos políticos, culturais e simbólicos.

Aplicada ao estudo do neo-otomanismo, a cartografia esquizoanalítica permite observar como o passado otomano é continuamente reterritorializado em práticas diversas — de cerimônias estatais a produções audiovisuais, de intervenções arquitetônicas a pronunciamentos presidenciais — e como essas práticas produzem efeitos afetivos que retroagem sobre o campo político. Ao invés de buscar coerência ideológica, o método cartográfico privilegia a identificação de tensões produtivas, contradições e sobreposições entre os diferentes fluxos nostálgicos em jogo. Assim, a justificativa teórica e metodológica deste trabalho repousa sobre uma aposta central: a de que apenas uma abordagem sensível à multiplicidade, ao devir e aos afetos é capaz de apreender o neo-otomanismo em sua complexidade. Longe de oferecer uma explicação totalizante, a proposta é construir uma leitura que acompanhe os movimentos do objeto, reconhecendo seus riscos, suas potências e suas ambiguidades.

#### **1.4. Abordagem teórica e método.**

Esta pesquisa se ancora em uma abordagem teórico-metodológica inspirada na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, articulada à cartografia esquizoanalítica como modo de investigação. Tal escolha não responde a uma preferência meramente teórica, mas à necessidade de acompanhar um objeto que se apresenta como processual, instável e atravessado por múltiplas camadas de sentido. O neo-otomanismo, conforme argumentado, não se deixa apreender como ideologia acabada, tampouco como política pública coerente ou doutrina de Estado. Ele se manifesta como conjunto de agenciamentos que operam simultaneamente no plano simbólico, afetivo, institucional e

espacial. No plano teórico, a pesquisa mobiliza alguns conceitos centrais da filosofia deleuziana — em especial rizoma, devir, Corpo sem Órgãos, territorialização/desterritorialização e a distinção entre virtual e atual (DELEUZE; GUATTARI, 1980; DELEUZE; GUATTARI, 1972; DELEUZE, 2011; DELEUZE, 1991; DELEUZE, 1988; DELEUZE; PARNET, 1977) — não como categorias explicativas abstratas, mas como operadores analíticos. Esses conceitos permitem deslocar a análise do nível da representação para o da produção: produção de afetos, de identidades, de temporalidades e de formas de pertencimento. Em vez de perguntar pelo significado último dos símbolos otomanos na política turca, a investigação acompanha o que eles fazem, isto é, quais conexões produzem, que intensidades mobilizam e como reorganizam o campo político.

O devir oferece uma chave fundamental para compreender a relação entre passado e presente na política turca contemporânea. O passado otomano não retorna como identidade fixa, mas como campo virtual de possibilidades que se atualizam de maneiras distintas em meio a condições históricas e afetivas. O neo-otomanismo, nesse sentido, não expressa um “ser otomano”, mas um devir-otomano: um movimento que atravessa identidades republicanas, religiosas e nacionais, sem jamais se estabilizar plenamente. Tal leitura permite compreender por que imagens aparentemente contraditórias do Império — cosmopolitas e autoritárias, pluralistas e hierárquicas — coexistem e se reforçam. A noção de Corpo sem Órgãos (CsO) contribui para pensar o campo político como superfície de inscrição de intensidades. Em vez de conceber o Estado ou a nação como organismos funcionais e totalizados, o CsO permite abordá-los como campos nos quais circulam afetos, desejos e investimentos inconscientes. A política do neo-otomanismo, nesse registro, não se limita à formulação de políticas públicas ou estratégias internacionais, mas envolve a produção de estados afetivos coletivos — orgulho, nostalgia, ressentimento, êxtase — que reorganizam a percepção do tempo histórico e do lugar da Turquia no mundo.

Complementarmente, os conceitos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização oferecem uma gramática para compreender os movimentos simultâneos de estabilização e deslocamento que caracterizam o neo-otomanismo. A memória otomana é territorializada quando cristalizada em símbolos oficiais, monumentos ou narrativas históricas normativas; é desterritorializada quando rompe com os enquadramentos estabelecidos; e é reterritorializada quando reinscrita em novas

práticas políticas, religiosas ou culturais. Esses movimentos não ocorrem de forma linear, mas coexistem e se sobrepõem, produzindo um campo político marcado por tensões produtivas. A memória otomana opera como um rizoma político-afetivo, no qual múltiplas entradas, conexões e linhas de atualização coexistem simultaneamente, sem centro organizador único. Por fim, a distinção entre virtual e atual é mobilizada para pensar a temporalidade da nostalgia. O passado otomano, enquanto virtual, não corresponde a um conjunto fixo de eventos históricos, mas a um reservatório de imagens, afetos e narrativas passíveis de atualização. Cada discurso, evento simbólico ou produção cultural constitui uma atualização singular desse virtual, sem jamais esgotá-lo. Essa abordagem permite compreender a nostalgia não como simples retorno ao passado, mas como processo criativo de produção do presente a partir dele.

No plano metodológico, a pesquisa adota a cartografia esquizoanalítica como modo de investigação. Inspirada nos trabalhos de Deleuze e Guattari (DELEUZE; PARNET, 1977; DELEUZE, 2011; GUATTARI, 1988), a cartografia não visa representar um objeto estável nem testar hipóteses previamente definidas. Trata-se de um método aberto, que acompanha processos em curso, mapeando conexões, intensidades e linhas de fuga à medida que se constituem. Diferentemente de abordagens comparativas ou discursivas clássicas, a cartografia não busca totalizar o fenômeno, mas registrar seus movimentos, aceitando a incompletude e a provisoriedade como elementos constitutivos do conhecimento. Aplicada ao estudo do neo-otomanismo, a cartografia esquizoanalítica opera por meio da observação e análise de materiais diversos: pronunciamentos oficiais, atos simbólicos de grande visibilidade (como a reconversão da Ayasofya em mesquita), produções audiovisuais, intervenções arquitetônicas e práticas de política externa. Esses materiais não são tratados como “dados” no sentido positivista, mas como pontos de intensidade a partir dos quais se pode acompanhar a circulação de afetos e sentidos. O foco não recai sobre a exaustividade empírica, mas sobre a capacidade de identificar padrões de conexão e tensão entre os fluxos nostálgicos mobilizados.

Essa abordagem metodológica permite, sobretudo, escapar à tentação de classificar o neo-otomanismo como progressista ou reacionário, inclusivo ou autoritário. Em vez de juízos normativos prévios, a cartografia esquizoanalítica acompanha o que o fenômeno faz, quais possibilidades abre e quais capturas produz. Ao fazê-lo, a pesquisa se insere em um esforço mais amplo de repensar a política internacional a partir de

ontologias não essencialistas, sensíveis aos afetos, aos desejos e às multiplicidades em produção.

### **1.5. Estrutura da dissertação.**

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos, além desta Introdução e das Considerações Finais, de modo a articular um percurso analítico que parte da construção ontológico-teórica do problema, avança pela discussão do passado otomano como campo de memória e desejo, dialoga criticamente com a literatura sobre neo-otomanismo e se desdobra em uma análise cartográfica dos fluxos que atravessam a política turca contemporânea. A estrutura do trabalho reflete a opção por uma abordagem imanente, processual e não representacional, na qual teoria, método e empiria são pensados de forma articulada, sem hierarquias rígidas entre níveis explicativos. O Capítulo 1 estabelece o arcabouço ontológico, conceitual e metodológico que orienta toda a dissertação, a partir da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari. O capítulo desenvolve os conceitos centrais mobilizados ao longo do trabalho — rizoma, territorialização/desterritorialização, devir, agenciamento, Corpo sem Órgãos e a distinção entre virtual e atual — destacando suas implicações para a análise do político, da memória e do desejo. Nesse mesmo movimento, apresenta-se a cartografia esquizoanalítica como método, articulando as contribuições de Guattari, Suely Rolnik e autores do campo das Relações Internacionais que dialogam com abordagens deleuzianas. A cartografia é definida não como técnica de representação ou classificação, mas como prática de acompanhamento de processos, fluxos e intensidades, assegurando coerência entre ontologia, teoria e método desde o início da investigação.

O Capítulo 2 examina a relação entre o Império Otomano e a República da Turquia a partir de uma perspectiva histórico-política e memorial. O capítulo analisa o colapso do Império, o projeto kemalista de ruptura e modernização e os efeitos simbólicos e afetivos dessa reconfiguração temporal. Argumenta-se que a República não eliminou o passado otomano, mas o deslocou para um plano virtual, no qual a memória imperial permaneceu latente como campo de intensidades históricas, afetos ambíguos e problemas não resolvidos. Esse capítulo estabelece, assim, as condições históricas e temporais que tornam possível a reatualização diferencial do passado imperial no contexto do neo-otomanismo contemporâneo. O Capítulo 3 dedica-se ao exame crítico da literatura sobre o neo-otomanismo. Nele, são apresentadas e discutidas as principais interpretações do conceito, incluindo aquelas que o compreendem como doutrina de política externa,

ideologia identitária ou projeto político-cultural relativamente coerente. O capítulo identifica os limites dessas abordagens, sobretudo sua tendência à estabilização conceitual, à leitura representacional do passado e à organização do fenômeno em fases normativamente hierarquizadas. A partir do diálogo com a ontologia do virtual desenvolvida nos capítulos anteriores, sustenta-se a necessidade de compreender o neotomanismo como processo, operador de atualização e máquina político-afetiva, e não como objeto fixo, identidade substancial ou programa unívoco.

O Capítulo 4 constitui o núcleo analítico da dissertação. Nele, a cartografia esquizoanalítica é mobilizada para acompanhar empiricamente o funcionamento do neotomanismo por meio da análise de diferentes fluxos de desejo, memória e poder que atravessam a política turca contemporânea. A distinção cartográfica entre “pontes” e “minaretes” opera como ferramenta analítica provisória para tornar visíveis vetores cosmopolitas, regionais, nacionalistas e étnico-religiosos que se cruzam, se tensionam e se recombina no interior de um mesmo campo virtual otomano. O capítulo examina infraestruturas, políticas culturais, visualidades, performances estatais, práticas de mediação regional e dinâmicas de governabilidade interna, evidenciando que tais fluxos não se sucedem nem se substituem, mas coexistem em variações de intensidade e visibilidade. A seção final do capítulo amplia esse mapeamento ao abordar reconfigurações mais recentes (2024–2026), reforçando o argumento de que o neotomanismo opera por recombinações contínuas e não por encerramentos históricos. As Considerações Finais retomam os principais argumentos desenvolvidos ao longo da dissertação, destacando suas contribuições teóricas, metodológicas e analíticas para o campo das Relações Internacionais, especialmente no que diz respeito às análises de memória, desejo, temporalidade política e poder. Em lugar de conclusões fechadas, o trabalho se encerra reafirmando o caráter provisório e processual do objeto analisado, apontando limitações assumidas da pesquisa e sugerindo possíveis desdobramentos da abordagem cartográfica para o estudo de outros contextos políticos marcados pela reativação de passados imperiais, coloniais ou civilizacionais.

## **2. Deleuze, Guattari e a cartografia esquizoanalítica: bases ontológicas e metodológicas.**

### **2.1. Por que Deleuze? Ontologias do devir, crítica da representação e a política como produção.**

O deslocamento teórico proposto por esta dissertação parte do reconhecimento de que grande parte da literatura sobre o neo-otomanismo permanece ancorada em ontologias implícitas da representação, da identidade e da intencionalidade consciente. Mesmo quando mobiliza categorias como memória, cultura política, religião ou discurso, essa literatura tende a tratar tais elementos como mediações simbólicas de unidades previamente dadas (interesse nacional, identidade coletiva, coalizões, projetos de regime), avaliando o fenômeno ora como doutrina de política externa, ora como ideologia de legitimação, ora como repertório cultural (TAŞPINAR, 2008; FULLER, 2004; YAVUZ, 2020). Esse horizonte — ainda quando refinado — produz dois efeitos recorrentes: (i) estabiliza excessivamente o objeto por meio de tipologias e periodizações que supõem coerência interna, e (ii) reduz ambiguidades e simultaneidades a “contradições” a serem resolvidas por cálculo estratégico, oportunismo ou crise (ÇINAR, 2018; ESEN; GÜMÜŞÇÜ, 2016). Em consequência, torna-se difícil apreender o neo-otomanismo como processo em movimento, atravessado por temporalidades não lineares, investimentos afetivos e rearranjos que excedem a vontade de atores identificáveis.

A percepção de contradição é elementar. Entretanto, “(...) um campo social se define menos por seus conflitos e suas contradições do que pelas linhas de fuga que o atravessam. Um agenciamento não comporta nem infraestrutura e superestrutura, nem estrutura profunda e estrutura superficial, mas nivela todas as suas dimensões em um mesmo plano de consistência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 114). Em outros termos, “um campo não para de ser animado por toda espécie de movimentos de descodificação e de desterritorialização que afeta ‘massas’, segundo velocidades e andamentos diferentes. Não são contradições, são fugas” (Ibid., p. 268). É nesse ponto que a filosofia de Gilles Deleuze, sobretudo em coautoria com Félix Guattari, se apresenta não como repertório conceitual suplementar, mas como reorientação ontológica. Mobilizar Deleuze implica deslocar o foco do “que é” (definição do objeto) para o “como se faz” (modos de composição, condições de inteligibilidade e regimes de atualização), substituindo o primado da representação pela política como produção: de subjetividades, de

sensibilidades históricas, de visibilidades, de repartições do dizível e do indizível, e de formas de pertencimento que não preexistem à própria disputa política (DELEUZE, 1968; DELEUZE; GUATTARI, 1972; 1980). Em vez de supor identidades e interesses como fundamentos explicativos, trata-se de acompanhar os processos pelos quais tais identidades e tais interesses são fabricados, reiterados e transformados em agenciamentos heterogêneos.

Essa crítica dirige-se, em particular, ao que Deleuze denomina de regime da representação (DELEUZE, 1968; DELEUZE; GUATTARI, 1992; DELEUZE; COLEBROOK, 2002; PATTON, 2000), no qual pensar equivale fundamentalmente a reconhecer, classificar e subsumir o novo a categorias previamente estabelecidas. Nesse regime, o pensamento opera por reconhecimento, e não por criação: aquilo que aparece como diferente só pode ser compreendido na medida em que se deixa reconduzir a uma identidade subjacente. É contra essa subordinação da diferença à identidade que Deleuze formula sua crítica à tradição representacional, da identidade e da representação, desenvolvida de modo sistemático em *Diferença e repetição*. Neste, Deleuze (1968) sustenta que a tradição filosófica ocidental foi amplamente organizada em torno de um regime representacional no qual a identidade, a semelhança, a analogia e a oposição funcionam como princípios ordenadores do pensamento. A diferença, nesse quadro, é tratada como derivada: ela só pode aparecer como variação em relação a um termo idêntico previamente dado ou como desvio em relação a uma norma estável. Contra esse modelo, Deleuze propõe uma ontologia da diferença como positiva e primeira. A diferença não é aquilo que se afasta do idêntico, mas o próprio princípio produtivo do real. A repetição, por sua vez, não corresponde à reprodução do mesmo, mas à iteração diferencial de séries que nunca coincidem plenamente consigo mesmas. Repetir é produzir variação, deslocamento e desdobramento, e não reafirmar uma identidade originária. Com isso, Deleuze rompe com a associação clássica entre repetição e conservação, deslocando-a para o campo da criação.

Esse argumento está intrinsecamente ligado a uma concepção não linear do tempo. Deleuze (Ibid.) elabora uma crítica às concepções cronológicas e sucessivas da temporalidade, articulando três sínteses do tempo: a do hábito (presente vivido), a da memória (passado como coexistência) e a do eterno retorno (futuro como seleção do que difere). O passado, nessa formulação, não é aquilo que “foi” e deixou de ser, mas uma dimensão virtual que coexiste com o presente e pode ser continuamente atualizada sob

novas formas. A temporalidade deixa de ser sucessão de estados e passa a ser campo de virtualidades, no qual múltiplas camadas temporais se sobrepõem e interferem entre si. Essa ontologia temporal tem consequências decisivas: o novo não emerge por ruptura externa nem por simples recombinação de elementos dados, mas por atualização diferencial do virtual. O virtual não é o irreal nem o possível não realizado; ele é plenamente real, ainda que não atual, e só se manifesta por meio de processos de diferenciação. Nesse sentido, a história não é repositório estático de significados disponíveis, mas campo intensivo de forças temporais que continuam a operar no presente, modulando afetos, expectativas e formas de inteligibilidade (Ibid.).

Essa formulação está profundamente enraizada no diálogo de Deleuze com Bergson. Em *Bergsonismo*, Deleuze (2012) enfatiza que o passado não deve ser concebido como sequência cronológica encerrada, mas como campo virtual que se conserva em si, independentemente de sua atualização consciente. O presente não sucede o passado; ele é uma contração seletiva de camadas virtuais do passado que continuam a insistir, a pressionar e a oferecer linhas possíveis de atualização. Diferentes camadas do passado coexistem, interferem entre si e produzem efeitos no presente, mesmo sem serem tematizadas explicitamente. O passado atua menos como objeto de lembrança do que como condição de inteligibilidade, modulando afetos, expectativas, sensibilidades morais e horizontes do pensável. Atualizar o virtual não significa recuperar fielmente um conteúdo histórico, mas produzir uma diferença — uma variação — que responde às tensões do presente ao mesmo tempo em que reconfigura o próprio passado que parecia estabilizado (DELEUZE, 1968). É a partir desse enquadramento que Deleuze formula uma crítica sistemática à representação também no plano político e histórico. A representação é compreendida como um regime de pensamento que organiza o real a partir de quatro pilares fundamentais: identidade, semelhança, analogia e oposição (Ibid.). Nesse regime, o pensamento opera reconhecendo objetos já dados, reconduzindo o diverso a formas previamente conhecidas e subordinando a diferença à identidade como simples variação secundária. A história, nessa chave, tende a ser concebida como sucessão de estados relativamente estáveis — sujeitos, classes, nações, civilizações — que se expressam no tempo por meio de decisões, projetos ou interesses discerníveis.

No plano político, essa ontologia representacional produz efeitos específicos. Ela pressupõe sujeitos previamente constituídos — como o Estado, o povo, a nação ou a identidade cultural — que agiriam no cenário histórico como portadores de vontades,

estratégias ou valores. A temporalidade política aparece, assim, como palco de manifestação de entidades já formadas, enquanto os processos de constituição dessas entidades permanecem em grande medida naturalizados. Mesmo quando se reconhecem disputas simbólicas ou conflitos interpretativos, o horizonte permanece representacional: trata-se de diferentes narrativas concorrentes sobre um mesmo objeto histórico pressuposto (DELEUZE, 1968; DELEUZE, 1990). A crítica deleuziana a esse modelo não se limita a uma objeção epistemológica; ela é profundamente ontológica. Pensar por representação significa confundir o real com o reconhecível, reduzindo o pensamento à reconhecimento do já conhecido. Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze (1962) associa esse gesto àquilo que chama de “imagem dogmática do pensamento”, segundo a qual pensar seria naturalmente reconhecer a verdade, identificar objetos e julgar segundo critérios dados. Essa imagem ignora que o pensamento é, antes de tudo, atravessado por forças, afetos e choques que o forçam a pensar — e não por uma relação tranquila entre sujeito e objeto.

Quando transposta para a análise histórica, essa crítica implica abandonar a ideia de que o passado constitui um conjunto de significados estáveis passíveis de representação fiel. Em *Lógica do Sentido*, Deleuze (1969) introduz uma concepção na qual os acontecimentos não se confundem com estados de coisas ou com narrativas totalizantes: o acontecimento é incorpóreo, desloca-se na superfície do tempo e não se deixa reduzir à causalidade linear nem à intencionalidade dos sujeitos<sup>2</sup>. A história deixa de ser sequência de fatos representáveis e passa a ser campo de acontecimentos que produzem efeitos de sentido, independentemente de serem plenamente tematizados ou controlados por atores históricos conscientes. Essa crítica à representação também aparece, sob outra formulação, em *O que é a Filosofia?*, quando Deleuze e Guattari (1991) distinguem conceitos de opiniões e representações. Representar é organizar o mundo segundo imagens reconhecíveis; criar conceitos, ao contrário, é intervir no real produzindo novas maneiras de pensar e habitar os problemas. Aplicado à política, isso significa que categorias como identidade, soberania, tradição ou memória não devem ser tratadas como dados que a política expressa, mas como efeitos conceituais e práticos de processos históricos específicos. Pensar em termos de diferença e repetição, portanto,

---

<sup>2</sup> “Coroar” não é o mesmo que “pôr um objeto na cabeça de alguém”: é um efeito que se dá na superfície da linguagem, dos gestos e das instituições e que muda o estatuto do corpo coroado. Do mesmo modo, “reabrir a Hagia Sophia como mesquita” não é apenas deslocar visitantes e tapetes: é produzir um efeito incorporal que reconfigura pertencimentos, memórias, orientações afetivas.

implica deslocar a análise do plano da expressão para o plano da produção. Em vez de perguntar como sujeitos ou identidades prévias se manifestam no tempo histórico, trata-se de acompanhar os processos pelos quais esses sujeitos são continuamente produzidos, reiterados e transformados. A repetição, longe de significar retorno do mesmo, designa o mecanismo pelo qual algo só se mantém existindo ao diferir de si mesmo, ao se atualizar de maneira sempre variável em contextos históricos singulares (DELEUZE, 1968). A política deixa de ser teatro de representação e passa a ser entendida como campo de forças no qual formas relativamente estáveis emergem, se sedimentam e, ao mesmo tempo, permanecem atravessadas por instabilidades.

Essa mudança de perspectiva é decisiva para o objeto desta dissertação. Ela permite abandonar leituras que tratam o neo-otomanismo como expressão de uma identidade histórica recuperável ou de um projeto político plenamente formulado, e abrir espaço para uma análise que acompanhe os processos pelos quais referências ao passado otomano se estabilizam provisoriamente, se deslocam, entram em tensão e produzem efeitos políticos que não se deixam reduzir à intenção de atores identificáveis. O que está em jogo não é representar corretamente o passado, mas compreender como ele passa a operar no presente como força produtiva de sentido. Aplicado ao neo-otomanismo, esse ponto permite abandonar leituras que o descrevem como “retorno” ao Império ou como “invenção” do AKP, e concentrar-se nos procedimentos por meio dos quais o “otomano” se torna operador de sentido no presente — como promessa cosmopolita de convivência e mediação, e como gramática moral de autoridade, hierarquia e centralidade sunita, frequentemente em sobreposição.

A noção de devir ocupa lugar central nesse deslocamento ontológico e permite aprofundar o regime de inteligibilidade inaugurado pela crítica à representação. Embora o pensamento do devir atravesse toda a história da filosofia — desde Heráclito, para quem o ser só existe enquanto fluxo e transformação, passando por Spinoza, Nietzsche e Bergson —, a originalidade de Deleuze reside em radicalizar essa tradição ao desvincular o devir tanto da ideia de mudança entre estados previamente definidos quanto de qualquer horizonte teleológico ou dialético. Em Deleuze, não se “torna” algo que já se é potencialmente; devir não é passagem de um termo a outro, nem processo de amadurecimento ou evolução, mas movimento imanente que se dá entre termos, nas zonas de indiscernibilidade que desfazem identidades estabilizadas (DELEUZE; GUATTARI, 1980). A afirmação de que todo devir é minoritário constitui uma das teses mais radicais

de *Mil Platôs* e permite deslocar profundamente a maneira como processos políticos e identitários são pensados. Em Deleuze e Guattari (Ibid.), “minoritário” não designa uma condição demográfica, sociológica ou quantitativa, mas um regime ontológico de variação. O majoritário corresponde às formas que se apresentam como norma, medida ou padrão — o Homem, o Estado, a Nação, a Identidade — enquanto o minoritário designa os processos que escapam a essa função normativa, introduzindo desvios, assimetrias e linhas de diferenciação que não podem ser plenamente capturadas por categorias estabilizadas. É nesse sentido que não há devir-majoritário: o majoritário é sempre aquilo que se apresenta como dado, como referência fixa; o devir, ao contrário, só ocorre no deslocamento dessas referências.

Essa assimetria é central. O devir não é recíproco — não há um devir-dois-lados — nem reversível. Um devir não conduz o minoritário ao estatuto de norma, tampouco transforma a norma em sua negação. Ele opera como processo que atravessa as formas majoritárias, produzindo nelas zonas de instabilidade, fraturas internas e excessos que não se resolvem em síntese. Por isso, o devir não culmina em identidade plena, nem mesmo em identidade alternativa: ele permanece sempre processual, incompleto e aberto, sustentado pela diferença e não pela representação. Pensar o neo-otomanismo a partir do devir minoritário impede que ele seja compreendido como simples substituição de uma identidade majoritária por outra — por exemplo, do nacionalismo kemalista secular por uma identidade islâmica ou imperial igualmente totalizante. Mesmo quando o neo-otomanismo se aproxima de formas estatais, normativas ou hegemônicas, ele não se esgota nelas. O devir-otomano não coincide com o Estado turco, com a liderança política ou com uma identidade civilizacional plenamente definida; ele atravessa essas instâncias, introduzindo nelas variações, tensões e ambivalências que escapam à sua pretensão de totalização. Sua persistência não decorre de um núcleo doutrinário sólido, mas da capacidade de operar como processo minoritário que atravessa o majoritário, reconfigurando-o sem jamais coincidir plenamente com ele. Elementos cosmopolitas, pluralistas ou conciliatórios não desaparecem quando discursos mais hierárquicos, securitários ou étnico-religiosos ganham centralidade; eles permanecem como virtualidades ativas, prontas a serem reatualizadas em outras conjunturas. Nesse sentido, a noção de devir minoritário ajuda a deslocar leituras que interpretam o neo-otomanismo exclusivamente em termos de captura hegemônica ou coerência ideológica.

Em *O Anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 1972), essa lógica é articulada de modo explícito à crítica das formações sociais e políticas modernas. O devir aparece como movimento imanente aos próprios dispositivos de captura — Estado, família, identidade, moral, nação — sem jamais se confundir plenamente com eles. Diferentemente de leituras que concebem o social como estrutura relativamente fechada ou como campo de contradições a serem superadas, Deleuze e Guattari insistem que toda captura é sempre parcial e provisória. Mesmo quando os fluxos desejanos são recodificados, territorializados ou normalizados, algo excede o dispositivo: um resto, uma variação, uma tensão interna que impede o fechamento do social em totalidade coerente. Essa formulação modifica de maneira decisiva entendimentos usuais sobre identidade<sup>3</sup>. Em vez de pensá-la como fundamento ou resultado estável da política, a identidade aparece como efeito secundário e precário de processos de codificação do desejo. Ela não antecede o político, tampouco o encerra; emerge como tentativa de fixar, nomear e ordenar fluxos que permanecem, por definição, móveis e produtivos. Nesse sentido, o devir não é o oposto da identidade, mas aquilo que a atravessa continuamente, expondo sua instabilidade constitutiva. A política deixa de ser entendida como disputa entre identidades plenamente formadas e passa a ser concebida como campo de produção e contenção de diferenças. Essa ontologia também recusa a negatividade própria da contradição dialética. O devir não opera pela negação de um termo por outro, nem pela superação de opostos em uma síntese reconciliadora. Ele se define pela produção simultânea de diferenças, pela coexistência de tendências heterogêneas que não se anulam mutuamente. Em lugar da lógica “ou/ou”, Deleuze e Guattari propõem uma lógica do “e”: não identidade ou diferença, mas identidade e diferença em composição instável (Ibid.).

Aplicada ao neo-otomanismo, essa perspectiva permite compreender por que ele não se resolve nem em identidade civilizacional coesa nem em simples instrumento ideológico do Estado. Mesmo quando fortemente recodificado por projetos de poder — populistas, autoritários ou nacional-religiosos — o neo-otomanismo não se esgota nessas capturas. Ele persiste como campo de variação no qual múltiplos registros coexistem: imperial e nacional, cosmopolita e hierárquico, religioso e neoliberal. Essas dimensões não se excluem nem se sucedem linearmente; elas operam como diferenças simultâneas,

---

<sup>3</sup> Em Deleuze – entendemos – o próprio termo “identidade” é de difícil sustentação. Elementos de continuidade ou estabilidade característicos da identidade encontram certa assimetria com a lógica deleuziana. Por isso, considerações de caráter mais “processual” podem ser elucidativas, como a identificação.

atualizadas de modo desigual conforme as conjunturas políticas e os dispositivos que buscam organizá-las. Assim, o neo-otomanismo não deve ser lido como identidade contraditória no sentido dialético, mas como processo atravessado por devires que resistem à fixação. Sua força política não reside na coerência de um projeto identitário, mas justamente na capacidade de articular — e manter em tensão — fluxos heterogêneos de desejo, memória e pertencimento. É essa persistência do devir, mesmo sob condições intensas de captura, que impede que o fenômeno seja plenamente reduzido a ideologia, estratégia ou identidade estabilizada.

O que aparece, em leituras representacionais, como oposição entre um neo-otomanismo cosmopolita e um neo-otomanismo étnico-religioso pode ser compreendido, nessa chave, como coexistência de diferentes regimes de atualização de um mesmo campo histórico-afetivo, no qual pluralismo e hierarquia, abertura e captura, mediação e inimizção permanecem simultaneamente disponíveis (DELEUZE; GUATTARI, 1980; YAVUZ, 2020; ÇINAR, 2018). A força analítica do conceito de devir reside justamente em permitir que essas formas coexistam sem exigir sua resolução em um projeto coerente ou identidade estável. O devir, assim, não é categoria descritiva nem metáfora interpretativa, mas ferramenta ontológica que torna inteligível a multiplicidade política sem reduzi-la à contradição ou à incoerência. Essa reorientação ontológica tem consequências para o estatuto do Estado e para as clivagens analíticas herdadas nas Relações Internacionais. Uma parte relevante da literatura ainda localiza o neo-otomanismo e os fenômenos em curso na Turquia em compartimentos relativamente estanques — política externa, cultura, religião, regime — reforçando a separação interno/externo e estratégia/identidade (TAŞPINAR, 2008; DAVUTOĞLU, 2001; 2008; GÖLE, 2011). A perspectiva deleuziana, ao contrário, favorece uma leitura transversal: o “político” não se reduz a uma instância central (o Estado), mas se produz em arranjos que atravessam escalas, dispositivos e materialidades. Esse ponto encontra ressonância no diálogo de Deleuze com Foucault, no qual o poder é concebido como rede de relações e dispositivos, e não como propriedade de um sujeito soberano; o Estado aparece, assim, menos como origem e mais como efeito de conjunto de múltiplas engrenagens e tecnologias (DELEUZE, 1986). Em termos analíticos, isso implica tratar o neo-otomanismo como processo que circula por políticas externas, dispositivos securitários, regimes de visibilidade, produções culturais e economias morais, produzindo

simultaneamente efeitos domésticos e internacionais — sem pressupor que um desses planos seja derivado do outro.

A noção de agenciamento oferece uma das gramáticas mais diretas para o movimento que realizamos justamente porque permite articular produção de desejo, organização social e efeitos políticos sem recorrer a fundamentos transcendentais. Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (1972) introduzem a ideia de máquinas desejantes para romper com concepções representacionais do desejo: desejar não é carecer de um objeto ausente, mas produzir conexões, fluxos e cortes no real. As máquinas desejantes operam sempre em relação — conectando corpos, signos, instituições, técnicas e afetos — e é dessa operação relacional que emergem formações sociais relativamente estáveis. Em *Mil Platôs*, essa intuição é sistematizada na noção de agenciamento (*agencement*), definida como composição provisória de elementos heterogêneos — humanos e não humanos, materiais e semióticos, discursivos e afetivos — que passam a funcionar conjuntamente, produzindo efeitos específicos de sentido, poder e subjetivação (DELEUZE; GUATTARI, 1980). Todo agenciamento articula, de maneira inseparável, um agenciamento maquínico de corpos (práticas, instituições, infraestruturas, técnicas) e um agenciamento coletivo de enunciação (discursos, narrativas, regimes de visibilidade e de verdade). Não há, portanto, separação entre materialidade e significado, nem entre base e superestrutura: o político emerge da própria composição dessas dimensões.

Essa concepção desloca profundamente a análise da política. Em vez de partir de sujeitos soberanos, identidades prévias ou projetos intencionais, o foco recai sobre como certas conexões se estabilizam, quais fluxos são capturados ou intensificados e quais linhas permanecem abertas à variação. Agenciamentos não são estruturas fixas nem simples expressões de interesses; são arranjos contingentes que podem se consolidar, se transformar ou se desfazer, sempre atravessados por tensões entre captura e fuga. É nesse sentido que o neo-otomanismo pode ser abordado como agenciamento: não como doutrina coerente nem como identidade cultural unitária, mas como composição na qual símbolos imperiais, narrativas de continuidade histórica, repertórios religiosos, políticas urbanas, diplomacia cultural, dispositivos de segurança, economias morais e regimes midiáticos se conectam de modo variável. Referimo-nos a uma economia de conexões: o agenciamento seleciona, canaliza, amplifica ou inibe fluxos, definindo o que pode circular, quem pode falar, o que pode ser percebido como problema e quais respostas se tornam plausíveis — sem que isso se reduza ao plano representacional do discurso

(DELEUZE; GUATTARI, 1980; DELEUZE; GUATTARI, 1972). Trata-se do “crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que aumenta suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 15)

Essas conexões produzem efeitos concretos de pertencimento, autoridade e governabilidade, sem jamais se reduzirem à vontade de um ator isolado ou à lógica de um único campo — seja o da política externa, da religião ou da cultura. Trata-se, portanto, de pensar o neo-otomanismo como máquina político-afetiva em operação — e não como forma acabada ou totalizável.

O afastamento explícito de uma ontologia da falta é central. Esse deslocamento é particularmente decisivo para a análise da nostalgia e da memória no neo-otomanismo. Em *O Anti-Édipo*, o desejo não é concebido como carência orientada a um objeto perdido, nem como resposta compensatória a uma ausência originária; ele é, antes, produção imanente, capaz de engendrar realidades sociais, investimentos coletivos, formas de subjetivação e regimes de adesão política (DELEUZE; GUATTARI, 1972). Esse enquadramento impede que a nostalgia imperial seja lida apenas como reação regressiva, retórica manipulativa ou sintoma de déficit identitário. Ao contrário, ela pode ser compreendida como circuito produtivo de afetos — dignidade, ressentimento, promessa, reparação, pertencimento — que estrutura orientações políticas antes mesmo de sua captura por lideranças, projetos hegemônicos ou tecnologias de governo, ainda que possa ser por eles reterritorializada (TUĞAL, 2009; YAVUZ, 2020). Por fim, esse deslocamento não corresponde a um gesto instrumental de importação conceitual pontual, mas a um compromisso ontológico consistente com uma filosofia da multiplicidade.

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari (1991) afirmam que os conceitos não representam objetos previamente constituídos, nem funcionam como chaves explicativas universais; eles são criações que traçam um plano de imanência e tornam pensável um determinado campo de problemas. É nesse sentido que a leitura deleuziana mobilizada nesta dissertação exige o diálogo com múltiplas obras — de *Diferença e repetição* a *O Anti-Édipo* e *Mil platôs* — não por acumulação erudita, mas porque cada uma delas explora, sob registros distintos, uma mesma aposta ontológica: pensar o real como produção, variação e composição, e não como representação de identidades estáveis. Assim, recorrer a Deleuze não significa “aplicar” categorias prontas ao neo-otomanismo, mas construir uma gramática conceitual capaz de acompanhá-lo como multiplicidade em devir, atravessando política externa, cultura, segurança e disputas identitárias sem reduzir

suas ambivalências à incoerência nem suas recorrências à essência. Trata-se, em suma, de adotar uma ontologia na qual o político não é o espaço onde identidades se expressam, mas o processo pelo qual elas se produzem, se capturam, se reterritorializam e se transformam continuamente (DELEUZE, 1968; DELEUZE; GUATTARI, 1972; 1980).

Nas últimas décadas, a Sociologia Política Internacional consolidou-se como um dos espaços mais férteis de problematização do “internacional” para além das categorias herdadas das Relações Internacionais clássicas. Ao deslocar o foco analítico do sistema para a prática, da soberania para os dispositivos, da estrutura para os afetos e disposições, a IPS contribuiu decisivamente para desestabilizar dicotomias fundacionais como interno/externo, local/global e social/político. Esse movimento não se deu apenas no plano empírico, por meio da incorporação de novos objetos ou escalas de análise, mas implicou uma reorientação mais profunda das perguntas ontológicas e metodológicas que informam o campo, abrindo espaço para leituras atentas à contingência, à relacionalidade e à produção situada do poder (HUYSMANS; NOGUEIRA, 2016). É nesse contexto que conceitos como *assemblage*, cartografia, governamentalidade, fricção, transversalidade e mobilidade tornaram-se centrais na agenda da IPS. Autores como Bigo (2001), Walters (2012), Shapiro (2014), Tazzioli (2003), Ozguc (2021) e Haggerty & Ericson (2000), entre outros, têm mostrado como o internacional é continuamente produzido por meio de arranjos heterogêneos de práticas, tecnologias, saberes e sensibilidades, frequentemente em registros que escapam às instituições formais do Estado e às escalas tradicionais da análise. Seja na fita de Möbius entre segurança interna e externa (BIGO, 2001), nas cartografias violentas que organizam o sensível (SHAPIRO; OPONDO, 2014), nas racionalidades móveis da governamentalidade (WALTERS, 2012) ou nas ecologias materiais das fronteiras (TAZZIOLI; CANZUTTI, 2023; OZGUC, 2021), o internacional aparece menos como uma estrutura estabilizada e mais como um campo processual de práticas em variação. Em muitos desses trabalhos, a afinidade com uma ontologia da multiplicidade e do devir — frequentemente associada à filosofia de Deleuze e Guattari — é explícita, ainda que nem sempre tematizada ou problematizada como tal. Neste sentido, inserimos os movimentos ontológicos, metodológicos e analíticos desta pesquisa em sintonia com tais desenvolvimentos. As seções seguintes buscarão, assim, retomar pontualmente diálogos com estes autores.

## **2.2. Rizoma, agenciamento e multiplicidade: para além das narrativas lineares do político.**

Se a crítica à representação e à identidade fixa constitui um próspero ponto de partida do deslocamento ontológico proposto por Gilles Deleuze, é por meio dos conceitos de rizoma, agenciamento e multiplicidade que esse deslocamento adquire densidade analítica e operatividade mais explícita para a pesquisa em ciências sociais e Relações Internacionais. Esses conceitos permitem romper com modelos explicativos lineares, hierárquicos e teleológicos, substituindo-os por uma gramática capaz de apreender processos políticos marcados pela simultaneidade, pela heterogeneidade e pela instabilidade — traços centrais do neo-otomanismo enquanto fenômeno histórico-político. Rizoma, agenciamento, multiplicidade e aspectos correlatos têm sido amplamente mobilizados por autores associados à Sociologia Política Internacional (IPS) e abordagens críticas do internacional para questionar modelos explicativos lineares, hierárquicos e teleológicos, abrindo espaço para análises sensíveis à simultaneidade, à heterogeneidade e à instabilidade dos processos políticos (REID, 2011; ZEVNIK, 2016; BILGIN, 2004; 2011; BIGO; WALKER, 2007; HUYSMANS; NOGUEIRA, 2016). Ao substituir narrativas centradas em origem, coerência e intenção por uma gramática relacional e processual, esses autores contribuem para pensar o político como campo de conexões móveis, atravessado por afetos, práticas e materialidades diversas — traços que se mostram particularmente centrais para a compreensão do neo-otomanismo enquanto fenômeno histórico-político.

O conceito de rizoma, formulado de modo programático em *Mil platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 1980), opõe-se explicitamente às estruturas arbóreas de pensamento, organizadas a partir de origens, centros, filiações e hierarquias. Enquanto o modelo arbóreo pressupõe causalidade linear, profundidade genealógica, subordinação de níveis e a existência de um tronco organizador — seja ele o Estado, o sujeito, a classe ou a identidade —, o rizoma se caracteriza por conexões múltiplas, entradas diversas, rupturas possíveis e ausência de um ponto originário privilegiado. Não se trata apenas de uma metáfora organizacional alternativa, mas de uma ontologia da multiplicidade, na qual os fenômenos não derivam de uma essência nem se explicam por um princípio transcendente, emergindo, ao contrário, de redes contingentes de relações que se formam, se desfazem e se recombina continuamente. Deleuze e Guattari (Ibid.) identificam alguns princípios fundamentais do rizoma que ajudam a explicitar essa ontologia. O

primeiro é o da conexão e da heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode conectar-se a qualquer outro, independentemente de sua natureza. Linguagem, imagens, instituições, afetos, práticas cotidianas e dispositivos técnicos podem articular-se sem obedecer a uma hierarquia prévia. O segundo é o da multiplicidade, no qual o rizoma não se define por unidades ou totalidades, mas por dimensões variáveis, intensidades e velocidades. Um terceiro princípio é o da ruptura asinificante: um rizoma pode ser interrompido, cortado ou capturado, mas tende a recompor-se em outras direções, produzindo novas conexões. Nesse sentido, os autores (Ibid.) contrastam o rizoma com a lógica da traçagem (calque): enquanto o pensamento arbóreo replica modelos e origens, o rizoma opera por mapeamento aberto, experimental e sempre inacabado.

Esses princípios permitem compreender por que o rizoma não é sinônimo de dispersão caótica. Ao contrário, trata-se de uma forma específica de organização, marcada por regularidades móveis, zonas de intensidade e pontos de condensação provisórios, sem que essas estabilizações se convertam em fundamento último. Exemplos frequentemente mobilizados pelos próprios autores incluem a linguagem — entendida não como sistema fechado de significações, mas como campo de variações pragmáticas e usos múltiplos —, os movimentos artísticos e culturais, que se expandem por contágio e experimentação, ou ainda formações sociais e políticas que se estruturam por alianças transversais mais do que por filiações verticais. Em todos esses casos, o que está em jogo não é a ausência de forma, mas a recusa de uma forma única, totalizante e originária. Abordagens desenvolvidas na IPS (BIGO, 2007; BIGO; WALKER, 2007; HUYSMANS, 2006; HUYSMANS, 2014) reforçam e aprofundam esse deslocamento ontológico ao recusar explicações do político baseadas em esferas estanques, hierarquias fixas ou escalas previamente delimitadas. Nessa dimensão, categorias centrais das Relações Internacionais — como segurança, fronteira, soberania e identidade — não existem como domínios autônomos ou níveis distintos da realidade, mas como efeitos contingentes de práticas, dispositivos e relações que atravessam continuamente o interno e o externo.

Embora esses autores nem sempre mobilizem explicitamente o vocabulário de Deleuze e Guattari, suas análises muitas vezes convergem de modo substantivo com uma ontologia rizomática, ao deslocarem o foco explicativo de estruturas verticais e causalidades lineares para conexões transversais, zonas de indistinção e campos de prática nos quais o político se constitui de forma relacional. O argumento de Bigo (BIGO, 2007; BIGO; WALKER, 2007) segundo o qual a segurança emerge de um campo profissional

transnacional, onde práticas policiais, militares, administrativas e tecnológicas se interpenetram, rompe diretamente com modelos arbóreos que separam política interna e externa ou que hierarquizam níveis de análise. Esse movimento é aprofundado por Huysmans (2006; 2014), especialmente ao tratar a segurança não como resposta a ameaças objetivas, mas como produção cotidiana de sensibilidades, medos e pertencimentos. A segurança é entendida em sua constituição por meio de arranjos dispersos, afetivos e materiais, conectando decisões estatais, rotinas administrativas, narrativas midiáticas e experiências ordinárias do social. Aparece, assim, como efeito de composições múltiplas, e não como atributo de um centro soberano. É nesse ponto que as contribuições de Nogueira (NOGUEIRA; YAMATO, 2015; NOGUEIRA, 2016) tornam-se particularmente relevantes. Ao problematizar a persistência de ontologias totalizantes nas Relações Internacionais e ao defender uma IPS atenta às práticas, às circulações e às transversalidades, Nogueira insiste que o “internacional” não deve ser tratado como nível ou esfera distinta, mas como efeito relacional produzido na interseção de múltiplos campos de prática. Sua crítica à separação rígida entre escalas — doméstico, internacional, global — converge diretamente com a recusa rizomática de hierarquias prévias e com a ênfase em campos de relação móveis, nos quais poder, identidade e governança se coproduzem.

Contribuições mais recentes no interior da IPS tornam essa convergência ainda mais explícita. Trabalhos sobre fronteiras como *meshworks* ou processos — mais amplamente (VAUGHAN-WILLIAMS, 2015; ÖZGÜÇ, 2021), *assemblages* de vigilância (HAGGERTY; ERICSON, 2000), segurança molecular e resiliência (LUNDBORG; VAUGHAN-WILLIAMS, 2015) e mobilidades governadas (TAZZIOLI; CANZUTTI, 2023) operam com concepções do político marcadas pela não linearidade, pela multiplicidade de entradas e pela ausência de um centro soberano unificador. Nesses estudos, o político emerge como efeito de agenciamentos heterogêneos, nos quais normas, tecnologias, corpos, afetos e espacialidades se conectam de modo contingente e reversível. Nesse sentido, a IPS pode ser lida não apenas como campo empírico inovador, mas como espaço teórico que antecipa e operacionaliza intuições centrais do pensamento rizomático. Ao substituir modelos hierárquicos por análises baseadas em circulação, transversalidade e coprodução, essas abordagens tornam possível pensar fenômenos políticos complexos — como segurança, fronteira e identidade — sem recorrer a narrativas fundacionais ou a totalidades estabilizadas. Trata-se, portanto, de um terreno

particularmente fértil para articular a filosofia de Deleuze e Guattari a análises concretas do político contemporâneo, inclusive no que diz respeito a processos nos quais memória, afeto e poder se entrelaçam de maneira não linear.

O neo-otomanismo – nessa chave - não se desenvolve como projeto coerente que parte de uma doutrina formulada por elites estatais e se difunde de maneira homogênea para a sociedade. Ele emerge, antes, como multiplicidade de práticas, discursos, imagens, afetos e dispositivos que se conectam de forma não hierárquica. Discursos presidenciais, produções audiovisuais sobre o passado imperial, políticas de patrimonialização, intervenções urbanas, práticas religiosas, diplomacia cultural e dispositivos de securitização não constituem níveis subordinados de um mesmo plano estratégico, mas linhas distintas que se cruzam, se reforçam ou entram em tensão dentro de um mesmo campo rizomático. Essa abordagem permite compreender por que o neo-otomanismo apresenta simultaneamente feições cosmopolitas e civilizacionais, pluralistas e hierárquicas, conciliatórias e inimicizantes, sem que essas dimensões se anulem mutuamente. Em um rizoma, a coexistência de linhas divergentes não constitui incoerência a ser resolvida, mas modo de funcionamento da multiplicidade. Tentativas de classificar o neo-otomanismo em “tipos” ideais — pluralista, islamista, conservador ou autoritário — tendem, assim, a obscurecer a simultaneidade empírica dessas linhas e a dinâmica pela qual elas se reconfiguram em diferentes conjunturas. “Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (1995, p. 16). Não há identidade essencial nos pontos; há apenas linhas — linhas que se conectam, que se entrelaçam, que se bifurcam ou se interrompem. Linhas que produzem mapas e não árvores genealógicas.

Em termos analíticos, isso implica deslocar a causalidade da pergunta “quem decidiu?” para “que composição tornou isso possível e eficaz?”. Como citado, agenciamentos operam simultaneamente em dois eixos: maquínico/material (corpos, arquiteturas, tecnologias, infraestruturas, objetos, rotinas) e coletivo de enunciação (vocabulários, narrativas, imagens, performances, regimes de visibilidade e dizibilidade) (DELEUZE; GUATTARI, 1980). A política, nesse registro, não é apenas disputa de significados, mas produção de arranjos que fazem certos significados se difundirem, isto é, que lhes conferem aderência prática e potência afetiva. É por isso que o agenciamento permite superar tanto leituras estritamente voluntaristas (que atribuem eficácia à decisão

de líderes) quanto leituras estritamente estruturalistas (que atribuem eficácia a constrangimentos sistêmicos), descrevendo, em vez disso, como elementos heterogêneos se acoplam e passam a funcionar juntos. O que importa não é representar um objeto supostamente dado, mas acompanhar o plano problemático no qual algo se torna pensável, enunciável e praticável (DELEUZE; GUATTARI, 1991).

Zevnik (2016) destaca que o conceito de agenciamento permite repensar a causalidade política para além da lógica instrumental e da centralidade da decisão soberana. Inspirada diretamente em Deleuze e Guattari, sua abordagem enfatiza que o político não é resultado da execução de intenções previamente formadas, mas emerge de processos nos quais desejo, discurso, poder, afetos e materialidades se coproduzem de maneira imanente. A causalidade, nesse registro, deixa de operar como encadeamento linear entre causa e efeito e passa a ser concebida como efeito emergente de composições contingentes, nas quais múltiplas forças se encontram e se reforçam mutuamente. Isso torna insuficiente qualquer explicação que busque reduzir os efeitos políticos observados à racionalidade estratégica de atores estatais ou à vontade consciente de lideranças, deslocando o foco analítico para os modos pelos quais certas configurações se tornam operatórias e ganham consistência histórica. Kindervater (2010) desenvolve um argumento convergente ao sustentar que a mobilização de Deleuze nas Relações Internacionais não visa substituir explicações empíricas por abstrações filosóficas, mas desestabilizar pressupostos ontológicos que estruturam o próprio campo explicativo. Ao enfatizar o conceito de agenciamento, Kindervater (Ibid.) propõe um deslocamento da busca por causas últimas — interesses, identidades ou estruturas — para a descrição dos modos de composição do político, nos quais domínios tradicionalmente separados interferem uns nos outros.

A noção de multiplicidade sintetiza e radicaliza esse conjunto de deslocamentos ontológicos. Deleuze (1968) define multiplicidades não como conjuntos compostos por unidades discretas ou identidades somáveis, mas como campos intensivos de variação contínua, nos quais a diferença é primeira e constitutiva, e não efeito derivado de um modelo ou de uma identidade originária. Uma multiplicidade não se define pelo número de seus elementos nem por uma forma estável, mas pelas relações diferenciais que a atravessam, pelas intensidades que a modulam e pelos limiares que permitem sua transformação. Essa concepção rompe com ontologias substancialistas e com modelos explicativos que buscam reduzir o político a identidades coerentes, projetos unitários ou

causalidades lineares. Enquanto o rizoma descreve a forma das conexões, a multiplicidade descreve o estatuto ontológico do que se conecta. Um mesmo rizoma pode atualizar multiplicidades distintas; uma mesma multiplicidade pode se atualizar por conexões divergentes. Compreendido nesses termos, reenfatizamos a impossibilidade de categorização do neo-otomanismo como identidade fixa, ideologia consolidada ou programa político unívoco. Ele se manifesta como multiplicidade histórica e política, composta por processos heterogêneos — discursivos, afetivos, institucionais, estéticos e securitários — cujas articulações variam conforme conjunturas específicas. Suas fronteiras são móveis, suas intensidades desiguais e seus sentidos permanentemente disputados.

### **2.3. Territorialização, desterritorialização e reterritorialização: memória, afeto e disputa do espaço político.**

Territorialização, desterritorialização e reterritorialização complementam o quadro conceitual desenvolvido, constituindo ferramentas decisivas para compreender como agenciamentos se estabilizam provisoriamente, produzem efeitos de pertencimento e, ao mesmo tempo, permanecem atravessados por forças de deslocamento e recomposição. Diferentemente de abordagens que tratam o território como espaço físico delimitado ou como unidade político-administrativa prévia, Deleuze e Guattari (1980) concebem o território como efeito de processos afetivos, simbólicos e materiais que produzem regimes de familiaridade, orientação e sentido. Essa ênfase na estabilização provisória é decisiva – como veremos – para compreender por que certos processos políticos e simbólicos adquirem, em determinados momentos, a aparência de coerência, solidez ou inevitabilidade. Territorializações produzem efeitos de fixação: fazem com que arranjos contingentes pareçam naturais, continuidades históricas aparentem necessidade e composições instáveis sejam vividas como ordem. Esses efeitos não decorrem de uma essência do território ou de uma identidade subjacente, mas do sucesso momentâneo de determinados agenciamentos em produzir consistência afetiva, repetição e reconhecimento (Ibid.). A sensação de cristalização — de que “algo se consolidou” — é, portanto, um efeito imanente do próprio processo territorial, e não sinal de sua conclusão definitiva. É justamente essa capacidade de gerar estabilidade sem fechamento que torna os conceitos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização particularmente

fecundos para pensar fenômenos políticos marcados por ambiguidades persistentes e recomposições recorrentes.

Territorializar não equivale a ocupar ou controlar um espaço, mas a produzir um campo de consistência, no qual signos, práticas, ritmos e afetos passam a se reforçar mutuamente. O território é inseparável do conceito de ritornelo: repetições, marcas e cadências que estabilizam uma experiência e tornam um espaço habitável, reconhecível e investido de valor. O território é, assim, menos um dado geográfico do que uma realização sensível e temporal — um arranjo no qual corpos, imagens, narrativas e expectativas se alinham provisoriamente (Ibid.). Essa concepção é particularmente fecunda para analisar fenômenos políticos que operam no plano da memória e do afeto. O passado não se torna território simplesmente quando é narrado ou representado, mas quando passa a organizar disposições afetivas, formas de orientação coletiva e expectativas sobre o futuro. O território é, nesse sentido, uma forma de sentir-se no tempo, tanto quanto no espaço. A memória atua como operador territorial precisamente quando estabiliza certas relações entre passado, presente e futuro, tornando algumas continuidades inteligíveis e outras impensáveis.

A desterritorialização designa o movimento pelo qual esses regimes de consistência são atravessados, deslocados ou enfraquecidos por forças que escapam à ordem estabilizada. Importa sublinhar que desterritorialização não equivale a ruptura total ou dissolução absoluta. Em Deleuze e Guattari (Ibid.), trata-se de um processo relacional e imanente: linhas de fuga emergem do interior dos próprios territórios, abrindo-os a novas conexões, variações e redistribuições de sentido. Nenhum território é fechado; todo território carrega em si a possibilidade de sua própria desterritorialização. O social e o político são pensados como compostos por diferentes tipos de linhas que coexistem e se entrecruzam. Há, em primeiro lugar, linhas segmentares duras, ou molares, que organizam a vida social em grandes blocos relativamente estáveis — instituições, identidades majoritárias, fronteiras formais, hierarquias jurídicas e narrativas históricas dominantes. Essas linhas tendem a produzir efeitos de ordenamento, reconhecimento e previsibilidade, sendo centrais para processos de territorialização. Ao mesmo tempo, existem linhas segmentares flexíveis, ou moleculares, que atravessam esses mesmos arranjos, operando em escalas micropolíticas: deslocamentos de afetos, variações de práticas, mudanças de sensibilidade, reconfigurações parciais de sentido que não rompem frontalmente com o território, mas o modulam por dentro (Ibid.).

É nesse entrelaçamento que se situam as linhas de fuga, frequentemente mal interpretadas como vetores de escape absoluto ou resistência pura. Em Deleuze e Guattari (1980; MASSUMI, 2002), a linha de fuga não é exterior ao território nem sinônimo de emancipação garantida; ela é a linha pela qual um agenciamento se transforma, se desorganiza ou se reconfigura, podendo tanto abrir possibilidades criativas quanto conduzir a novas capturas, endurecimentos ou formas de violência. A linha de fuga é ambígua: ela desterritorializa, mas pode rapidamente ser reterritorializada em novos regimes de poder. Essa concepção impede uma leitura moralizada da desterritorialização. Não há garantia de que uma linha de fuga conduza a maior pluralismo, abertura ou liberdade; tampouco as linhas molares devem ser entendidas apenas como repressivas ou reacionárias. O político emerge precisamente da tensão instável entre essas linhas — da forma como segmentações duras, variações moleculares e linhas de fuga se combinam, se reforçam ou se neutralizam em contextos específicos. Como observa Massumi (2002), a política do afeto opera nesse intervalo, onde pequenas variações podem produzir mudanças qualitativas nos modos de pertencimento, adesão e identificação.

Pensar a desterritorialização nesses termos permite compreender por que processos políticos raramente seguem trajetórias lineares de ruptura ou continuidade. Transformações significativas frequentemente se dão não pela substituição de um território por outro, mas pela proliferação de linhas moleculares que, ao se intensificarem ou se conectarem a linhas de fuga, reconfiguram o campo de possibilidades do próprio território. A desterritorialização, assim, não se opõe à territorialização; ela a acompanha, a pressiona e a transforma desde dentro, produzindo um espaço político marcado por instabilidade constitutiva e recomposição permanente. Nesse registro, projetos políticos de grande escala podem ser compreendidos não como movimentos unívocos de desterritorialização, mas como operações complexas de reconfiguração territorial, nas quais desterritorializações e reterritorializações operam de forma simultânea e assimétrica. Processos de reforma, secularização, nacionalização ou modernização não apenas reorganizam instituições; eles desarticulam certos ritmos, afetos e repertórios históricos ao mesmo tempo em que instauram outros, frequentemente mais rígidos e normativos. Ao intervir sobre símbolos, calendários, linguagens, pedagogias e regimes de visibilidade, esses projetos deslocam modos de habitar o passado no presente, mas o fazem produzindo novas formas de familiaridade, novos quadros de inteligibilidade

histórica e novos territórios afetivos, em vez de simplesmente dissolvê-los (DELEUZE; GUATTARI, 1980).

A reterritorialização não deve ser entendida como simples restauração de um território anterior, nem como retorno regressivo a uma forma histórica perdida. Trata-se, antes, da produção de novos regimes de consistência, nos quais elementos previamente desterritorializados são reinscritos em arranjos distintos, sob outras condições históricas, materiais e afetivas. Reterritorializar é recompor, selecionar, intensificar e redistribuir afetos, signos e práticas em novos agenciamentos, frequentemente combinando continuidade e ruptura de modo assimétrico. Nesse processo, o passado não retorna como totalidade recuperável ou modelo normativo fechado, mas como campo virtual de potências, disponível a múltiplas atualizações. Cada reterritorialização implica, assim, uma escolha diferencial: certos traços são amplificados, outros silenciados; certos afetos são reativados, outros neutralizados (Ibid.).

O passado não permanece “atrás” do presente como origem fixa, nem retorna como modelo a ser reproduzido, mas insiste como campo de potências diferenciais que podem ser atualizadas de maneiras diversas, concorrentes e até conflitivas (DELEUZE, 1968). Cada atualização do passado implica, assim, uma operação produtiva, na qual certos afetos, imagens e narrativas são intensificados enquanto outros permanecem latentes ou são ativamente silenciados. Nesse sentido, a questão analítica não é determinar se há “continuidade” ou “ruptura” em relação ao passado, categorias que pressupõem uma temporalidade linear e representacional, mas acompanhar como determinadas atualizações se tornam dominantes em conjunturas específicas, quais regimes afetivos elas organizam e que formas de pertencimento, autoridade e expectativa de futuro tornam politicamente habitáveis. O passado não explica o presente por causalidade retrospectiva; ele intervém no presente como virtual em disputa, modulando sensibilidades, orientando desejos e delimitando horizontes do possível. Pensar nesses termos permite deslocar a análise da memória do registro da fidelidade histórica para o da eficácia político-afetiva, sem reduzir essa eficácia à manipulação consciente ou à simples instrumentalização simbólica.

Essa literatura é particularmente fecunda para pensar processos de reterritorialização simbólica e afetiva, nos quais a memória histórica atua como operador espacial e sensível. A produção de monumentos, a reorganização de paisagens urbanas, a museificação seletiva do passado, a circulação massiva de imagens históricas em mídias

audiovisuais e a ritualização de eventos fundacionais não operam apenas no plano representacional. Elas funcionam como dispositivos de territorialização do tempo, capazes de tornar certos regimes históricos afetivamente habitáveis, enquanto outros permanecem opacos, silenciados ou inabitáveis. Nesse registro, memória e espaço deixam de ser domínios separados: a memória passa a organizar modos de circulação, reconhecimento e orientação coletiva no presente, produzindo efeitos espaciais concretos (CONNERTON, 1989; ÇINAR, 2018). Esses processos não produzem consenso homogêneo nem encerram o campo político. Como mostram abordagens que articulam afeto, visualidade e política cotidiana, o sensível é sempre um campo de disputa, no qual estabilizações provisórias coexistem com ruídos, excessos e variações que escapam à captura normativa (MASSUMI, 2002; CLOUGH; HALLEY, 2007; GREGG; SEIGWORTH, 2010). O território afetivo nunca é total: ele é constantemente tensionado por aquilo que não se deixa plenamente territorializar.

#### **2.4. Corpo sem Órgãos e desejo como produção: o neo-otomanismo como máquina político-afetiva.**

A noção de Corpo sem Órgãos (CsO) constitui uma das formulações mais radicais de uma ontologia da multiplicidade. Longe de designar um corpo literal desprovido de organização, o CsO refere-se a um plano de consistência ou de imanência no qual fluxos, intensidades e forças circulam antes — e para além — de sua captura por formas estáveis, funções determinadas ou identidades reconhecíveis. Trata-se de um campo intensivo no qual o social, o político e o afetivo ainda não se encontram plenamente estratificados, isto é, ainda não foram organizados segundo regimes fixos de hierarquia, significação ou finalidade. O CsO não é exterior às formações sociais e políticas, nem um estado originário a ser recuperado; ele coexiste permanentemente com os processos de organização, funcionando como o plano sobre o qual estratos, instituições e narrativas se erguem e contra o qual também se tensionam, em um regime de imanência no qual nada é garantido por instâncias transcendentais (DELEUZE; GUATTARI, 1972; 1980) (DELEUZE; GUATTARI, 1972; 1980). Pensar politicamente a partir do CsO implica, assim, deslocar o foco analítico das formas constituídas para as condições intensivas que tornam possível sua emergência, sua estabilização provisória e, igualmente, sua transformação ou colapso.

Em contraste explícito com a tradição psicanalítica, Deleuze e Guattari (1972) constroem sua concepção de desejo a partir de uma crítica sistemática à ontologia da falta. Em Lacan (1998; 2008), o desejo é inseparável de uma perda estrutural: ele emerge da entrada do sujeito no campo do Outro simbólico e se organiza em torno de um objeto primordial irrecuperável, cuja ausência sustenta o movimento desejante. O desejo não visa a satisfação plena, mas se constitui precisamente pela impossibilidade de sua realização definitiva, operando como deslocamento contínuo ao longo da cadeia significante. O *objeto a* — causa do desejo — não é aquilo que satisfaz, mas aquilo que mantém o desejo em circulação, reiterando sua incompletude constitutiva (LACAN, 2008). É contra essa concepção que *O Anti-Édipo* se insurge de maneira frontal. Para Deleuze e Guattari (1972), conceber o desejo como falta implica submeter a produção social e política a uma lógica de negatividade e carência, que tende a moralizar o desejo e a reconduzi-lo à gestão da ausência. Ao recusar essa ontologia, os autores (Ibid.) afirmam o desejo como produção imanente: ele não busca um objeto perdido, mas produz realidades, agenciamentos e formas de subjetivação no próprio movimento de sua circulação. Essa divergência não é apenas teórica, mas ontológica: onde Lacan pensa o desejo como efeito de uma impossibilidade estrutural, Deleuze e Guattari o concebem como potência afirmativa, anterior à organização simbólica e irreduzível à lógica da falta. Como insistem, o desejo produz real e o faz diretamente, sem mediação representacional ou teleologia prévia. “O desejo faz correr, flui e corta” (Ibid., p. 16).

Essa ruptura torna-se particularmente clara quando contrastada com leituras lacanianas do político, como aquelas desenvolvidas por Stavrakakis (1999) e Edkins (1999). Nesses trabalhos, o desejo é estruturado pela lógica da falta, da incompletude e do trauma constitutivo do sujeito, o que conduz à concepção do político como campo de tentativas recorrentes — e inevitavelmente instáveis — de suturar uma ausência estrutural por meio da identificação, da fantasia ou da promessa de plenitude simbólica. Ainda que essas abordagens ofereçam contribuições decisivas para pensar antagonismo, afeto e identificação, elas articulam uma ontologia negativa do desejo, na qual a falta precede a produção. Deleuze e Guattari (1972) recusam esse enquadramento: para eles, não é a falta que estrutura o desejo, mas o desejo que produz historicamente os próprios regimes de falta como efeitos de determinadas máquinas sociais, políticas e discursivas. A negatividade, nesse sentido, não é originária, mas resultado de processos de captura, bloqueio e organização dos fluxos desejantes. Nesse deslocamento, o desejo deixa de ser

concebido como atributo de um sujeito ou como resposta a uma ausência simbólica e passa a ser pensado como processo imanente de conexão, circulação e experimentação. Ele não é pré-social nem pré-político, mas tampouco se submete a uma estrutura simbólica transcendente: opera entre corpos, discursos, objetos técnicos, instituições e afetos, compondo agenciamentos sempre provisórios. Como explicitam Deleuze e Parnet (1998), o desejo não pertence a alguém, nem expressa uma interioridade; ele circula “entre”, produzindo encontros, variações e possibilidades de composição inesperadas. A implicação política desse movimento é decisiva: em vez de buscar as causas da ação política em intenções conscientes ou inconscientes, interesses racionais ou déficits simbólicos, a análise passa a acompanhar como fluxos desejanter são organizados, investidos e canalizados em formas específicas de vida, regimes de poder e imaginações do futuro.

O CsO é o campo no qual esses fluxos desejanter circulam sem se fixarem imediatamente em formas organizadas, identidades funcionais ou regimes estáveis de sentido. Ele não se opõe às organizações sociais ou políticas existentes, mas coexiste com elas em uma relação de tensão imanente. Toda forma instituída — o Estado, a identidade nacional, a religião, a narrativa histórica — opera como tentativa de estratificação do desejo, isto é, de ordenar, distribuir e canalizar intensidades segundo funções reconhecíveis e normativas. No entanto, nenhuma forma consegue esgotar o campo intensivo do qual emerge. O CsO designa precisamente esse plano de consistência que subsiste sob e entre as organizações, impedindo que o social se feche como totalidade coerente (DELEUZE, 1968; DELEUZE; GUATTARI, 1972). É a partir dessa incompletude das capturas que linhas de fuga emergem continuamente — não como exterior absoluto ou negação do instituído, mas como variações internas que abrem espaço para novas composições, redistribuições de sentido e rearranjos político-afetivos (DELEUZE; GUATTARI, 1980; DELEUZE, 1990).

Pensar o neo-otomanismo a partir dessa perspectiva implica deslocá-lo do registro da ideologia, da identidade, da estratégia deliberada ou de desejos, traumas e paixões inconscientes para o da máquina desejanter. Deleuze e Guattari (1972) definem as máquinas desejanter não como metáfora psicológica, mas como arranjos produtivos nos quais fluxos de desejo se conectam a dispositivos sociais, históricos e institucionais, produzindo realidades políticas concretas. “Tudo funciona ao mesmo tempo nas máquinas desejanter, mas nos hiatos e rupturas, nas avarias e falhas, nas intermitências e curtos-

circuitos” (Ibid., p. 61-62). Nessa chave, o passado otomano não opera apenas como repertório simbólico mobilizado instrumentalmente, nem como expressão de uma identidade coletiva pré-existente a ser “reativada” ou evento recalcado no inconsciente coletivo. Ele funciona como superfície de inscrição e circulação de desejos — de grandeza, continuidade, reconhecimento, reparação histórica e pertencimento — que atravessam transversalmente o campo político turco contemporâneo. Esses desejos não pertencem exclusivamente ao Estado, às elites governantes ou às “massas”, tampouco se deixam reduzir a uma lógica de manipulação consciente (DELEUZE; GUATTARI, 1980; MASSUMI, 2002). Eles circulam por múltiplos registros, compondo agenciamentos heterogêneos nos quais o passado imperial se torna politicamente operatório.

Essa abordagem permite enfrentar o impasse central: a aparente contradição entre um neo-otomanismo cosmopolita, pluralista e mediador, e um neo-otomanismo étnico-religioso, hierárquico e excludente. Do ponto de vista da máquina desejante, essa coexistência não constitui incoerência teórica nem dissonância a ser resolvida. Trata-se, antes, da atualização simultânea de diferentes investimentos desejantes que operam sobre o mesmo campo histórico virtual, produzindo composições distintas conforme os agenciamentos nos quais se inscrevem. O desejo não visa uma identidade unificada do passado, mas produz múltiplas figuras do Império. Também permite um reposicionamento crítico em relação à literatura que analisa o neo-otomanismo a partir da religião, da moralidade ou da identidade política, em especial a partir de Yavuz (2020). Sua análise reconhece com precisão que o neo-otomanismo opera para além da racionalidade instrumental, ao articular afetos morais, ressentimentos históricos, promessas de dignidade e expectativas de reconhecimento coletivo. O deslocamento deleuziano não contradiz esse diagnóstico; ele o empurra a um outro limiar. Ao permanecer ancorado em categorias como mobilização religiosa, cultura política e hegemonia moral, o desejo tende a aparecer como meio de articulação de projetos relativamente discerníveis. Em Deleuze e Guattari (1972; 1980), porém, o desejo não apenas sustenta projetos: ele os excede, os fratura e os reconfigura continuamente, tornando o próprio “projeto” um efeito precário de conexões e capturas sempre provisórias.

O que aparece como “coerência” neo-otomana — seja na forma de uma grande continuidade histórica, seja na forma de uma vocação civilizacional — depende de operações materiais e semióticas de seleção, hierarquização e repetição que não se

limitam a enunciados oficiais. Elas se efetuam, por exemplo, quando o passado é tornado praticável como rotina sensível: pela modulação de paisagens de visibilidade, pela pedagogia histórica disseminada em dispositivos cotidianos, pela administração de repertórios morais e pelo desenho de circuitos institucionais que ligam interior e exterior. São tentativas de dar forma e direção a um campo intensivo que, em si, permanece instável — e é precisamente por isso que fraturas, apropriações desviantes e recombinações concorrentes reaparecem como sintoma de um excedente que não se deixa totalizar (DELEUZE; GUATTARI, 1980; DELEUZE, 1990). Do ponto de vista deleuziano, não se trata de decidir se a nostalgia otomana é sincera ou manipulada, mas de compreender como determinados arranjos conseguem fazer circular, intensificar e fixar investimentos desejantes, convertendo-os em orientação afetiva e em inteligibilidade histórica compartilhada (DELEUZE; GUATTARI, 1972; DELEUZE; GUATTARI, 1980; MASSUMI, 2002).

Nesse registro, identidade e nacionalismo deixam de operar como fundamentos estáveis da ação política e passam a ser compreendidos como efeitos provisórios de investimentos desejantes organizados por máquinas sociais específicas. O neotomanismo aparece, assim, como uma dessas máquinas: não como expressão necessária de uma essência islâmica, nacional ou civilizacional, mas como dispositivo capaz de produzir sujeitos, afetos e horizontes de expectativa ao articular o passado como potência ativa. A unidade que ele parece oferecer é sempre resultado de capturas contingentes — e, por isso mesmo, exige trabalho constante de manutenção, correção e reencaixe, sob pena de se dissipar em linhas concorrentes de atualização do mesmo campo histórico. O foco desloca-se para os processos de produção do desejo que tornam certas imagens do passado operativas e politicamente eficazes, ao mesmo tempo em que mantêm abertas tensões internas e possibilidades de recomposição.

## **2.5.Virtual e atual na política internacional: eventos, discursos e imagens como atualizações do virtual otomano.**

A ontologia da imanência constitui o solo comum sobre o qual se articulam os principais deslocamentos operados por Gilles Deleuze ao longo de sua obra. Pensar em imanência significa, antes de tudo, recusar qualquer princípio transcendente — seja o sujeito, a consciência, o Estado, a identidade ou a História — como fundamento último

do real e da política. Não há, nesse enquadramento, um nível superior que venha explicar, ordenar ou governar os acontecimentos a partir de fora. Tudo o que existe, existe no mesmo plano: relações, afetos, desejos, instituições, discursos e materialidades compõem-se imanentemente, produzindo efeitos sem recorrer a essências, origens ou finalidades prévias (DELEUZE, 1968; DELEUZE; GUATTARI, 1980). A recusa da transcendência não implica a negação da ordem, da estabilidade ou da inteligibilidade, mas a redefinição radical de seus fundamentos. Deleuze e Guattari (1991) insistem que a imanência só se sustenta plenamente quando “não é imanente senão a si mesma”: sempre que se concebe a imanência como imanente a algo — a um sujeito, a uma substância, a uma razão histórica — reintroduz-se, por essa via, uma transcendência disfarçada que volta a hierarquizar e comandar a explicação. O plano de imanência não é, portanto, um domínio atribuído a um sujeito que o representaria, mas um campo impessoal de variações, velocidades e acontecimentos no qual o pensamento não reflete o mundo, mas participa ativamente de sua composição.

Nesse sentido, a imanência redefine também o estatuto do próprio pensamento. Pensar não é representar um objeto exterior nem reconhecer uma identidade prévia, mas intervir em um campo de forças já em movimento, traçando conexões, produzindo cortes e estabilizando provisoriamente relações. Como observa Colebrook (2003), a imanência deleuziana não elimina a transcendência como ilusão, mas mostra como ela é produzida internamente ao próprio plano do vivido: sujeitos, totalidades e fundamentos emergem como efeitos imanentes de processos de diferenciação que, uma vez estabilizados, passam a se apresentar como necessários. A tarefa crítica não consiste em opor imanência e transcendência como polos abstratos, mas em analisar os mecanismos pelos quais a transcendência é continuamente fabricada no interior do imanente.

Não há múltiplos níveis ontológicos hierarquizados nem um centro privilegiado a partir do qual o real se organizaria; há um único plano de ser que se expressa diferentemente, sem que qualquer expressão possa reclamar primazia ontológica. O mundo não é um todo transcendente aguardando representação, mas um campo de diferenciações imanentes no qual as próprias distinções — entre sujeito e objeto, interno e externo, material e simbólico — são produzidas historicamente (DELEUZE; GUATTARI, 1980). As implicações dessa ontologia para a análise política são profundas. Se nada governa o social “de fora”, então identidades, narrativas históricas, instituições e projetos políticos não podem ser tratados como fundamentos explicativos, mas como

efeitos reais — embora contingentes — de composições imanentes entre forças heterogêneas. A pergunta analítica desloca-se, assim, da busca por essências ou causas últimas para o acompanhamento dos processos pelos quais certas configurações ganham consistência, tornam-se reconhecíveis e passam a operar como se fossem naturais ou inevitáveis. Pensar em imanência, nesse sentido, não é dissolver o político, mas radicalizar sua análise, acompanhando a produção concreta de estabilidade, sentido e poder no interior do próprio campo da experiência (DELEUZE, 1968; DELEUZE; GUATTARI, 1991).

É nesse contexto que a distinção entre virtual e atual adquire centralidade ontológica na filosofia de Gilles Deleuze. Diferentemente do uso corrente, o virtual não designa o irreal, o imaginário ou o meramente possível. O virtual é plenamente real, ainda que não atual: ele consiste em um campo de singularidades, intensidades e problemas que estruturam o real sem se apresentarem sob a forma de estados dados, objetos constituídos ou identidades estabilizadas (DELEUZE, 1968). O virtual não é uma camada anterior ou exterior ao mundo empírico, mas uma dimensão imanente da realidade, coextensiva ao atual e constantemente implicada em sua produção. Essa concepção rompe de maneira decisiva com modelos representacionais do tempo e da causalidade. O virtual não antecede o atual como modelo a ser realizado, nem como essência a ser expressa. Ele coexiste com o atual como reserva ativa de diferenciação, como conjunto de problemas que não se resolvem definitivamente em nenhuma de suas soluções empíricas.

Como observa Patton (2000), o virtual em Deleuze deve ser compreendido como estrutura problemática do real: não aquilo que “falta” ao atual, mas aquilo que o torna possível enquanto processo criador. O real, nessa chave, não é composto apenas por estados de coisas, mas por campos de problematização que persistem para além de qualquer forma particular que assumam. A atualização, por sua vez não corresponde à realização ou representação. Atualizar não significa tornar presente algo que já estava contido no virtual de forma idêntica ou latente. Trata-se, antes, de um processo de diferenciação criadora, no qual o virtual se atualiza ao produzir uma solução singular, contingente e historicamente situada para um problema que permanece virtualmente ativo (DELEUZE, 1968). O atual não é a cópia do virtual, mas sua diferenciação. Cada atualização responde a um problema de modo específico, sem jamais esgotá-lo. O virtual persiste após a atualização, não como resíduo abstrato, mas como plano real de novas possibilidades de variação e recomposição. Essa ontologia implica uma concepção não

linear do tempo. Em *O bergsonismo*, Deleuze (1999) retoma a noção de duração para afirmar que o passado não está “atrás” do presente, mas coexiste com ele integralmente no virtual. O tempo não é sucessão de instantes, mas coexistência de durações. Cada presente atualiza seletivamente esse campo virtual do passado, produzindo novas articulações entre memória, afeto e ação. Como sublinha Massumi (2002), essa concepção impede que a política seja pensada em termos de causa e efeito ou de continuidade linear: os acontecimentos políticos emergem como eventos de atualização intensiva, nos quais múltiplas temporalidades se cruzam e se reorganizam.

Autores que dialogam com Deleuze no campo da filosofia política e das ciências sociais exploram justamente essa dimensão. Protevi (2009; 2013) enfatiza que o virtual fornece uma ontologia adequada para pensar processos políticos que operam abaixo do limiar da decisão consciente, envolvendo disposições afetivas, hábitos corporais e padrões de sensibilidade coletiva. O virtual não é, assim, um domínio abstrato separado da prática, mas o próprio campo no qual se formam as condições de possibilidade de determinadas respostas políticas. O passado não atua como estoque de significados disponíveis à interpretação estratégica, nem como narrativa fixa a ser recuperada. Ele subsiste como virtual: como conjunto de intensidades históricas, afetos sedimentados e problemas não resolvidos que podem ser atualizados de maneiras distintas conforme os agenciamentos em jogo. Cada atualização do passado não o repete nem o representa, mas o diferencia, reorganizando suas potências e abrindo novas possibilidades de inscrição no presente. É precisamente essa ontologia que permite compreender a persistência política de certos passados sem recorrer a modelos de retorno, anacronismo ou regressão.

Essa concepção do passado como virtual oferece uma chave decisiva para compreender o estatuto específico da memória otomana na formação da República da Turquia e, posteriormente, no surgimento do neo-otomanismo. O projeto kemalista não se limitou a reorganizar instituições políticas ou a redefinir alinhamentos geopolíticos; ele operou como um vasto processo de reterritorialização temporal, no qual o Império Otomano foi deslocado para fora do campo da inteligibilidade legítima do presente nacional. O passado imperial não foi simplesmente esquecido ou superado, mas ativamente desqualificado como atraso, decadência ou desvio civilizacional, sendo substituído por uma narrativa linear de modernização orientada para o futuro e ancorada na ruptura como mito fundador. Essa operação, como veremos nos próximos capítulos, produziu efeitos profundos na economia simbólica e afetiva da República. Ao instituir a

ruptura como princípio organizador da temporalidade nacional, o kemalismo não eliminou o passado otomano; que permanece virtualizado, como conjunto de intensidades históricas reprimidas, afetos ambíguos e problemas não resolvidos. A memória otomana não desapareceu, mas permaneceu fora de lugar: sem tradução institucional plena, sem inscrição estável nos dispositivos oficiais de memória, e aberta a reatualizações futuras sob formas variadas e muitas vezes conflitivas. À luz da distinção entre virtual e atual, o que se observa é a reatualização diferencial de um campo virtual que nunca deixou de existir. O passado otomano subsistiu como reserva real de problemas históricos — pluralismo e hierarquia, convivência e dominação, glória imperial e colapso — que não seriam resolvidos pela narrativa republicana, apenas deslocados. Quando esse campo virtual volta a ser intensamente atualizado a partir dos anos 2000, ele não o faz como reprodução do Império, mas como produção de novas composições temporais, nas quais elementos imperiais são reinscritos em agenciamentos contemporâneos. O mesmo repertório histórico sustenta, simultaneamente, narrativas de pluralismo civilizacional e de centralidade sunita; discursos de mediação regional e de exceção securitária; gestos de abertura e de fechamento.

A ontologia do virtual convida a deslocar a análise para outro plano: quais problemas históricos estão sendo atualizados em determinados contextos, quais afetos são intensificados, quais linhas se tornam dominantes e quais permanecem latentes. Cada conjuntura política produz uma atualização singular do virtual otomano, sem jamais esgotá-lo. O passado não fornece respostas prontas; ele impõe problemas persistentes que exigem soluções sempre provisórias. A memória não atua aqui como arquivo a ser consultado nem como repertório simbólico a ser manipulado. Ela funciona como força temporal imanente, capaz de reorganizar o horizonte do possível político. Não há um “fora” do qual o passado seja mobilizado, nem um “interior” psicológico onde ele resida. O passado otomano não retorna; ele insiste. E essa insistência não se dá sob a forma de identidade recuperada, mas como virtual que exige atualização, produzindo efeitos que escapam tanto à intenção consciente dos atores quanto às leituras normativas simplificadoras. O que se atualiza é um campo de tensões temporais que atravessa a experiência histórica turca: entre universalismo e particularismo, entre ordem e exceção, entre centralidade imperial e vulnerabilidade periférica. À luz da ontologia do virtual, não há um “antes” e um “depois” claramente separáveis, nem uma trajetória linear que conduza da repressão kemalista ao neo-otomanismo.

Cada tentativa de fixação — seja por meio de narrativas oficiais, dispositivos institucionais ou enquadramentos normativos — produz necessariamente excedentes, resíduos e tensões que alimentam novas reatualizações. O virtual otomano, nesse sentido, não é fonte de consenso, mas de produtividade política contínua, precisamente porque permanece aberto, indeterminado e diferencial. É também nesse registro que se torna possível compreender a persistência do neo-otomanismo para além de seus contextos imediatos de sucesso ou fracasso. Mesmo quando determinadas políticas se mostram inviáveis, quando estratégias regionais colapsam ou quando narrativas perdem adesão, o campo virtual que sustenta essas atualizações não se dissolve. Ele permanece operante enquanto “estrutura” problemática do tempo histórico, oferecendo novos pontos de apoio para reconfigurações futuras. A força do neo-otomanismo não reside, portanto, em sua capacidade de impor uma leitura hegemônica do passado, mas em sua função como matriz de atualização recorrente, capaz de reorganizar afetos, expectativas e horizontes de possibilidade sem jamais se fechar em forma definitiva.

O virtual político – ponto que retornaremos em capítulos futuros - não determina o atual, mas o condiciona problemáticamente: ele define o campo no interior do qual certas soluções se tornam pensáveis, desejáveis ou legítimas, enquanto outras permanecem marginalizadas ou impensáveis, em atualização sempre contingente. Essa abordagem consolida, portanto, uma leitura do neo-otomanismo como fenômeno eminentemente temporal, no qual política, memória e desejo se articulam em um mesmo plano de imanência. Por fim, a distinção entre virtual e atual fornece a base ontológica decisiva para a opção metodológica desta dissertação. Se o neo-otomanismo não constitui uma identidade fixa, uma doutrina coerente ou um projeto historicamente delimitável, mas um campo virtual de memória e desejo em permanente atualização, então a análise não pode se orientar pela busca de essências, definições finais ou cadeias causais lineares. O que se impõe, ao contrário, é um método capaz de acompanhar processos, mapear variações, rastrear intensidades e observar como certas atualizações se estabilizam provisoriamente enquanto outras permanecem latentes, tensionadas ou reativáveis. É precisamente esse compromisso com a imanência, com a diferença e com a multiplicidade que fundamenta a adoção da cartografia esquizoanalítica como estratégia analítica.

## 2.6. Cartografia como método: acompanhar fluxos, não representar objetos.

A adoção da cartografia esquizoanalítica como método decorre diretamente do compromisso ontológico com a imanência e com a filosofia da multiplicidade — mas não como simples “coerência” entre teoria e método. Trata-se, antes, de reconhecer que objetos políticos não se deixam apreender adequadamente por procedimentos que pressupõem estabilidade, unidade e causalidade linear. Se o neo-otomanismo foi aqui concebido como campo de problematização temporal, atravessado por atualizações diferenciais do virtual e por investimentos desejantes heterogêneos, então o método precisa ser capaz de acompanhar esse campo enquanto ele se compõe: seus deslocamentos, suas bifurcações, suas cristalizações provisórias e suas reconfigurações. É nesse sentido que a cartografia — tal como formulada por Deleuze e Guattari (1980) e radicalizada metodologicamente por Guattari (1989), Rolnik (2006) e a tradição cartográfica — constitui menos uma técnica de “coleta de dados” e mais uma pragmática de pesquisa: um modo de construir o objeto sem reduzir o processo a um recorte representacional previamente estabilizado.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (1980) propõem uma distinção decisiva entre cartografia e decalque. O decalque replica uma forma já dada: ele pressupõe que o real pode ser reproduzido por um modelo — seja ele uma estrutura, uma tipologia, uma cadeia causal ou um esquema explicativo. A cartografia, ao contrário, opera como mapa que se constrói no próprio ato de traçar: ela acompanha conexões, linhas, variações e rupturas, sem exigir um centro originário nem um itinerário único. O mapa não se define pela correspondência representacional, mas pela sua capacidade de se conectar, de ser atravessado por múltiplas entradas e de permanecer aberto a recombinações (Ibid.). Tomada como método, essa oposição não é apenas retórica: ela especifica uma postura epistemológica e ontológica. Em vez de “aplicar” um quadro explicativo pronto ao neo-otomanismo, a cartografia acompanha como o fenômeno produz consistência e se torna reconhecível em contextos determinados — isto é, como certas linhas ganham densidade, como certos problemas retornam sob novas condições e como certas composições se estabilizam sem se fechar. Essa recusa do decalque está articulada, em Deleuze e Guattari, à própria crítica das operações de interpretação e de representação.

Em *O Anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 1972), a esquizoanálise se define precisamente como alternativa a abordagens que tomam o social como texto a ser decifrado ou o desejo como falta a ser interpretada. O método não busca revelar um

“sentido oculto” por trás do empírico, mas acompanhar a produção real: as conexões entre fluxos, dispositivos e formas sociais. Cartografar, nessa chave, é mapear como o desejo investe o social e como o social organiza, captura ou redistribui esses investimentos — sem reduzir o processo a uma hermenêutica do significado nem a uma psicologia da motivação. Para o caso desta dissertação, isso implica deslocar o foco do neo-otomanismo como “doutrina” ou “identidade” para sua dimensão produtiva: como operador de atualização temporal e como dispositivo de redistribuição de afetos e expectativas no interior de agenciamentos históricos concretos.

A cartografia, nesse ponto, é inseparável da filosofia do conceito. Deleuze e Guattari (1991) insistem que conceitos não são representações de objetos já dados, mas criações que respondem a problemas e organizam um plano de imanência. O método, portanto, não é um instrumento neutro que vem “de fora” descrever um real fixo; ele participa da constituição do campo de problemas que torna o real pensável. Isso é particularmente importante para uma pesquisa situada em Relações Internacionais, onde frequentemente se pressupõe que “o objeto” é dado — política externa, estratégia, identidade nacional, securitização — e que o desafio metodológico é apenas medir, classificar ou explicar variações. A cartografia inverte esse vetor: ela parte do princípio de que o objeto é uma composição histórica e afetiva em disputa, e que o trabalho analítico consiste em acompanhar como certos recortes se tornam dominantes e quais custos ontológicos e políticos eles carregam.

É precisamente Guattari quem radicaliza essa orientação ao formular a cartografia como prática micropolítica situada, inseparável dos processos concretos de produção de subjetividade. Em *Cartografias esquizoanalíticas*, Guattari (1989) insiste que a análise não deve partir de estruturas sociais estabilizadas, nem de categorias universais — como Estado, ideologia ou identidade —, mas dos processos pelos quais a realidade social se compõe efetivamente, em múltiplos registros simultâneos. A cartografia aparece, assim, como método voltado a captar o funcionamento dos agenciamentos, e não sua representação abstrata. Um ponto central em Guattari (Ibid.) é a recusa da ideia de que os fenômenos sociais possam ser explicados por um único regime de causalidade. Em lugar disso, ele propõe pensar a realidade como composta por regimes heterogêneos de semiotização, nos quais signos linguísticos, imagens, afetos, dispositivos técnicos, práticas institucionais e investimentos desejantes operam conjuntamente, sem se reduzirem uns aos outros. A cartografia, nesse sentido, não é apenas descritiva: ela busca

identificar como esses regimes se articulam, onde se reforçam mutuamente e onde entram em fricção, produzindo efeitos políticos específicos.

Guattari (Ibid.) enfatiza ainda que a cartografia não se orienta por uma lógica de totalização. Diferentemente de abordagens que buscam reconstruir o “sistema” ou a “lógica interna” de um fenômeno, a cartografia trabalha por recortes parciais, atentos aos pontos nos quais algo começa a operar como vetor de subjetivação. O foco recai sobre zonas de intensidade: momentos de cristalização, deslocamento ou recomposição nos quais certos arranjos se tornam provisoriamente consistentes. Esses pontos não são escolhidos por sua centralidade estrutural, mas por sua capacidade de produzir efeitos, de organizar práticas, afetos e expectativas. Outro elemento decisivo no método guattariano é a noção de implicação do analista. A cartografia não pressupõe um observador neutro que descreve um objeto externo. Ao contrário, o cartógrafo reconhece que sua própria posição — teórica, afetiva, política — faz parte do campo analisado. Guattari (Ibid.) insiste que toda análise é também uma intervenção, ainda que mínima, pois o simples gesto de acompanhar, nomear ou registrar certos processos já altera o campo de forças em que eles se inscrevem. Essa dimensão é crucial para evitar a reificação do objeto e para manter a análise sensível às transformações em curso.

O passado otomano atravessa diferentes regimes semióticos e afetivos, conectando-se a dispositivos institucionais, sensibilidades morais, expectativas de futuro e experiências cotidianas de pertencimento. Sua inteligibilidade política não reside em um significado unívoco, mas nas conexões que estabelece e nos efeitos que produz ao circular entre esses registros. A cartografia esquizoanalítica, tal como formulada por Guattari (Ibid.), permite assim compreender o neo-otomanismo como processo em permanente recomposição, cuja eficácia política depende menos da coerência discursiva do que da capacidade de certos agenciamentos em produzir consistência existencial. A memória imperial torna-se politicamente operatória não quando é “corretamente” representada, mas quando passa a organizar modos de sentir, julgar e se orientar no tempo histórico. É precisamente esse tipo de funcionamento — distribuído, intensivo e não totalizável — que só pode ser apreendido por um método atento às mutações, aos acoplamentos contingentes e às economias afetivas em jogo.

A mediação de Rolnik (2006) é decisiva para transformar esse horizonte em procedimento analítico rigoroso nas ciências humanas. Especialmente, a partir do entendimento da cartografia como método do sensível: cartografar não é “retratar” um

território dado, mas acompanhar a constituição de territórios existenciais — variações de intensidade, mudanças de ritmo, modulações de desejo e de afeto que configuram modos de vida e orientações políticas. O cartógrafo não é observador externo, mas corpo implicado: um operador que registra, com rigor, como certos campos se torna habitáveis e como certas linhas produzem adesão, estranhamento, captura ou fuga (Ibid.). Essa implicação não equivale a subjetivismo: ela constitui, ao contrário, condição para acessar dimensões do político que escapam a métodos centrados exclusivamente no discurso ou em instituições formais — precisamente porque fenômenos como o neo-otomanismo operam também pela produção de atmosferas históricas, sensibilidades e orientações temporais. Para Rolnik (Ibid.), cartografar não significa mapear um território já constituído, mas acompanhar a gênese dos territórios existenciais — entendidos como arranjos provisórios de sensibilidade, desejo e orientação no mundo. Esses territórios não são espaços físicos nem categorias sociológicas, mas composições intensivas que definem como um corpo — individual ou coletivo — habita o tempo, percebe o passado, projeta o futuro e reconhece o que lhe parece legítimo, familiar ou ameaçador. A cartografia sentimental volta-se, assim, para as variações de intensidade, para os momentos de inflexão em que um modo de vida começa a se estabilizar ou a se desfazer.

Um ponto central na contribuição de Rolnik (Ibid.) é a distinção entre formas estabilizadas de subjetividade e os processos de subjetivação em curso. Enquanto as primeiras correspondem a identidades reconhecíveis — nacionais, religiosas, políticas —, os segundos dizem respeito aos movimentos micropolíticos pelos quais essas formas se produzem, se desgastam ou se transformam. Tais formas estabilizadas não correspondem a identidades fixas ou essências cristalizadas, mas a configurações provisórias de consistência. Ou seja, não constituem o oposto do processo, mas seu efeito momentâneo<sup>4</sup>. A cartografia interessa-se prioritariamente por esses processos, pois são neles que se decide se um determinado arranjo afetivo será capturado por dispositivos normativos ou se abrirá espaço para recomposições inesperadas. Cartografar exige sensibilidade para

---

<sup>4</sup> Elas designam momentos em que determinados arranjos afetivos, perceptivos e simbólicos atingem um grau suficiente de repetição e reconhecimento para operar como referências relativamente estáveis no campo social — identidades nacionais, morais, religiosas ou políticas, por exemplo. Essa estabilização não elimina o devir; ela apenas suspende temporariamente a variação, tornando certos modos de sentir, perceber e agir previsíveis e socialmente compartilháveis. Essas formas permanecem, contudo, imanentes aos processos que as produzem. Elas não se separam do plano intensivo do desejo, nem se tornam impermeáveis a novas forças. Ao contrário, carregam sempre em si tensões, desgastes e excedentes que podem reativar processos de subjetivação, abrindo fissuras, deslocamentos ou recomposições. A distinção proposta por Rolnik não é, portanto, entre o fixo e o móvel, mas entre regimes de estabilização e campos de variação, ambos inscritos no mesmo plano micropolítico (Ibid.).

registrar ressonâncias, desconfortos, entusiasmos, bloqueios e deslocamentos — elementos que raramente aparecem em fontes discursivas formais, mas que são decisivos para compreender por que certos agenciamentos ganham adesão e outros fracassam. O rigor cartográfico não está na replicabilidade de procedimentos, mas na capacidade de acompanhar as mutações do campo analisado, sem antecipar seus sentidos nem reduzir sua complexidade a categorias prévias. Outro aspecto fundamental é a articulação entre cartografia e crítica das formas de captura do desejo. Inspirada em Guattari, ela mostra como certos processos sociais produzem anestesia afetiva, neutralizando a potência criadora do desejo ao canalizá-lo para formas rígidas de pertencimento e reconhecimento. A cartografia sentimental busca justamente identificar esses momentos de captura — quando um território existencial se fecha sobre si mesmo — bem como os pontos em que surgem brechas, deslocamentos ou linhas de recomposição (Ibid.).

O neo-otomanismo não opera apenas no plano das narrativas históricas ou das decisões estatais, mas na produção de atmosferas históricas, disposições morais e orientações temporais que tornam certas leituras do passado desejáveis e outras impensáveis. A cartografia permite acompanhar precisamente esses processos: como o passado imperial passa a ser sentido como fonte de dignidade, continuidade ou reparação; como certos afetos se sedimentam em hábitos de percepção; e como esses territórios existenciais se tornam politicamente habitáveis. Ao enfatizar o sensível, Rolnik (Ibid.) amplia a cartografia para além da análise do discurso ou da institucionalidade, sem abandoná-las. O que está em jogo é compreender como discursos e instituições se tornam eficazes porque encontram ressonância em campos afetivos já em formação. Nesse sentido, a cartografia sentimental fornece uma ponte metodológica crucial entre a ontologia deleuziana do devir e a análise empírica de fenômenos políticos complexos, permitindo captar a dimensão micropolítica na qual memória, desejo e poder se articulam antes de se fixarem em formas reconhecíveis.

Essa tradição cartográfica foi sistematizada de maneira particularmente rigorosa por Passos, Kastrup e Escóssia (2009), para quem cartografar implica assumir, desde o início, que sujeito e objeto da pesquisa não preexistem ao processo analítico, mas se co-constituem no próprio acompanhamento. O campo não é dado; ele se faz na relação entre o pesquisador, os materiais, os afetos mobilizados e os dispositivos de observação e escrita acionados ao longo da pesquisa. Nesse sentido, a cartografia não se reduz à coleta de evidências empíricas destinadas a confirmar hipóteses previamente formuladas, mas

acompanha a produção contínua do próprio campo de problematização. O método cartográfico exige, assim, a explicitação dos critérios de entrada no campo, dos recortes provisórios, das decisões de acompanhamento e dos modos de registro adotados. Não se trata de eliminar a contingência, mas de torná-la analiticamente produtiva. O rigor cartográfico não reside na neutralização da implicação do pesquisador, mas na capacidade de torná-la rastreável, discutível e consistente ao longo da análise. Como sublinham os autores (Ibid.), cartografar é sustentar um compromisso ético-político com o processo: acompanhar sem antecipar fechamentos, registrar sem congelar, distinguir sem substancializar.

Esse rigor se expressa, sobretudo, na escrita. A escrita cartográfica não visa encerrar o objeto em uma definição totalizante, mas dar visibilidade aos seus pontos de inflexão, às descontinuidades, aos acoplamentos contingentes e às variações de intensidade que atravessam o campo analisado. Trata-se de uma escrita que mantém aberto o plano de problematização, evidenciando como certas linhas se intensificam, como outras se tornam dominantes ou latentes, e como novas conexões emergem ao longo do percurso. Trata-se de pensar um campo político-afetivo em permanente atualização, a ser acompanhado por suas linhas de intensificação, seus regimes de visibilidade e seus modos diferenciados de atualização do virtual. Metodologicamente, isso exige explicitar os procedimentos pelos quais determinadas linhas são distinguidas - sem convertê-las em essências, tipos ideais ou identidades fixas.

As distinções operam como ferramentas analíticas provisórias, úteis para acompanhar processos, e não como categorias ontologicamente estáveis. É aqui que os suportes ontológico-metodológicos de Deleuze tornam-se particularmente relevantes. A ideia de problema (e não de identidade) fornece um critério decisivo para a cartografia: acompanhar um objeto é acompanhar os problemas que o atravessam e as soluções singulares que emergem sem esgotá-los. A repetição, longe de equivaler à reprodução do mesmo, é variação diferencial: um operador para registrar como um mesmo problema retorna sob condições distintas, produzindo novas composições (DELEUZE, 1968). A duração e a coexistência do passado no virtual fornecem o eixo temporal da cartografia: cartografar um fenômeno de memória política implica acompanhar como diferentes camadas temporais coabitam e são atualizadas seletivamente no presente, gerando efeitos de orientação e de habitabilidade histórica (DELEUZE, 1999). A noção de acontecimento permite tratar o político não como substância, mas como superfície de efeitos:

acontecimentos funcionam como pontos de inflexão que redistribuem sentidos e intensidades, reordenando o campo do possível sem se reduzirem à intenção consciente de atores (DELEUZE, 1975). Em termos metodológicos, isso significa que a cartografia buscará identificar acontecimentos como operadores de reconfiguração — não para narrar cronologicamente “o que aconteceu”, mas para observar como certas atualizações reorganizam o campo.

Essas mediações não são acessórias; elas permitem especificar o que “acompanhar fluxos” significa concretamente. A cartografia, neste trabalho, se organiza em torno de três movimentos operacionais articulados e transversais:

1. Definição do campo de problematização: em vez de tomar o neo-otomanismo como objeto fixo (ideologia, doutrina, política externa), delimita-se um campo de problemas — temporalidade, pertencimento, autoridade, reconhecimento, civilização, exceção — que se atualizam de modos variáveis e disputados. Esse campo é tratado como real enquanto virtual: estrutura problemática imanente, coextensiva às suas atualizações empíricas (DELEUZE, 1968; PATTON, 2000).
2. Rastreamento de linhas e acoplamentos: cartografar implica distinguir linhas sem convertê-las em tipos. As linhas que serão acompanhadas não funcionam como categorias classificatórias, mas como vetores analíticos que tornam rastreáveis certos regimes de atualização do passado otomano e certos modos de investimento desejante. O objetivo não é provar ou sequer definir precisamente o que é o neo-otomanismo, mas acompanhar como esses vetores se intensificam, se combinam, se neutralizam ou se capturam em composições específicas (DELEUZE; GUATTARI, 1980; GUATTARI, 1989).
3. Registro de intensidades, ritmos e variações: o método exige atenção não apenas ao conteúdo proposicional de discursos e políticas, mas aos seus efeitos de intensidade — orgulho, reparação, humilhação, promessa, ameaça, dignidade — e aos ritmos de sua recorrência e variação. Aqui, a contribuição de Massumi (2002) sobre intensidade e acontecimento é útil para pensar a política como campo de variações qualitativas que nem sempre se deixam capturar por modelos explicativos baseados em interesse e racionalidade. Também é nesse registro que contribuições de Protevi (2009; 2013) — ao enfatizar disposições afetivas e

condições incorporadas de resposta coletiva — podem ser mobilizadas seletivamente para reforçar a inteligibilidade do método.

Do ponto de vista disciplinar, é fundamental sublinhar que essa escolha metodológica não constitui um deslocamento idiossincrático em Relações Internacionais, mas se conecta a esforços recentes de repensar o internacional por ontologias processuais e por metodologias sensíveis à produção de subjetividade e de temporalidade política. Trabalhos deleuzianos em RI, como os de Reid (2011), ajudam a sustentar que o “internacional” pode ser abordado como campo de processos e não como totalidade estrutural. Ainda que nem sempre nomeiem a cartografia como método, eles convergem ao insistir que a análise deve acompanhar composições e condições de emergência em vez de pressupor objetos estabilizados. Zevnik (2016), ao articular Deleuze e psicanálise, reforça a pertinência de métodos capazes de acompanhar a produção de subjetividade e de desejo para além do registro deliberativo. Kindervater (2010), por sua vez, é útil não por repetir o vocabulário deleuziano, mas por consolidar uma exigência metodológica compatível com a cartografia: deslocar a explicação da causalidade última para a descrição rigorosa de composições e interferências entre domínios.

Armele (2024) oferece, nesse quadro, um ponto de apoio metodológico particularmente relevante, precisamente por demonstrar como uma pesquisa situada no campo das RI pode sustentar, de maneira rigorosa, uma postura cartográfica inspirada em Deleuze e Guattari sem reduzi-la a um vocabulário metafórico ou a um gesto meramente estilístico. O interesse dessa referência não reside em tomá-la como modelo a ser replicado, mas em evidenciar como a cartografia pode operar como método efetivo de acompanhamento de processos político-afetivos, desde que seus critérios sejam explicitados e assumidos analiticamente. A cartografia se expressa menos como técnica formal e mais como regime de atenção ao campo empírico. O autor (Ibid.) não parte de categorias estabilizadas nem de recortes ontológicos prévios, mas acompanha a emergência de intensidades, deslocamentos e capturas que atravessam o internacional contemporâneo. Esse acompanhamento se dá por meio de escolhas metodológicas explícitas: seleção situada de materiais, atenção às variações de tom, ritmo e afeto, e uma escrita que se recusa a fechar o objeto em uma narrativa causal ou tipológica. A cartografia, nesse sentido, aparece como prática de problematização contínua, na qual o campo é construído ao longo da pesquisa, e não simplesmente descrito *a posteriori*.

Um ponto central dessa contribuição é a maneira como Armele (Ibid.) mobiliza fontes deleuzianas e pós-deleuzianas — incluindo Guattari, Massumi e Rolnik — não como aparato conceitual externo, mas como operadores metodológicos. Conceitos como intensidade, afeto, captura e linha de fuga não funcionam como etiquetas explicativas, mas como instrumentos para acompanhar mutações no campo analisado. Essa operação é particularmente relevante para RI, pois desloca a análise de um foco em decisões estatais, estruturas sistêmicas ou discursos oficiais para os processos micropolíticos que atravessam o internacional, sem dissolvê-lo em psicologismo ou culturalismo difuso. Nesse sentido, dialogamos criticamente com o campo de RI ao demonstrar que o rigor metodológico não precisa estar associado à estabilização do objeto. Ao contrário, o rigor cartográfico se manifesta na consistência do percurso: na explicitação dos recortes, na justificativa das escolhas empíricas, na coerência entre ontologia, método e escrita, e na capacidade de tornar rastreáveis as operações analíticas realizadas ao longo da pesquisa. Trata-se de um rigor processual, e não fundacional, plenamente compatível com debates contemporâneos em IPS e abordagens críticas do internacional.

Para esta pesquisa, essa contribuição é decisiva em dois sentidos. Em primeiro lugar, ela legitima a adoção da cartografia esquizoanalítica como método em RI, não como exceção experimental, mas como possibilidade analítica consistente quando o objeto — como o neo-otomanismo — se apresenta como campo instável de atualização de desejos, afetos e temporalidades. Em segundo lugar, ela oferece um ponto de apoio para uma resposta crítica à literatura tradicional que analisa a Turquia contemporânea: em vez de estabilizar o neo-otomanismo por meio de tipologias, periodizações rígidas ou oposições normativas, a cartografia permitirá acompanhar como ele opera como operador de atualização e como máquina político-afetiva, articulando fluxos cosmopolitas e étnico-religiosos sem exigir coerência doutrinária nem unidade identitária. Argumentamos, assim, que é possível, no interior do campo de RI, sustentar uma análise imanente, processual e afetiva do político internacional, desde que se explicitem os procedimentos de acompanhamento, os critérios de distinção e os compromissos analíticos assumidos. É nesse registro que a cartografia esquizoanalítica será mobilizada ao longo desta pesquisa.

O que se propõe é a construção de uma cartografia esquizoanalítica do neo-otomanismo na qual o campo analítico se constitui progressivamente, a partir do acompanhamento de atualizações concretas do virtual otomano. As escolhas de recorte, os pontos de entrada no material e as distinções operadas não antecedem o processo, mas

emergem dele, sendo continuamente ajustadas à medida que novas intensidades, conexões e tensões se tornam perceptíveis. Os capítulos seguintes desenvolvem essa proposta ao acompanhar dois grandes fluxos nostálgicos - não como tipos ideais nem como variantes mutuamente excludentes, mas como linhas de desejo e de memória que atravessam o campo político turco de maneira transversal. Esses fluxos ora se articulam em promessas de abertura, circulação e mediação, ora se reconfiguram em dispositivos de captura moral, hierarquização e fechamento, podendo coexistir, sobrepor-se ou entrar em fricção no interior de um mesmo agenciamento. O objetivo analítico não é determinar qual dessas linhas expressaria o “verdadeiro” neo-otomanismo, mas mapear suas variações, seus pontos de contato e suas zonas de indiscernibilidade, evidenciando como ambas podem emergir do mesmo campo virtual otomano sem jamais se resolverem em uma síntese unificadora. O resultado não é um “mapa” estático, mas um processo contínuo de desenho e redesenho, em que cada instância pesquisada acrescenta uma nova malha de conexões ao mosaico identitário turco.

Para os presentes fins, o campo empírico cartografado é constituído por um conjunto heterogêneo de materiais — discursos oficiais, políticas culturais, práticas institucionais, produções intelectuais, intervenções diplomáticas, eventos simbólicos e narrativas analíticas — selecionados não por representarem “o” neo-otomanismo como objeto unitário, mas por funcionarem como pontos de condensação nos quais o passado otomano se atualiza com intensidade política discernível. O critério de entrada no campo não é a representatividade estatística nem a exaustividade documental, mas a capacidade desses materiais de operar como superfícies de atualização do virtual otomano, isto é, como acontecimentos, discursos ou práticas que reordenam sentidos, afetos e expectativas em contextos específicos.

Entre os discursos oficiais, acompanham-se intervenções públicas de Recep Tayyip Erdoğan e de figuras centrais do AKP em ocasiões como celebrações da conquista de Constantinopla (1453), inaugurações de projetos urbanos e pronunciamentos associados à política externa e à segurança nacional, nos quais referências ao Império, à missão histórica e à continuidade civilizacional aparecem de forma reiterada. No plano das políticas culturais, são observadas iniciativas estatais de patrimonialização e estetização do passado otomano — como programas de restauração arquitetônica, museificação seletiva e apoio institucional à circulação de séries televisivas históricas — analisadas não como reflexos ideológicos diretos, mas como dispositivos de produção de

sensibilidade histórica. As práticas institucionais incluem, por sua vez, reformas administrativas, reconfigurações do aparato estatal e deslocamentos no papel das Forças Armadas e do Judiciário, especialmente quando acompanhados por narrativas históricas que articulam soberania, exceção e sobrevivência nacional.

As produções intelectuais mobilizadas não se restringem à literatura acadêmica: incluem também obras literárias e ensaísticas, como as reflexões de Orhan Pamuk sobre Istambul e o *hüzün*, tratadas como registros sensíveis da persistência difusa do passado imperial no cotidiano urbano. No campo das intervenções diplomáticas, acompanham-se episódios concretos — como a mediação entre Síria e Israel em 2008, a atuação turca nos Bálcãs e a tentativa de mediação conjunta com o Brasil na questão nuclear iraniana — entendidos como acontecimentos nos quais a herança otomana é reinscrita como capital moral, histórico ou civilizacional da política externa. Os chamados eventos simbólicos são delimitados de forma restritiva: não designam qualquer ritual ou cerimônia, mas situações nas quais a atualização do passado produz redistribuições discerníveis de sentido e intensidade, como mudanças de status de monumentos, encenações públicas da história imperial ou performances estatais que articulam soberania, memória e autoridade. Por fim, as narrativas analíticas correspondem à literatura acadêmica crítica, tratadas não como espelho do real, mas como parte ativa do campo, na medida em que disputam o sentido do neo-otomanismo e participam de sua inteligibilidade pública.

Nesse sentido, apontamos o critério de entrada no campo não a partir da representatividade empírica nem da recorrência estatística, mas da identificação de situações em que referências ao passado otomano produzem efeitos de orientação política mais evidenciadas — isto é, quando passam a organizar expectativas, justificar decisões, redefinir fronteiras do legítimo ou intensificar afetos coletivos como orgulho, humilhação, ameaça ou promessa. Na cartografia proposta, não se parte da suposição de que certos materiais “representem” o neo-otomanismo ou revelem um virtual subjacente. Um material passa a operar como superfície de atualização do virtual otomano apenas na medida em que, ao ser acompanhado em seu contexto de enunciação e circulação, produz variações perceptíveis no campo político-afetivo. Essas variações tornam-se inteligíveis quando se observam: (i) a recorrência de referências históricas em momentos de disputa, crise ou reconfiguração; (ii) sua inscrição em registros de autoridade, segurança ou pertencimento; e (iii) os deslocamentos que tais articulações introduzem nos regimes de sentido, visibilidade ou legitimação, sem pressupor estabilidade, coerência ou

fechamento. O acompanhamento cartográfico permite observar quando certas linhas — geopolíticas (centralidade regional, mediação), securitárias (sobrevivência, exceção), culturais (patrimônio, estética imperial), religiosas (moralidade, missão) ou afetivas (nostalgia, reparação, ressentimento) — se intensificam, se acoplam ou se capturam mutuamente. Essas distinções não funcionam como tipologias fechadas, mas como operadores provisórios para tornar rastreáveis variações de intensidade e modos de atualização ao longo do percurso analítico. O compromisso assumido é, portanto, o de recusar tanto a abstração metodológica quanto a estabilização ontológica do objeto, sustentando um rigor processual baseado na explicitação das escolhas empíricas, na coerência entre ontologia, método e escrita, e na possibilidade de reconstrução crítica do percurso cartográfico pelo leitor.

### **3. Do Império ao silêncio: a construção do passado otomano na Turquia republicana.**

#### **3.1. O colapso otomano e o trauma fundador.**

Em outubro de 1923, um império perecia, fazendo emergir uma inédita república na Ásia Menor. Não nos referimos a qualquer império, contudo. Tampouco a qualquer república. O Império Otomano chama imediata atenção por sua longevidade e extensão: de sua fundação, em 1299, ao seu fim, em 1923<sup>5</sup> – mais de seiscentos anos de história –, seus sultões conquistaram imensas parcelas de Ásia Ocidental, Sudeste da Europa, Cáucaso, Norte da África e Chifre da África. O próprio território turco/otomano<sup>6</sup> na Ásia Menor é de suma importância geoestratégica, constituindo uma zona de conexão entre importantes regiões do mundo, e conectando-se ao Mar Negro, ao Mediterrâneo e ao Egeu. Foi o Império Otomano aquele responsável por desferir o golpe final ao legado romano, conquistando Constantinopla em 1453, evento fundacional da Era Moderna (CROWLEY, 2011).

A proclamação da República da Turquia, em 1923, foi igualmente importante: ela inaugurou a construção de uma nação que percebia o seu passado enquanto antiquado e moribundo, propondo um projeto de modernização ocidentalizante que impacta o mundo muçulmano até os dias de hoje e influenciou movimentos de caráter reformador, do nasserismo à dinastia Pahlavi no Irã (SHAW; SHAW, 1977). O colapso do Império Otomano não constitui apenas um evento histórico delimitável entre o final do século XIX e a Primeira Guerra Mundial. Ele representa um processo prolongado de desagregação política, territorial e simbólica, cujos efeitos ultrapassam largamente o momento formal de dissolução do Império em 1922. Mais do que uma simples transição entre formas estatais, trata-se de um evento traumático de larga escala, cujas reverberações afetivas e identitárias moldaram profundamente o imaginário político da Turquia republicana.

---

<sup>5</sup> Existem três datas usualmente atribuídas para o fim do Império: 1922 – abolição do sultanato; 1923 – fundação da República da Turquia; e 1924 – momento em que se encerra o califado otomano (FINKEL, 2005).

<sup>6</sup> Designamos duas dimensões políticas. Aquela que equivale à República da Turquia, em 1923, e às diferentes composições territoriais nos mais de 600 anos de história otomana. A titulação “turco-otomana” enquanto referencial nominativo ao Império é equivocada do ponto de vista histórico, e resguarda heranças profundamente eurocêntricas.

A literatura histórica (ROGAN, 2016; FROMKIN, 2009; FINKEL, 2005) tende a enfatizar os fatores estruturais do declínio otomano — crises fiscais, derrotas militares, pressões imperialistas europeias e tentativas fracassadas de reforma administrativa. Embora incontornáveis, tais elementos não esgotam o significado político do colapso. Como argumenta Makdisi (2000), o fim do Império pode ser lido também como a implosão de uma ordem imperial que, por séculos, organizou a vida política, religiosa e social em vastos territórios por meio de arranjos relativamente flexíveis de autoridade, pertencimento e diferença. Sua dissolução não apenas redesenhou fronteiras, mas modificou modos de coexistência e regimes de sentido. Antes de abordar o colapso do Império Otomano e sua inscrição traumática na memória política turca, é necessário deter-se, ainda que de forma seletiva, sobre a histórica e política da experiência imperial otomana. Não se trata aqui de reconstruir exaustivamente sua trajetória de mais de seis séculos, mas de compreender quais modos de governança, pertencimento e administração da diferença foram produzidos no interior do Império — e por que esses elementos permanecem centrais para sua posterior reatualização nostálgica.

**Imagem 1 – Mapa da expansão otomana.**



*Imagem 1 – Fonte: MALCOLM EDWARD YAPP; STANFORD JAY SHAW. Ottoman Empire | Facts, History, & Map, 27 nov. 2018. (Nota técnica).*

Como enfatiza Finkel (2005), o Império Otomano não pode ser reduzido a uma formação estatal rígida ou a um projeto homogêneo de dominação religiosa. Ao contrário, tratou-se de uma entidade política profundamente complexa, cuja longevidade esteve associada à sua capacidade de incorporar diferenças, negociar lealdades e adaptar-se a contextos regionais diversos. A expansão otomana não se deu apenas por conquista militar, mas por meio da construção de uma ordem imperial flexível, na qual múltiplas comunidades religiosas, linguísticas e étnicas coexistiram sob a soberania do sultão. O sistema de *millets* é frequentemente citado como exemplo dessa lógica, que instituiu uma forma de pluralismo hierarquizado, na qual comunidades não muçulmanas mantinham relativa autonomia jurídica, religiosa e educacional em troca de lealdade política e pagamento de tributos. Esse arranjo permitiu que o Império governasse populações diversas sem exigir assimilação cultural completa, produzindo um espaço imperial no qual a diferença por séculos não foi eliminada, mas administrada (BRAUDE; LEWIS, 1982).

Esse aspecto é central, pois ajuda a compreender por que o passado otomano pode ser mobilizado como símbolo de convivência multicultural. O que importa aqui não é avaliar normativamente essa convivência, mas reconhecer que o Império produziu um imaginário político da pluralidade, no qual identidades múltiplas eram compatíveis com uma soberania imperial. Esse imaginário será posteriormente reativado por discursos neo-otomanos que enfatizam o Império como alternativa histórica ao nacionalismo étnico europeu – seja essa através de uma colaboração muçulmana ou um cosmopolitismo global. Ao mesmo tempo, seria equivocado romantizar a experiência otomana. A autoridade do sultão estava profundamente vinculada ao Islã sunita, e a legitimidade política do Império era sustentada por uma cosmologia na qual religião, poder e ordem social estavam intrinsecamente entrelaçados<sup>7</sup>. O Império Otomano combinava flexibilidade administrativa com centralidade simbólica do poder religioso, produzindo uma forma de soberania que podia ser simultaneamente inclusiva e hierárquica

---

<sup>7</sup> Essa imbricação entre autoridade política e Islã sunita torna-se ainda mais pronunciada a partir do início do século XVI, especialmente após a incorporação do título de Califa pelos sultões otomanos sob o reinado de Selim I, conhecido como Yavuz Sultan Selim (“Selim, o Terrível”). Com a derrota do sultanato mameluco e a anexação do Cairo em 1517, o Império Otomano passou a reivindicar formalmente a liderança do Islã sunita, reforçando uma cosmologia política na qual soberania imperial, ortodoxia religiosa e ordem social se articulavam de maneira indissociável. Esse movimento consolidou a autoridade do sultão não apenas como governante temporal, mas como figura central de legitimação religiosa, aprofundando a vinculação entre poder político e Islã sunita no interior do aparato imperial (FINKEL, 2005; İNALCIK, 1994).

(BARKEY, 2008). Sua longevidade esteve associada justamente à capacidade de articular diferenças internas — étnicas, linguísticas, confessionais — sem dissolvê-las em uma identidade única, ao mesmo tempo em que mantinha uma ordem simbólica hierarquizada, ancorada no Islã sunita e na autoridade do sultão<sup>8</sup> (İNALCIK, 1994; FINKEL, 2005).

É precisamente essa ambiguidade que – argumentamos - fomenta leituras nostálgicas divergentes do passado otomano. Nessa chave, o passado imperial não opera como modelo a ser reproduzido, mas como campo virtual de potências históricas e afetivas, continuamente atualizadas em eventos, discursos e práticas políticas contingentes. A administração otomana da diferença não deve ser entendida apenas como arranjo institucional, mas como regime de sensibilidade política. O Império produziu formas específicas de pertencimento, honra, lealdade e hierarquia, que moldaram profundamente a experiência cotidiana de seus súditos. A perda dessa ordem — especialmente após o século XIX, quando reformas, intervenções europeias e nacionalismos internos começaram a corroê-la — foi experienciada não apenas como mudança política, mas como desintegração de um mundo vivido.

---

<sup>8</sup> Nesse sentido, o colapso otomano – pensado como um longo processo - não destruiria apenas um Estado, mas uma forma de organizar a diferença no tempo e no espaço. Uma experiência histórica profundamente desestabilizadora, marcada por perdas simbólicas, ressentimentos e sensação difusa de humilhação. O que será reprimido pela República kemalista não é apenas o Império enquanto entidade política, mas em parte também o legado imperial de imaginar pertencimentos múltiplos sob uma soberania comum . É essa dimensão que retorna, de forma fragmentada e reconfigurada, no discurso neo-otomano contemporâneo. Todavia, ressalvas são devidas. O processo de desagregação do Império Otomano foi acompanhado por movimentos profundamente contraditórios com tal pluralismo. O mais evidente e pungente caso é o do Genocídio Armênio, já próximo ao fim do Império.

## Imagem 2 – O homem doente da Europa



Imagem 2 - Fonte: STANIFORTH, J. *The sick man of Europe is being doctored at last.* Disponível em: <<http://papuraunewyddcymru.llgc.org.uk/en/page/view/3279620>>. Acesso em: 14 dez. 2022.

As reformas do período *Tanzimat*<sup>9</sup>, embora concebidas como tentativa de modernização e preservação do Império, introduziram tensões inéditas ao buscar conciliar princípios de igualdade jurídica, centralização administrativa e soberania territorial com uma ordem historicamente fundada na diferença administrada (HANIOĞLU, 2008; QUATAERT, 2000). Ao mesmo tempo, a intensificação das intervenções europeias — diplomáticas, militares e econômicas — inseriu o Império em uma gramática imperialista que passou a tratá-lo como corpo decadente, incapaz de se autogovernar plenamente. É nesse contexto que se consolida a imagem do Império Otomano como o “Homem Doente da Europa”, expressão que não apenas descrevia uma suposta fraqueza geopolítica, mas operava como dispositivo simbólico de deslegitimação. Essa representação reduzia a complexidade imperial a uma narrativa de declínio inevitável, naturalizando intervenções externas e reforçando a percepção de uma ordem histórica em colapso (ROGAN, 2015; SHAW; SHAW, 1997). Processos de independência e autonomização territorial aprofundaram esse trauma. A independência da Grécia, formalizada nas décadas iniciais

---

<sup>9</sup> No contexto da infusão do nacionalismo e do imperialismo no território otomano, sua resposta é o início de um processo de reordenações e reorientação do exercício de facto do poder, saindo dos sultões e sendo assumido por paxás (título de funcionários importantes da esfera civil ou militar), conhecido como *Tanzimat* (1839-1876).

do século XIX, constituiu um golpe simbólico particularmente profundo e sintomático, ao articular nacionalismo, filhelenismo europeu e intervenção direta das potências ocidentais contra o centro imperial (FINKEL, 2005; HANIOĞLU, 2008). Para os súditos do Império, essa condição era vivida como experiência concreta de perda de autoridade, fragmentação territorial e erosão de referências simbólicas fundamentais – por vezes acompanhada de sentimentos de frustração, ressentimento e deslocamento (ZÜRCHER, 2004).

Esse colapso foi agravado pela Primeira Guerra Mundial, que operou como catalisador de violências extremas e deslocamentos populacionais em massa. A guerra não apenas selou o destino político do Império, mas instaurou uma ruptura profunda no tecido social e afetivo da região. Deportações, massacres, fome e destruição material inscreveram o fim do Império como experiência corporal e coletiva de catástrofe, cuja memória permaneceria ativa, ainda que silenciada, ao longo do século XX. Nesse sentido, o colapso otomano não pode ser reduzido a um fracasso administrativo ou a uma narrativa global de “queda dos impérios” pela Grande Guerra. Antes, apresenta um trauma histórico constitutivo. A exposição seletiva do passado otomano, tal como apresentada aqui, não busca resgatar uma essência imperial perdida, mas preparar o terreno analítico para compreender por que o Império permanece politicamente mobilizável. O passado otomano sobrevive não como totalidade histórica, mas como campo virtual de afetos, símbolos e possibilidades, cuja reativação depende das tensões e impasses do presente. É a partir desse legado ambíguo — simultaneamente plural e étnico-religioso — que se tornará possível entender tanto o silêncio republicano quanto o retorno neo-otomano.

### **3.2. Kemalismo, modernidade e a repressão ativa da memória imperial.**

A fundação da República da Turquia, em 1923, emerge diretamente desse cenário de devastação percebida. Ao selar-se o Tratado de Lausanne (que definiu as fronteiras modernas do Oriente Médio), o recém-inaugurado Estado turco empreendia um programa de modernização radical: a abolição do califado, o fechamento de ordens sufi e madraças, a proibição do fez e de símbolos religiosos na esfera pública (SOCHACZEWSKI, 2013). Essas medidas — entendidas pelo projeto kemalista como essenciais para o “progresso” — envolveram perseguições a clérigos, expulsões de minorias e uma campanha de laicização forçada que retratava o Império Otomano como obstáculo ao Ocidente

moderno. O futuro turco deveria, portanto, se amparar em noções particulares de uma modernidade ocidental. E não em seu passado otomano. É nesse vácuo deixado pela repressão kemalista que circularam os fluxos de desejo nostálgico pelo passado imperial. A fundação da República da Turquia não representa apenas a substituição de uma forma estatal por outra, mas a instauração de um novo regime de temporalidade política, estruturado a partir da negação sistemática do passado otomano.

O projeto kemalista – que extrai de Atatürk o seu título - apresenta-se como resposta radical ao colapso imperial, propondo uma ruptura deliberada com o passado otomano em nome da sobrevivência nacional. A nova República constrói-se sobre a promessa de regeneração: um novo começo, laico, racional e ocidentalizado, capaz de proteger a nação das ameaças que haviam levado à ruína do Império (SOCHACZEWSKI, 2013). Tal afastamento em relação ao passado otomano nas esferas hegemônicas pode ser claramente percebido em discursos de Mustafa Kemal Atatürk, que, antes de fundar a Turquia, havia sido uma das principais lideranças do processo de independência. Em uma de suas falas mais célebres, afirmou que “a nova Turquia não tem relação com a antiga. O governo otomano desapareceu na história. Uma nova Turquia nasceu” (apud Wilson, 2007, p. 83).

O kemalismo articulou-se em torno de um ideal de modernidade profundamente influenciado pelo positivismo europeu e pelo modelo do Estado-nação ocidental (AHMAD, 1993; HANIOĞLU, 2011; KAYALI, 1997; MARDIN, 1973). Nesse enquadramento, o Império Otomano figurava como o “outro” da República: um passado a ser superado para que a Turquia pudesse se inscrever no tempo histórico da modernidade (ZÜRCHER, 2004). Essa operação implicou uma reconfiguração violenta da memória coletiva. O kemalismo não promoveu apenas o esquecimento passivo do passado otomano, mas um apagamento ativo, institucionalmente organizado. A abolição do califado, a marginalização das instituições religiosas, a reforma do sistema educacional e a substituição do alfabeto árabe pelo latino não foram medidas isoladas, mas partes de um projeto coerente de descontinuidade histórica (ASLAN, 2009, AHMAD, 1993; FORTNA, 2002; FORTNA, 2011; GÖLE, 1997; HANIOĞLU, 2011). Alguns exemplos adicionais podem ser citados, como a capital da Turquia modificada, de Istambul para Ancara. A ideia era reforçar uma hereditariedade étnica turca, reforçando o centro da Anatólia como espaço para a capital da nova nação. A mesquita *Ayasofya* foi transformada em museu. O papel marginal conferido à religião tornou-se uma das principais tendências

do kemalismo, gerando ressentimentos prósperos ao neo-otomanismo (SHAW; SHAW, 1997). Inspirando-se no modelo ocidental, a Turquia fundada por Atatürk adotou um Código Civil de modelo suíço, leis criminais italianas e comerciais da Alemanha do entreguerras, e utilizou a França como modelo para uma administração territorial centralizada e nacionalista, bem como para a filosofia política secular (CAPGTAY, 2017).

O campo educacional ocupou posição central no projeto kemalista de reorganização da temporalidade política e de produção de um novo sujeito nacional. Como explora Fortna (2002; 2011), tanto no final do período otomano quanto nos primeiros anos da República, a escola foi concebida como espaço privilegiado de formação moral, disciplinar e afetiva, no qual se moldavam disposições, hábitos e formas de pertencimento. A ruptura republicana, contudo, reconfigurou radicalmente essa função. Se no contexto imperial a educação operava em diálogo tenso, porém contínuo, com o Islã e com tradições locais de autoridade, o projeto kemalista transformou a escola em instrumento explícito de engenharia histórica, destinado a produzir uma nova relação com o passado e com o tempo. A reforma do sistema educacional não se limitou à secularização dos currículos ou à marginalização das instituições religiosas. Ela implicou a redefinição dos próprios critérios de inteligibilidade histórica. A substituição do alfabeto árabe pelo latino, em 1928, constitui talvez o exemplo mais contundente dessa operação. A reforma não apenas alterou práticas de leitura e escrita, mas interrompeu materialmente o acesso das novas gerações ao universo textual otomano, produzindo uma cisão profunda na transmissão da memória histórica (FORTNA, 2011; FORTNA, 2002). Manuscritos, documentos administrativos, obras literárias e registros cotidianos tornaram-se, para grande parte da população, ilegíveis sem mediação especializada. A memória imperial deixou de ser experiência vivida ou transmitida e passou a ser objeto distante, filtrado por instituições estatais e narrativas autorizadas.

Como sugere Aslan (2009), esse processo pode ser compreendido no interior de uma lógica mais ampla de poder cotidiano, que atuava não apenas por grandes reformas institucionais, mas por práticas ordinárias de normalização e disciplina. A imposição de uma língua nacional homogênea, a padronização dos currículos e a vigilância sobre formas alternativas de expressão cultural produziram um regime no qual a identidade nacional era constantemente performada e reforçada no dia a dia. O Estado não apenas legislava sobre a nação; ele a fazia existir por meio de rotinas, rituais escolares e práticas administrativas aparentemente banais. Nesse contexto, a marginalização do Islã no espaço

público e educacional não se manifesta somente como secularização, mas também como reconfiguração civilizacional. Göle (1997) explora como o projeto kemalista produziu uma nova sensibilidade moderna, na qual religião, corpo e espaço público foram reorganizados segundo códigos ocidentalizados de visibilidade, decoro e racionalidade. A exclusão de símbolos religiosos das instituições educacionais e a redefinição dos saberes legítimos contribuíram para deslocar o Islã do centro da experiência cotidiana, reforçando a percepção do passado otomano como incompatível com a modernidade desejada.

O passado otomano passou a ocupar um lugar paradoxal. Oficialmente rejeitado, ele permaneceu como presença espectral, mobilizado negativamente como exemplo do que a República não deveria ser. A pedagogia kemalista operou, assim, por meio de uma lógica de contraposição: o cidadão republicano definia-se em larga medida pela distância em relação ao otomano, concebido como atraso histórico. A escola republicana não apenas ensinava uma nova história; ela ensinava a não herdar. Ao interromper a transmissão ordinária da memória imperial, o kemalismo não eliminou o passado, mas o deslocou para um registro latente perante enorme parcela da população turca, onde continuou a operar como campo de afetos difusos, passíveis de reativação sob novas condições políticas. A experiência curda no interior da República da Turquia oferece um exemplo particularmente elucidativo de como o projeto kemalista de ruptura temporal e homogeneização nacional operou como regime disciplinador da diferença, articulando educação, linguagem e memória histórica. Diferentemente de outras populações não turcas herdadas do Império, os curdos não foram apenas marginalizados simbolicamente, mas transformados em problema ontológico para o novo Estado-nação, uma vez que sua existência colocava em xeque o princípio fundamental da coincidência entre povo, língua e território (MARDIN, 1973; ZÜRCHER, 2004).

No período otomano, populações curdas ocupavam posições ambíguas, porém relativamente estáveis, dentro da ordem imperial. Estruturas locais de autoridade, vínculos religiosos e arranjos administrativos flexíveis permitiam a coexistência entre pertencimento imperial e identidades regionais. Esse “equilíbrio”, porém, entra em colapso no final do século XIX e, de maneira decisiva, nas últimas décadas do Império, quando processos de centralização estatal, militarização e radicalização política passam a corroer a lógica tradicional de administração da diferença. O Genocídio Armênio constitui um dos momentos mais decisivos — e traumáticos — do colapso da ordem imperial

otomana e da transformação radical de suas lógicas de governo. Embora frequentemente associado à Primeira Guerra Mundial, o processo de violência sistemática contra a população armênia precede formalmente a Grande Guerra, intensificando-se a partir das décadas finais do século XIX, especialmente sob o reinado de Abdülhamid II, e culminando entre 1915 e 1917 sob o governo do Comitê de União e Progresso (CUP) – que tinha como um de seus membros Atatürk. Nesse período, deportações em massa, massacres organizados, marchas forçadas e políticas deliberadas de extermínio resultaram na morte de mais de um milhão de armênios, bem como na destruição material e simbólica de comunidades historicamente enraizadas no espaço imperial (AKÇAM, 2006; KIESER, 2018; LOUREIRO, 2025; AKÇAM, 2012; DER MATOSSIAN, 2014). Populações anteriormente integradas à ordem imperial por meio de mecanismos hierarquizados de convivência passaram a ser racializadas, suspeitas de traição e tratadas como inimigos internos.

Nesse contexto, segmentos da população curda, longe de ocupar uma posição homogênea, foram simultaneamente instrumentalizados pelo poder central e atravessados por dinâmicas próprias de violência, revelando a dissolução definitiva da antiga administração otomana. Com a transição republicana, essa pluralidade passou a ser interpretada de maneira definitiva como ameaça à integridade nacional. A resposta do Estado foi a negação explícita da diferença: os curdos foram progressivamente reclassificados como “turcos das montanhas”, e sua língua, história e formas de sociabilidade passaram a ser tratadas como desvios a serem corrigidos (TUĞAL, 2009). A repressão linguística — expressa na proibição do uso público da língua curda por décadas, bem como na sua exclusão sistemática do sistema educacional e da esfera administrativa<sup>10</sup> — constituiu um dos eixos centrais da política de homogeneização nacional do Estado republicano, produzindo efeitos profundos também sobre a transmissão da memória histórica e sobre as formas cotidianas de pertencimento de curdos na Turquia. (HASSANPOUR, 1992; ZÜRCHER, 2004; MARDIN, 1973; YAVUZ, 2020; ASLAN, 2009). A violência exercida não se limitou a episódios repressivos ou confrontos armados, mas se manifestou na própria organização do

---

<sup>10</sup> A língua curda foi oficialmente proibida no espaço público e excluída do sistema educacional por grande parte do período republicano, sendo negada inclusive como língua distinta e frequentemente reclassificada como “dialeto” ou forma desviada do turco. Essas restrições vigoraram, com variações, desde os anos 1920 até o início dos anos 2000, quando reformas limitadas passaram a permitir seu uso restrito em meios privados e educacionais.

cotidiano: na sala de aula, nos formulários administrativos, na toponímia, nos arquivos históricos. A diferença era tornada impensável dentro da gramática oficial da nação.

A imposição da língua turca como eixo central da identidade nacional constitui um dos dispositivos mais explícitos e ambiciosos do projeto kemalista de engenharia histórica e social. A língua não foi concebida apenas como meio de comunicação, mas como fundamento ontológico da nação, capaz de organizar pertencimentos, temporalidades e afetos. A construção da nova República esteve, desde seus primeiros anos, profundamente vinculada à ideia de que a sobrevivência do Estado-nação exigia uma língua unificada, depurada de influências consideradas “estrangeiras” — sobretudo árabes e persas — e alinhada a uma narrativa de modernidade, racionalidade e autenticidade nacional (ZÜRCHER, 2004; LEWIS, 1999). Em virtude disso, diversos estudos históricos, arqueológicos, antropológicos e linguísticos patrocinados pelo Estado recém-criado buscavam conferir substância a essa identificação na “invenção” de uma história e uma língua turcas. A reforma linguística não se limitou à adoção do alfabeto latino em 1928, embora esta tenha sido uma de suas dimensões mais disruptivas. O processo envolveu uma reconfiguração abrangente do vocabulário, da gramática e da própria história da língua. A criação da Sociedade da Língua Turca (*Türk Dil Kurumu*), em 1932, institucionalizou esse esforço, colocando o Estado no centro da produção e legitimação do que passaria a contar como “turco autêntico”. A língua tornou-se, assim, objeto de intervenção política direta, submetida a processos sistemáticos de purificação, padronização e pedagogização (LEWIS, 1999; FORTNA, 2011).

A Teoria da Língua do Sol, desenvolvida e promovida nos anos 1930, representa o momento mais radical — e revelador — dessa ambição. Patrocinada pelo Estado e apoiada por figuras centrais do regime, incluindo Atatürk, sustentava que o turco seria a língua primordial da humanidade, da qual todas as demais teriam derivado. Embora carecesse de fundamento linguístico científico, sua função era eminentemente política e simbólica: deslocar a língua turca de uma posição periférica para o centro da história universal, conferindo-lhe profundidade temporal, prestígio civilizacional e autonomia frente às tradições islâmicas e orientais (LEWIS, 1999; HANIOĞLU, 2011). Mais do que curiosidade intelectual, a Teoria da Língua do Sol operou como dispositivo afetivo de reterritorialização. Ao atribuir ao turco uma origem mítica e universal, o regime produzia uma sensação de orgulho linguístico e dignidade histórica, compensando simbolicamente a ruptura com o passado otomano e a exclusão das línguas que haviam estruturado sua

vida administrativa, religiosa e cultural. O efeito não foi apenas cognitivo, mas sensível: aprender a língua republicana significava habitar um novo tempo histórico, no qual a nação aparecia como origem e destino (ZERUBAVEL, 1996; CONNERTON, 1989). Essa política linguística teve efeitos profundos sobre populações não turcófonas e sobre a transmissão da memória histórica. Por isso, a exclusão sistemática de línguas como o curdo, o árabe e o armênio do espaço público e educacional não apenas reforçou a centralização estatal, mas produziu uma hierarquia de inteligibilidade, na qual certos passados se tornaram narráveis e outros foram silenciados (HASSANPOUR, 1992; ASLAN, 2009)

A repressão da memória imperial no contexto republicano produziu efeitos profundamente ambivalentes. Na impossibilidade ontológica de uma identidade nacional homogênea, o kemalismo operou por meio de processos de normalização e estratificação, buscando estabilizar certos modos legítimos de pertencimento — associados à língua turca, ao secularismo e a uma concepção cívica e territorializada da nação — ao mesmo tempo em que deslocava outras referências históricas e afetivas para fora do campo do dizível e do reconhecível (MARDIN, 1973; GÖLE, 1997). A “unidade” nacional não foi o resultado de uma síntese, mas de um trabalho contínuo de captura e ordenamento da diferença. Esse processo produziu uma paisagem simbólica marcada menos pela coerência do que por silêncios estruturados, isto é, por formas socialmente organizadas de esquecimento, deslocamento e não elaboração do passado. Como argumenta Connerton (1989), as sociedades modernas não se relacionam com o passado apenas por meio de narrativas explícitas, mas também por práticas de esquecimento institucionalizado, incorporadas em rotinas, rituais, reformas educacionais e transformações materiais do espaço social. O esquecimento, nesse sentido, não é falha da memória, mas parte constitutiva de regimes políticos que buscam instaurar novas temporalidades e novos horizontes de pertencimento.

Zerubavel (1996) aprofunda esse ponto ao mostrar que a memória coletiva opera por meio de fronteiras simbólicas, que definem não apenas o que deve ser lembrado, mas também o que deve permanecer fora do campo da atenção pública. Para Zerubavel (Ibid.), toda comunidade política constrói “mapas do passado” que incluem zonas iluminadas e zonas de sombra, produzindo consensos tácitos sobre quais eventos, símbolos ou períodos devem ser silenciados, minimizados ou tratados como irrelevantes. Esses silêncios não implicam ausência total de memória, mas sua relegação a circuitos não oficiais, privados

ou marginalizados. No caso turco, o passado otomano foi inserido precisamente nesse regime ambíguo. Oficialmente deslegitimado pelo discurso republicano — associado à decadência, ao atraso e ao obscurantismo religioso —, ele jamais foi completamente eliminado da experiência social. Como já indicado, vestígios culturais, práticas religiosas e sensibilidades históricas continuaram a circular de maneira fragmentada, muitas vezes incorporadas a gestos cotidianos, formas de sociabilidade e memórias familiares, mas privadas de reconhecimento público e de elaboração institucional. Trata-se de um passado que não desaparece, mas que sobrevive como resto, como aquilo que não encontra lugar legítimo na narrativa dominante.

Durante as décadas seguintes à fundação da República Turquia, a memória otomana permaneceu em circulação, sobretudo a partir de manifestações como festas rurais de *musahha* (sufis celebrando o *dhikr* - recordação) e as românticas narrativas dos *aşık* — trovadores que cantavam epopeias de sultões e caravanas, como Veysel Şatıroğlu (Imagem 3, abaixo) (SHANKLAND, 1999; STIRLING, 1993). Saraus literários - onde intelectuais discutiam poemas sobre a grandeza cosmopolita de Piri Reis e a glória sunita de Selim – mantinham também a memória ativa. Redes religiosas, intelectuais conservadores e eventualmente movimentos políticos contribuíram para a difusa circulação da memória otomana. Dois fluxos de desejo — da convivência multiétnica e exaltação de uma ortodoxia sunita — já se entrelaçavam em tensão, ainda que marginalizados. Foi esse entrelaçamento de nostalgia multicultural e vigor religioso que seria eventualmente reconfigurado nas últimas décadas.

**Imagem 3 - Veysel Şatıroğlu, aşık nascido na Anatólia Central, em 1894.**



*Imagem 3 – Fonte: HÜRRIYET DAILY NEWS. Aşık Veysel: Turkish minstrel of the 20th century [imagem]. Hürriyet Daily News, Istanbul, 22 mar. 2019. Disponível em: <https://www.hurriyetdailynews.com/asik-veysel-turkish-minstrel-of-the-20th-century-142097>. Acesso em: 04 fev. 2026.*

Complementa este quadro a observação de Halbwachs (1992), para quem a memória coletiva depende dos quadros sociais que autorizam — ou não — a rememoração. Quando esses quadros são desfeitos ou interditados, as lembranças não se apagam automaticamente, mas perdem sua capacidade de se articular em narrativas socialmente reconhecidas de forma ampla. O passado otomano, nesse sentido, persistiu menos como história compartilhada e mais como experiência fragmentada, transmitida de forma descontínua e afetivamente carregada. A distinção entre memória comunicativa e memória cultural, proposta por Assmann (2011), é particularmente valiosa para compreender essa dinâmica. Por memória comunicativa, Assmann refere-se ao conjunto de lembranças transmitidas no interior de grupos sociais por meio da experiência vivida, da oralidade, das práticas cotidianas e da convivência intergeracional. Trata-se de uma memória de curto e médio alcance temporal, marcada pela informalidade, pela afetividade e pela dependência de vínculos sociais diretos. A memória cultural, por sua vez, diz respeito às formas institucionalizadas e duráveis de relação com o passado, sustentadas por textos canônicos, monumentos, currículos educacionais, rituais oficiais e dispositivos estatais de preservação e transmissão histórica.

No contexto da Turquia republicana, o passado otomano foi progressivamente excluído da memória cultural oficial — isto é, dos mecanismos institucionais que conferem estabilidade, legitimidade e autoridade à narrativa histórica —, mas continuou

a operar no plano da memória comunicativa, ligado à experiência vivida, à religião e às tradições locais. Navaro-Yashin (2002) adiciona um caráter particularmente importante para o secularismo turco, na produção não apenas de normas e instituições, mas também afetos, fantasmas e ausências: o que é oficialmente excluído retorna frequentemente sob a forma de assombração, ressentimento ou desejo não elaborado. É importante, contudo, qualificar essa formulação à luz do marco teórico adotado nesta dissertação. Embora a linguagem da assombração e do retorno do excluído dialogue com leituras de matriz psicanalítica — nas quais o desejo aparece frequentemente associado à falta e ao recalçamento —, a abordagem aqui mobilizada se afasta de uma ontologia negativa do desejo. Em Deleuze e Guattari (1972), o que retorna não é aquilo que “faltou”, mas aquilo que continuou a produzir efeitos, ainda que deslocado, fragmentado ou desterritorializado.

Nesse sentido, a latência afetiva do passado otomano não deve ser interpretada como trauma simplesmente recalçado à espera de elaboração simbólica, mas como campo virtual de potências históricas que nunca deixaram de operar. A exclusão republicana não suspendeu o desejo, mas o redistribuiu, desviando-o para outros circuitos — religiosos, culturais, estéticos, cotidianos — nos quais continuou a produzir sentidos, vínculos e expectativas. É precisamente essa configuração — marcada por silêncios estruturados, memórias fragmentadas e afetos não elaborados — que prepara o terreno para a posterior emergência do neo-otomanismo. Como observa Yavuz (2020), essa exclusão não neutralizou o passado, mas contribuiu para sua carga emocional, associando-o a sentimentos de perda, dignidade negada e continuidade interrompida.

**Imagem 4 – Atatürk apontando o caminho para a nova Turquia, aos moldes da Revolução Francesa.**



*Imagem 4 - Fonte: İZER, Z. F. İnkılap Yolunda. İşte Atatürk, 1933. Disponível em: <<https://isteataturk.com/g/icerik/Zeki-Faik-Izer-Inkilap-Yolunda-1933/1571>>. Acesso em: 6 out. 2022.*

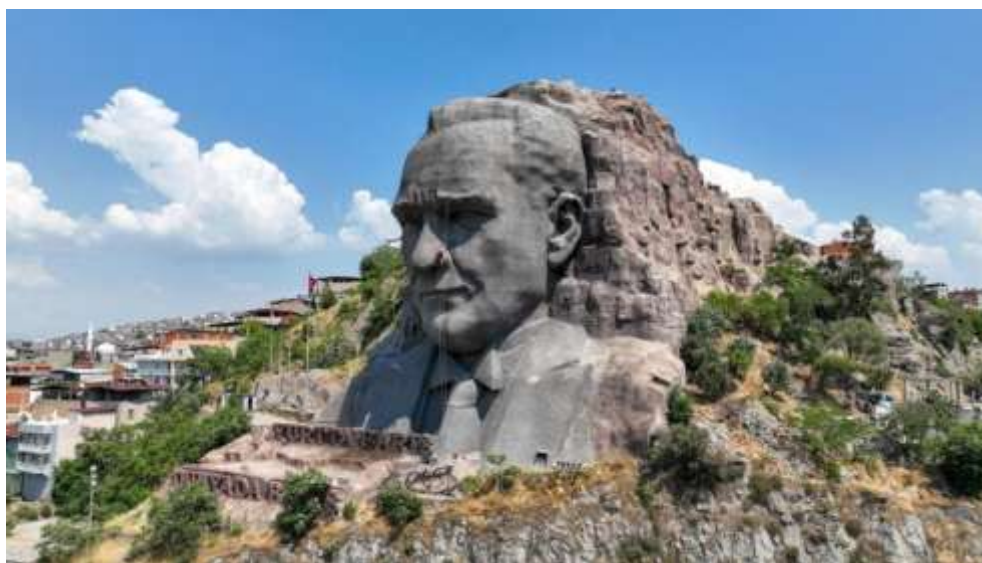
Após a morte de Mustafa Kemal Atatürk, em 1938, o projeto kemalista ultrapassa um programa de modernização conduzido por um líder carismático, passando a operar como ortodoxia estatal, sustentada por instituições, elites burocrático-militares<sup>11</sup> e um conjunto relativamente estável de pressupostos sobre identidade, história e pertencimento nacional. A secularização e ocidentalização domésticas da Turquia foi acompanhada por uma aproximação ímpar, do ponto de vista da política externa, com o Ocidente, tradição que em muito ultrapassa o governo Atatürk e é mais obviamente representada na Guerra Fria, como no posicionamento de mísseis estadunidenses em território turco, ocasionando a resposta soviética que culmina na Crise dos Mísseis (Ibid.). Ainda mais interessante é o fato de que estas relações externa perpassam até mesmo o governo de Erdoğan, na busca

---

<sup>11</sup> O projeto kemalista era visto por segmentos desempolgados com o ocidentalismo, desde a sua concepção, através de um profundo senso de elitismo. Entendiam, os kemalistas, que o Islã havia sido o principal responsável pela defasagem otomana em relação à Europa. Por isso, a profunda busca por desmembrar práticas e instituições religiosas. Este fato gera na sociedade turca uma divisão marcante e produtora de ressentimentos. Neste contexto, aqueles que internalizaram as reformas seculares do kemalismo viriam a ser chamados de Turcos Brancos, constantemente favorecidos pelo Estado; e aqueles que resistiram ao mesmo processo foram chamados de Turcos Negros, tratados como atrasados e marginalizados por suas vinculações religiosas (YAVUZ, 2020).

por adesão à União Europeia, como veremos. Com a morte de Atatürk, rituais e símbolos ligados à sua figura acrescentaram o caráter personalista à identidade kemalista. “Fotografias e bustos de Atatürk se tornaram onipresentes por todos os espaços públicos, e mesmo privados, do país e um enorme mausoléu, Anıtkabir, foi construído na capital na década de 1950” (WILSON, 2007, p. 82). Entendido como uma espécie de *Founding Father*, venerava-se não só o homem, mas a sua Turquia: ocidental, secular e moderna.

### **Imagem 5 – A estátua de Atatürk em Izmir.**



*Imagem 5 - Fonte: ENSONHABER. İzmir’de Buca Belediyesi dev Atatürk maskını bakıma aldı. Disponível em: <<https://www.ensonhaber.com/yasam/izmirde-buca-belediyesi-dev-Atatürk-maskini-bakima-aldi>>. Acesso em: 3 dez. 2022.*

Durante as décadas de 1940 e 1950, apesar da introdução do multipartidarismo, o núcleo normativo do kemalismo — secularismo rígido, nacionalismo linguístico e orientação ocidental — permaneceu amplamente incontestado, sobretudo concentrado no Partido Republicano do Povo (CHP). Segundo narrativas usuais, mesmo governos mais conservadores, como o de Adnan Menderes, operaram dentro dos limites simbólicos desse consenso, ajustando práticas, mas sem questionar abertamente a narrativa republicana dominante<sup>12</sup> (ZÜRCHER, 2004; HALE, 2011). Ainda na chave da política

---

<sup>12</sup> Nas eleições de 1950, a oposição reunida no Partido Democrata (DP) derrotou o CHP. Vale realçar que a vitória da oposição pode ser percebida como uma espécie de “rebelião” dos Turcos Negros contra o establishment, envolvendo setores marginalizados da sociedade, sobretudo aqueles conservadores (YAVUZ, 2020). A vitória do DP representou um marco para o conservadorismo turco, proclamando um discurso contra as elites características do kemalismo e mobilizando a religião politicamente, para fins eleitorais.

externa, a Turquia aderiu à Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), em 1952, grande representante do bloco ocidental na Guerra Fria. A partir dos anos 1960, começam a emergir tensões estruturais mais evidentes no interior desse arranjo. A Constituição de 1961 ampliou espaços de mobilização social e política, contribuindo para o florescimento de movimentos de esquerda, sindicatos, organizações estudantis e, progressivamente, correntes políticas de inspiração religiosa. Ao mesmo tempo, a rápida urbanização, a migração do campo para as cidades e a expansão do ensino superior produziram novas configurações sociais que escapavam ao imaginário kemalista clássico, centrado em uma elite urbana, secular e homogênea (KEYDER, 1987; MARDIN, 1973). O Estado manteve sua função disciplinadora, mas sua capacidade de organizar plenamente o campo simbólico começou a apresentar rachaduras mais evidentes no tecido social.

As intervenções militares de 1960, 1971 e 1980 ilustram de maneira particularmente clara tanto a persistência quanto o desgaste do consenso kemalista ao longo da segunda metade do século XX. Embora cada uma dessas intervenções tenha ocorrido em contextos distintos e assumido formatos institucionais diferentes, todas foram justificadas pelas Forças Armadas como atos necessários à preservação dos princípios fundadores da República — em especial o secularismo, a unidade nacional e a ordem estatal. O Exército se apresentava como guardião último da nação, incumbido de corrigir desvios e restaurar um equilíbrio considerado ameaçado por conflitos sociais e políticos crescentes (HALE, 1994; ZÜRCHER, 2004). O golpe de 1960, que depôs o governo democraticamente eleito de Adnan Menderes, ocorreu em um contexto de crescente polarização política, crise econômica e acusações de autoritarismo governamental. O governo de Adnan Menderes, à frente do Partido Democrata entre 1950 e 1960, representou a primeira inflexão significativa no consenso kemalista após a institucionalização do multipartidarismo — contrariando perspectivas que posicionam um consenso kemalista que só viria a ser rompido nos anos 2000. Eleito com amplo apoio popular, sobretudo em áreas rurais e conservadoras, Menderes promoveu uma agenda que combinava liberalização econômica, maior abertura ao capital estrangeiro e flexibilização controlada do secularismo, sem, contudo, romper formalmente com os princípios republicanos<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Seu governo institucionalizou em larga medida o enaltecimento à imagem de Atatürk. Para Çağaptay (2017), ainda que contrário ao partido político fundado por Atatürk, o DP permanecia sendo um movimento kemalista.

No plano cultural e religioso, seu governo autorizou medidas simbólicas relevantes, como o retorno da chamada à oração (*ezan*) em árabe — proibida desde os anos 1930 — e uma maior tolerância à presença da religião no espaço público. Essas decisões não configuraram um projeto de reabilitação do passado otomano como tal, mas indicaram uma recalibração da relação entre Estado, Islã e sociedade. Como observa Yavuz (2020), tratou-se menos de um revisionismo histórico do que de uma tentativa de incorporar sensibilidades religiosas populares que haviam sido rigidamente marginalizadas pelo kemalismo clássico. É importante frisar que não há necessariamente neo-otomanismo em Menderes, conforme o entendemos. O passado otomano não é mobilizado positivamente como herança imperial ou horizonte civilizacional. Ainda assim, Yavuz (Ibid.) sugere que o período Menderes é relevante por outro motivo: ele inaugura uma fissura no regime de sensibilidade kemalista, ao demonstrar que a exclusão sistemática da religião e de referências históricas não republicanas não era condição necessária para a legitimidade política. Nesse sentido, Menderes opera como um antecedente indireto, não por reativar o Império sistematicamente, mas por enfraquecer a equação rígida entre modernidade, secularismo estrito e identidade nacional<sup>14</sup>.

No plano político, entretanto, o governo Menderes também foi marcado por crescente autoritarismo, repressão à oposição e tensões com as elites burocrático-militares. A combinação entre crise econômica no final da década, polarização social e percepção de que o Partido Democrata ameaçava os fundamentos do Estado republicano alimentou a intervenção militar de 1960. O golpe, nesse sentido, não foi apenas reação a um governo específico, mas expressão de um conflito mais profundo sobre quem detinha autoridade para definir os limites legítimos da nação, da memória e da política. Embora tenha resultado na elaboração de uma nova Constituição em 1961 — frequentemente considerada mais liberal que sua predecessora —, a intervenção também inaugurou um padrão duradouro: a normalização da tutela militar como mecanismo legítimo de resolução de crises políticas. O kemalismo, nesse momento, já não operava apenas como projeto de futuro, mas como referencial normativo acionado retrospectivamente,

---

<sup>14</sup> Em 1953, os turcos marcaram os quatrocentos anos da Conquista de Constantinopla. Com o regime multipartidário, o interesse de parte da população no passado otomano pôde ocupar espaços, com reconstruções de memória coletiva sobre o Império. O otomanismo, neste momento, ganhava gradualmente facetas religiosas, especialmente em resposta às inúmeras limitações à expressão religiosa como parte da lógica kemalista. Visões de conciliação entre a religião e a característica étnica turca também começaram a se expandir (YAVUZ, 2020). Essa dimensão demonstra que – a despeito de uma incorporação estatal sob Menderes – fluxos de desejo em direção ao passado otomano circundavam.

mobilizado para justificar a interrupção da vida democrática (AHMAD, 1993; HALE, 2011). A partir do final dos anos 1960, esse arranjo tornou-se ainda mais instável. O rápido crescimento urbano, a expansão do ensino superior e a radicalização do campo político produziram um ambiente marcado por confrontos entre grupos de esquerda e de direita, greves operárias, mobilizações estudantis e violência política. A esquerda turca — incluindo partidos legais, sindicatos, organizações estudantis e grupos marxistas — passou a ser percebida pelo Estado como ameaça existencial, não apenas à ordem social, mas à própria identidade da República em um contexto internacional fortemente influenciado pela Guerra Fria (KEYDER, 1987; AHMAD, 1993).

Nesse cenário, a posição estratégica da Turquia como membro da OTAN e aliada central dos Estados Unidos no flanco oriental do bloco ocidental desempenhou papel decisivo. A contenção do comunismo tornou-se prioridade absoluta da política de segurança nacional, reforçando práticas repressivas contra movimentos de esquerda e legitimando intervenções autoritárias em nome da estabilidade. O memorando militar de 1971, frequentemente descrito como “golpe por memorando”, pode ser compreendido nesse quadro: tratou-se de uma resposta direta à intensificação dos conflitos sociais e à percepção de que o sistema político civil era incapaz de conter a radicalização ideológica (HALE, 1994; MCGAHEY, 2008). O golpe de 1980 representou o ápice desse ciclo. Após anos de violência política generalizada, colapso econômico e paralisia institucional, as Forças Armadas assumiram o poder de maneira direta e abrangente. A repressão foi sistemática: partidos foram dissolvidos, sindicatos desmantelados, milhares de militantes de esquerda presos, torturados ou forçados ao exílio. Embora o discurso oficial reiterasse a defesa da República e da unidade nacional, o golpe evidenciou o esgotamento do kemalismo como horizonte integrador. Ele já não conseguia oferecer uma narrativa capaz de absorver as transformações sociais em curso, recorrendo cada vez mais à coerção para preservar sua centralidade (ZÜRCHER, 2004; AHMAD, 1993).

Nesse sentido, os golpes militares não devem ser interpretados apenas como interrupções autoritárias da democracia, mas como sintomas de uma crise mais profunda do regime republicano de memória e pertencimento. Ao invés de resolver as tensões estruturais da sociedade turca, a tutela militar contribuiu para seu deslocamento e acumulação, enfraquecendo ainda mais a capacidade do kemalismo de funcionar como narrativa mobilizadora. O resultado foi a expansão de um campo de instabilidade simbólica e afetiva, no qual novas linguagens políticas — incluindo aquelas que

revalorizariam seletivamente o passado otomano — poderiam emergir como alternativas plausíveis de sentido e legitimidade. Essas linguagens, como vimos, não surgem por criação espontânea, mas a partir da reativação e recomposição de sensibilidades, memórias e investimentos afetivos que já circulavam de maneira difusa na sociedade, frequentemente à margem ou em tensão com o discurso oficial. É nesse contexto que a década de 1980 se apresenta como ponto de inflexão. Sob o governo de Turgut Özal, a Turquia passou por um processo acelerado de liberalização econômica, abertura aos mercados globais e redefinição de suas estratégias de inserção internacional. Essas transformações enfraqueceram ainda mais a centralidade do kemalismo clássico, ao deslocar o eixo da legitimidade política da engenharia estatal para a performance econômica, a mobilidade social e a circulação transnacional (KEYDER, 1987; ÖNIŞ, 1997; AHMAD, 1993).

A religião, a memória histórica e identidades subnacionais passaram a circular com maior intensidade no espaço público, não necessariamente como projetos políticos articulados, mas como reservatórios de sentido capazes de oferecer orientação em um contexto de rápidas transformações sociais. Como observa Öniş (1997), esse processo produziu uma nova gramática política, na qual o sucesso econômico e a flexibilidade cultural passaram a coexistir com formas renovadas de conservadorismo moral e de busca por continuidade histórica. Nesse momento, observa-se uma reconfiguração do lugar da religião e da história no espaço público. O Islã, anteriormente confinado a uma esfera rigidamente controlada pelo Estado, passou a ser progressivamente reintegrado como elemento de coesão social e identidade moral, inclusive sob a égide do próprio aparato estatal<sup>15</sup>. Como argumenta Yavuz (2020), a partir dos anos 1980 consolida-se um novo ambiente discursivo, no qual referências ao passado otomano, à civilização islâmica e à continuidade histórica deixam de ser automaticamente associadas ao atraso ou à ameaça, passando a circular como recursos simbólicos legítimos. Esses registros não emergiram como alternativas plenamente formuladas, mas como fluxos latentes, agora menos contidos pelo aparato republicano clássico. É nesse ambiente que o passado otomano

---

<sup>15</sup> O período não se caracteriza por uma “islamização” do Estado, mas pela normalização pública de referências religiosas e históricas anteriormente marginalizadas, agora reinscritas em uma gramática de modernidade econômica e pragmatismo político. O Islã, nesse registro, deixa de ser concebido apenas como ameaça à República e passa a funcionar como recurso moral e social compatível com o capitalismo, a democracia eleitoral e a abertura internacional (YAVUZ, 2020).

começa a se tornar novamente inteligível como recurso simbólico, ainda de maneira fragmentada, mas cada vez mais disponível para reinterpretações futuras.

Também no plano da política externa, Özal introduziu inflexões. Sem abandonar formalmente os compromissos ocidentais da Turquia — especialmente com os Estados Unidos e a OTAN —, seu governo buscou ampliar o raio de ação do país em direção ao Oriente Médio, aos Bálcãs, ao Cáucaso e à Ásia Central. Essa reorientação envolvia uma revalorização da herança histórica, cultural e linguística da Turquia como ativo diplomático (HALE, 1994; FULLER, 2008). O passado imperial começa, assim, a ser reinscrito não como modelo normativo, mas como repertório latente de conexões, capaz de sustentar novas formas de inserção regional. É importante notar que esse processo não se deu de maneira homogênea nem isenta de tensões. As reformas de Özal coexistiram com o legado autoritário do golpe de 1980, com a repressão a movimentos de esquerda e com a persistência de dispositivos securitários do Estado. Ainda assim, como argumenta Zürcher (2004), o período marcou uma transformação importante, ao corroer a centralidade do kemalismo clássico como narrativa integradora exclusiva. O resultado não foi a substituição de um projeto ideológico por outro, mas a abertura de um campo discursivo e afetivo mais poroso, no qual múltiplas referências históricas e identitárias passaram a circular com menor grau de contenção estatal<sup>16</sup>.

Ao reconfigurar o papel da religião no espaço público, flexibilizar a relação com a história imperial e redefinir os parâmetros da inserção internacional da Turquia, seu governo contribuiu para tornar o passado otomano novamente pensável, ainda que de modo fragmentado, pragmático e não sistematizado. É nesse terreno que se tornarão inteligíveis, nos anos seguintes, formas mais explícitas e politicamente articuladas de reinscrição do passado imperial, evidenciadas na ascensão do AKP e de Erdoğan. Deslocando o regime de historicidade, é interrompida também uma narrativa de linearidade que traçava um ponto zero temporal absoluto em 1923. Em outros termos, a República não é abandonada, mas reposicionada como um momento específico — e não mais absoluto — da trajetória histórica turca/otomana. Nesse contexto, diferentes modos de significar o Império permaneceram a coexistir e a se entrecruzar no espaço público turco, frequentemente no interior dos mesmos discursos, práticas e produções culturais.

---

<sup>16</sup> Acentuamos o fato de que os fluxos nostálgicos não dependem de conformidade estatal. Todavia, não devemos negar o fato de que as condições políticas vinculadas ao contexto estatal podem facilitar ou dificultar a circulação desses fluxos.

O “retorno otomano” não se deu como escolha exclusiva entre uma leitura islâmica ou uma leitura pluralista, mas como campo de sobreposição, no qual referências à centralidade do Islã sunita, à continuidade civilizacional e à experiência imperial multicultural passaram a circular simultaneamente, ainda que em tensão.

Essa concomitância é particularmente visível no domínio cultural e simbólico. Produções audiovisuais de grande alcance, como séries históricas e épicos televisivos ambientados no período otomano, combinam narrativas de poder imperial, heroísmo islâmico e convivência entre povos e religiões, sem que essas dimensões apareçam como mutuamente excludentes. A *Türkiye Radyo Televizyon Kurumu* (TRT), enquanto televisão estatal, foi central na reabertura simbólica do passado otomano após 1980. Começam a proliferar, neste momento, produções que simbolizam uma mudança clara de enquadramento. É o caso de obras como *IV. Murad* – série histórica produzida pela TRT em 1981, centrada no sultão Murad IV (século XVII), e que retrata a autoridade imperial, a ordem estatal e uma justiça severa, mas racional. Sem apresentar o sultão como caricatura do atraso, o Império é inserido como ordem política inteligível, e não como aberração histórica. Exemplos correlatos aparecem em *Preveze Öncesi – 1538* (TRT, 1981) e *Küçük Ağa* (TRT, 1983).

Museus, exposições e projetos de patrimônio urbano, por sua vez, passaram a reinscrever o passado otomano tanto como herança civilizacional islâmica quanto como evidência de uma Istambul cosmopolita e historicamente conectada a múltiplos mundos. Bozdoğan (2001) e Çelik (1993) argumentam que, já nos anos 1980, o discurso oficial começa a tratar Istambul como “cidade de civilizações”, não apenas como capital republicana secundária. Ainda que os grandes museus “neo-otomanos” surjam mais tarde, os anos 1980 acompanharam reformulações discursivas no *Topkapı Sarayı* – administrado pelo Ministério da Cultura e Turismo -, que passa a enfatizar o esplendor imperial, a dimensão cosmopolita da corte e a centralidade islâmica do sultanato, de forma menos “apologética” ao rompimento republicano. Em 1983, ano do 530º aniversário da Conquista de Constantinopla (1453), o Estado turco patrocinou exposições históricas, publicações comemorativas e eventos culturais em Istambul, apresentando-a não apenas como evento militar, mas como fundação civilizacional. Esse movimento é analisado por Özyürek (2006) como parte de uma transição simbólica no tratamento turco ao seu passado imperial.

Também no campo intelectual e literário, observa-se, a partir dos anos 1980, uma reaproximação ambivalente com o passado imperial. Esse movimento não se expressa como recuperação direta do Império enquanto modelo político, mas como reinscrição sensível de seus vestígios na experiência urbana, na memória cotidiana e na atmosfera cultural. A literatura produzida nesse período passa a tratar o otomano menos como objeto de julgamento histórico e mais como paisagem afetiva, incorporada à vida moderna sob a forma de ruína, melancolia e continuidade interrompida. As primeiras obras de Orhan Pamuk são particularmente representativas desse deslocamento. Em *Cevdet Bey e seus filhos* (1982) e *A Casa do Silêncio* (1983), Pamuk constrói narrativas familiares atravessadas pelo colapso do mundo imperial e pela tentativa republicana de reorganizar a vida social, evidenciando não uma ruptura limpa, mas camadas temporais sobrepostas. O passado otomano aparece nesses romances como presença difusa, inscrita em hábitos e silêncios, revelando a persistência de sensibilidades que escapam tanto à nostalgia explícita quanto ao apagamento republicano (PAMUK, 1982; PAMUK, 2013).

É significativo que *Cevdet Bey e seus filhos* (1982) tenha sido o primeiro romance de Orhan Pamuk. A obra constitui a tentativa inaugural do autor de narrar a transição do mundo otomano tardio para a ordem republicana não a partir de grandes eventos políticos ou de disputas ideológicas explícitas, mas do interior da vida cotidiana, das relações familiares e das transformações graduais da sensibilidade social. “Quando o trem da meia-noite se aproximava da Turquia, de sua cultura, de seu tempo e de sua vida em transformação, aquele era o típico comentário irônico sobre nosso querido e amargo país” (PAMUK, 1982, p. 111, tradução nossa). O romance acompanha três gerações da família Işıklı, tendo como figura central Cevdet Bey, comerciante muçulmano de classe média alta que constrói sua fortuna e sua posição social nos anos finais do Império Otomano. A narrativa se estende do início do século XX até meados do período republicano, permitindo observar, em chave íntima e não épica, os deslocamentos produzidos pelo colapso imperial e pela modernização kemalista. O passado otomano, na obra, não aparece como objeto de celebração nostálgica nem como obstáculo a ser superado. Ele se manifesta, antes, como camada incorporada à experiência social, presente em hábitos, expectativas morais e formas de vida que sobrevivem à mudança de regime sem serem tematizadas como problema político explícito. Cevdet Bey não é um herói imperial nem um defensor consciente do Império; ele encarna uma forma de pertencimento constituída no interior da ordem otomana — marcada pela religião, pelo comércio e por hierarquias

sociais relativamente estáveis — e orientada, ao mesmo tempo, por um desejo de prosperidade e modernidade. Como sugere o próprio romance, nada do que havia sido desaparecia por completo; simplesmente deixava de ter nome, indicando que a ruptura republicana não elimina o passado, mas o desloca para um registro menos visível e menos dizível (Ibid.).

À medida que a narrativa avança para as gerações seguintes, o romance explicita as fraturas produzidas pela República sem organizá-las como confronto direto entre tradição e modernidade. Os filhos e netos de Cevdet Bey passam a viver sob o signo da secularização, da ocidentalização e do progresso, mas sem que isso implique um rompimento pleno com o mundo anterior. Eles habitam um espaço temporal ambíguo, no qual o passado imperial persiste como presença silenciosa — inscrita na arquitetura da cidade, nos modos de convivência e nos conflitos familiares — ainda que destituída de reconhecimento simbólico explícito. Como observa Pamuk (Ibid.), os filhos viviam em um mundo diferente, mas não sabiam exatamente do que haviam se separado, sugerindo que a modernização republicana produziu deslocamentos profundos na experiência do tempo sem oferecer uma narrativa capaz de integrar plenamente o passado ao presente. Nesse sentido, o romance sugere que a República não apaga o Império, mas o relega a um registro não elaborado, no qual ele continua a operar como memória difusa e força latente. O passado otomano não retorna como identidade reivindicada nem como herança celebrada; ele persiste como fundo incorporado da vida social, condicionando afetos, expectativas e formas de pertencimento que atravessam a experiência republicana sem jamais se converterem em discurso político articulado. Essa representação literária antecipa, em chave sensível e por vezes subtextual, o problema central que atravessa a política da memória na Turquia contemporânea: a coexistência de temporalidades que não se reconciliam plenamente, mas tampouco se excluem, permanecendo em tensão no interior da experiência histórica.

Em *A Casa do Silêncio* (1983), Pamuk (2013) aprofunda a investigação literária sobre os efeitos duradouros da ruptura republicana, deslocando o foco da narrativa familiar contínua para uma configuração fragmentada, polifônica e atravessada por silêncios. O romance se estrutura em torno do reencontro de três irmãos — netos de Selahattin Darvinoğlu — com sua avó Fatma Hanım, em uma casa de veraneio em Cennethisar. Diferentemente de *Cevdet Bey e seus filhos*, em que a transição entre Império e República se desenha ao longo de décadas e gerações, *A Casa do Silêncio* condensa essa

história em um espaço quase imóvel, onde o tempo parece suspenso e o passado insiste como presença incômoda. A figura de Selahattin, ausente fisicamente, mas onipresente como memória, encarna uma relação ambígua com o projeto modernizador. Médico, positivista e defensor fervoroso da ciência, ele representa uma adesão precoce e radical à ideia de progresso racional, frequentemente em conflito com as formas tradicionais de sociabilidade, religião e autoridade. Sua obsessão por uma enciclopédia universal — jamais concluída — funciona como alegoria de uma modernização incompleta, marcada mais pela negação violenta do passado do que por sua elaboração. O fracasso desse projeto não se manifesta apenas no plano intelectual, mas sobretudo nas marcas deixadas sobre a família, na solidão de Fatma Hanım e na atmosfera de ressentimento, melancolia e incomunicabilidade que permeia a casa.

O passado otomano, nesse romance (Ibid.), não aparece como objeto de nostalgia explícita nem como herança celebrada. Ele se manifesta, antes, como aquilo que não pôde ser dito, integrado ou simbolizado plenamente no interior da narrativa republicana. A casa — espaço central do romance — opera como arquivo silencioso dessa história deslocada: suas paredes, rotinas e hierarquias domésticas conservam vestígios de uma temporalidade anterior que não encontra tradução direta na linguagem da modernidade secular. Pamuk sugere, assim, que a ruptura kemalista não produz apenas sujeitos “modernos”, mas também resíduos afetivos, zonas de silêncio e conflitos intergeracionais que não se resolvem com a simples adoção de novos valores. A polifonia narrativa reforça esse diagnóstico. Cada personagem percebe o mundo a partir de um regime temporal distinto, sem que essas perspectivas se reconciliem em uma síntese harmoniosa. Jovens politizados, ressentidos sociais, intelectuais desencantados e figuras marginalizadas coexistem sem partilhar um horizonte comum de sentido. O passado imperial não retorna como referência explícita, mas insiste como ausência estruturante: algo que foi violentamente interrompido e cuja repressão continua a produzir efeitos na forma de fratura social, ressentimento e violência latente.

Nos romances posteriores, Pamuk radicaliza essa abordagem ao deslocar a relação com o passado otomano do registro familiar e histórico para uma experiência urbana, textual e afetiva. Em *O Livro Negro* (1990), Istambul emerge como uma cidade-palimpsesto, saturada de vestígios imperiais que não se apresentam como memória organizada nem como herança reconciliada, mas como presença difusa, fragmentária e obsessiva (PAMUK, 2012). Ruas, mesquitas, cemitérios, passagens subterrâneas, colunas

de jornal e arquivos esquecidos compõem uma topografia na qual o passado otomano não é tematizado explicitamente como objeto político, mas se infiltra como atmosfera, como excesso de sentido e como enigma irresoluto. Diferentemente de *Cevdet Bey e seus filhos*, onde o passado imperial subsiste como camada incorporada à vida cotidiana, ou de *A Casa do Silêncio*, onde ele retorna sob a forma de ressentimento e desajuste temporal, em *O Livro Negro*, o Império opera como campo de indeterminação. Ele não estrutura identidades estáveis nem fornece um horizonte normativo claro; ao contrário, dissolve-as. A busca de Galip (protagonista da obra) por Rüya (sua esposa e prima, desaparecida) — e, progressivamente, por uma identidade própria — se confunde com a deriva pela cidade e por seus textos (Ibid.). Sugerimos, nesta chave, que o passado otomano persiste menos como memória consciente do que como força que embaralha narrativas, desloca sujeitos e fratura qualquer pretensão de unidade histórica.

É significativo que, nesse mesmo período, Pamuk retome e reinscreva autores como Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, Abdülhak Şinasi Hisar e Reşat Ekrem Koçu — não como modelos ideológicos, mas como mediadores sensíveis de uma experiência urbana marcada pelo declínio imperial. Em *Istambul: memória e cidade*, Pamuk (2007) descreve como o contato com esses autores, sobretudo a partir de sua formação intelectual nas décadas de 1970 e 1980, lhe ofereceu uma linguagem alternativa para pensar a cidade, capaz de articular perda, continuidade e pertencimento fora dos esquemas progressistas e rupturistas do nacionalismo kemalista. Essa linguagem se organiza em torno do conceito de *hüzün*, termo que designa uma melancolia coletiva, compartilhada, historicamente sedimentada, distinta tanto da nostalgia individual quanto do lamento moralista pelo passado perdido. O *hüzün* não expressa desejo de restauração do Império, tampouco funciona como recusa da modernidade republicana. Ele emerge como afeto urbano difuso, produzido pela convivência cotidiana com ruínas, bairros empobrecidos, casarões decadentes, cemitérios, mesquitas e paisagens do Bósforo que materializam a perda de centralidade imperial. Em Pamuk (Ibid., p. 90), designa um caráter propriamente melancólico: “A pobreza de Istambul não é a pobreza de uma cidade que nunca foi rica. É a pobreza de uma antiga capital imperial que perdeu o centro do mundo e agora vive entre as sombras de sua própria história.” Trata-se de uma forma de sensibilidade histórica imanente à cidade: o passado otomano não aparece como narrativa articulada, mas como atmosfera, ritmo e tonalidade afetiva que moldam modos de habitar o presente. Nesse sentido, o *hüzün* pode ser compreendido como um fluxo de desejo melancólico, no qual

o Império subsiste não como identidade a ser recuperada, mas como virtual afetivo que atravessa o cotidiano e orienta expectativas, percepções e formas de pertencimento.

Essa elaboração literária é decisiva porque permite compreender como o passado otomano permanece politicamente operante sem se apresentar como projeto explícito. Em Pamuk, o Império funciona como arquivo sensível: um reservatório de imagens, afetos e disposições temporais que não se deixam traduzir integralmente em discurso político, mas que estruturam a experiência urbana e a memória coletiva. O *hüzün* não resolve a tensão entre perda e continuidade; ele a sustenta como forma de vida. Ao fazê-lo, Pamuk antecipa, no plano estético e afetivo, a abertura de um campo simbólico no qual o passado imperial pode voltar a ser atualizado — não como retorno histórico, mas como virtual persistente. Essa dimensão é fundamental para a lógica aqui desenvolvida. O *hüzün* não constitui ainda um neo-otomanismo, mas equaciona uma condição de possibilidade afetiva para que certos fluxos de desejo ligados ao Império possam, posteriormente, ser politizados. Ele mantém o passado em circulação sem fixá-lo, produzindo uma relação com o Império que é ao mesmo tempo íntima e indeterminada. É precisamente essa indeterminação — essa insistência afetiva sem forma política estável — que ajuda a explicar como, décadas depois, o passado otomano pôde ser reinscrito em agenciamentos políticos tão distintos, do cosmopolitismo civilizacional às capturas moralizantes e hierárquicas. O *hüzün*, nesse sentido, não é nostalgia regressiva, mas um modo de virtualização do passado, no qual desejo, memória e cidade se entrelaçam antes de qualquer cristalização ideológica.

Essa configuração não deve ser compreendida como resultado direto ou necessário das políticas kemalistas de negação e silenciamento do passado imperial. O que se observa, antes, é que o projeto republicano, ao evitar a elaboração histórica e afetiva da experiência otomana, auxiliou na organização do campo simbólico no qual esse passado poderia ser posteriormente reinscrito. O retorno contemporâneo do Império não se apresenta, assim, como recuperação fiel de um passado unitário, mas como atualização contingente e simultânea dessas virtualidades, em articulação com transformações políticas, culturais e afetivas que excedem qualquer lógica causal linear. Assim, o silêncio republicano não deve ser interpretado como ausência de memória, mas como uma forma específica de sua territorialização negativa. O passado otomano foi confinado a um lugar determinado no imaginário nacional — o da decadência e do atraso —, sem, contudo, ser dissolvido enquanto experiência histórica. O neo-otomanismo não surge apesar do

kemalismo, nem como simples reação a ele, mas em diálogo tenso com seus limites, silêncios e deslocamentos.

### **3.3. Do silêncio à latência: o passado otomano como virtual político.**

A repressão ativa da memória imperial promovida pelo kemalismo não resultou na eliminação do passado otomano do horizonte político turco. Ao contrário, produziu um deslocamento fundamental: o Império deixou de operar como referência histórica legítima e passou a existir como latência, como presença não atualizada, mas persistentemente disponível. Essa condição intermediária — nem plenamente lembrada, nem definitivamente esquecida — é central para compreender a eventual reemergência do passado otomano sob a forma do neo-otomanismo. O silêncio republicano não encerrou a história imperial; ele a deslocou para um regime específico de presença política. Para apreender esse regime— no qual o passado não atua nem como herança plenamente elaborada, nem como vestígio inerte —, propomos elaborar e mobilizar o conceito de virtual político. Inspirado na noção deleuziana de virtual, entendida não como o irreal, o imaginário ou o meramente possível, mas como dimensão real da experiência que coexiste com o atual e o excede em potência (DELEUZE, 1999; DELEUZE, 2006), o virtual político designa o conjunto de forças, disposições e intensidades que estruturam o campo do político sem se manifestar, necessariamente, sob a forma de instituições, discursos estabilizados ou projetos programáticos. O virtual, em Deleuze, não é aquilo que “ainda não aconteceu”, mas aquilo que insiste, que permanece ativo como reserva de diferenciação, capaz de produzir múltiplas atualizações contingentes conforme as condições do presente.

Nessa chave, o virtual político não se reduz ao domínio da memória histórica, embora possa operar fortemente por meio dela. Ele abrange afetos coletivos, sensibilidades morais, expectativas difusas, imagens de pertencimento e narrativas implícitas que influenciam práticas políticas mesmo quando não são explicitamente formuladas. Trata-se de um plano intensivo, no qual se configuram os horizontes do pensável, do desejável e do intolerável, operando como condição imanente da ação política. Antes que programas sejam formulados, discursos articulados ou instituições mobilizadas, o virtual político já delimita o campo no qual certas posições são percebidas como plausíveis, outras como impensáveis, e outras ainda como ameaçadoras. Nesse sentido, o virtual não é exterior à política institucional, mas atravessa e precede sua forma

visível, modulando silenciosamente seus contornos. Pensar a política a partir desse registro implica concebê-la não como sistema fechado de regras e atores, mas como processo em permanente composição, no qual sentidos, afetos e expectativas são continuamente produzidos, deslocados e rearticulados. A política enquanto processo não se esgota nos momentos decisórios — eleições, golpes, reformas —, mas se constrói na sedimentação lenta de disposições coletivas, no acúmulo de ressentimentos, aspirações e fantasias de pertencimento que raramente encontram expressão imediata.

O virtual político é precisamente o plano no qual essas forças se acumulam e se redistribuem, tornando certos acontecimentos possíveis sem jamais determiná-los. Crises econômicas, derrotas militares, transformações culturais ou choques externos não produzem efeitos políticos automáticos; eles atuam como gatilhos de atualização, capazes de reconfigurar o virtual e fazê-lo emergir sob novas formas, sem que seu conteúdo esteja previamente dado. Essa perspectiva permite compreender por que mudanças políticas profundas frequentemente parecem “repentinas” ou “inesperadas”, quando, na realidade, resultam da atualização de virtualidades longamente acumuladas. Revoluções, viradas autoritárias, emergências identitárias ou redefinições civilizacionais não surgem do nada, mas tampouco podem ser explicadas como simples efeitos lineares de causas identificáveis. Elas expressam a passagem do virtual ao atual, isto é, a cristalização contingente de forças que já circulavam no campo político como intensidades não estabilizadas. Conceber a política nesse registro processual significa, portanto, deslocar a análise do que acontece para o como se tornam possíveis certos acontecimentos, abrindo espaço para uma leitura que privilegia multiplicidade, indeterminação e produção contínua de sentido. Não dispensamos, assim, movimentos contextuais e históricos. Ao contrário, os abraçamos — como ilustram as seções anteriores. Mas retiramos destes a causalidade e a teleologia.

O virtual político pode ser articulado, de maneira mais direta, à problemática da memória e do passado, desde que se abandone uma concepção linear e cumulativa da temporalidade histórica. Pensar o passado como virtual implica reconhecê-lo não como um conjunto fixo de significados sedimentados, mas como dimensão real e mutável da experiência política, continuamente reconfigurada nas relações que o presente estabelece com ele. Nesse registro, a memória deixa de operar como simples repositório de eventos encerrados e passa a funcionar como campo de virtualidades, no qual imagens, narrativas e afetos do passado são permanentemente deslocados, reordenados e reinscritos. O

passado, assim, não “retorna” intacto nem permanece idêntico a si mesmo; ele é incessantemente produzido nas atualizações que o presente realiza, de modo que cada reinscrição modifica retroativamente seu sentido e seu alcance político. É apenas nesse quadro temporal — marcado por coexistência, sobreposição e diferenciação contínua — que se pode compreender a articulação entre memória e virtual político. O passado não antecede o presente como origem estável, nem o sucede como herança encerrada, mas coexiste com ele como plano intensivo de possibilidades. A memória, longe de garantir fidelidade histórica, torna-se o meio através do qual o virtual político se mantém ativo, permitindo que certos afetos e imagens persistam mesmo quando desautorizados institucionalmente. Essa concepção desloca a análise da pergunta “o que realmente foi o passado?” para “como e sob quais condições o passado se torna politicamente operante?”, abrindo espaço para compreender processos de reinscrição histórica sem recorrer a modelos de repetição ou restauração.

Dispensamos, assim, a ideia de que o passado é acionado de forma consciente, calculada e funcional, como recurso simbólico disponível a elites políticas que o mobilizam segundo interesses previamente definidos. Ainda que essas dinâmicas existam e sejam empiricamente observáveis, elas são insuficientes para explicar a persistência, a intensidade afetiva e a capacidade de ressonância de determinadas imagens históricas. Reduzir o passado a instrumento é pressupor um sujeito soberano do político, exterior às forças que mobiliza — pressuposto que explicitamente rejeitamos. A partir de uma ontologia deleuziana, o poder não opera primariamente por meio da representação ou da manipulação de signos, mas pela produção e circulação de afetos, intensidades e agenciamentos (DELEUZE; GUATTARI, 2011). O passado, nesse registro, não é um objeto passivo à disposição do presente, mas parte constitutiva dos próprios agenciamentos que tornam certas práticas políticas possíveis. Memórias, símbolos e narrativas históricas não são simplesmente “usadas”; elas atravessam sujeitos, instituições e discursos, modulando percepções, desejos e formas de pertencimento muitas vezes abaixo do limiar da consciência reflexiva. A política do passado não se reduz, assim, a uma lógica de meios e fins, mas se inscreve em processos imanentes de produção de sentido e investimento libidinal.

Essa distinção é decisiva porque permite compreender por que determinadas reinscrições históricas escapam ao controle pleno de seus próprios enunciadores. Mesmo quando atores políticos procuram orientar ou canalizar certas imagens do passado, os

efeitos produzidos excedem intenções estratégicas, dando origem a ressonâncias imprevistas, apropriações heterogêneas e intensificações afetivas que não podem ser totalmente governadas. O virtual político do passado não é, portanto, algo que se “ativa” à vontade, mas um campo de forças com relativa autonomia, cuja atualização sempre envolve deslocamento, transformação e risco de fuga. Pensar o neo-otomanismo a partir dessa chave implica reconhecê-lo não como simples projeto ideológico instrumental, mas como processo político-afetivo no qual passado, desejo e poder se co-produzem de maneira instável. É somente a partir desse deslocamento — que recusa tanto o determinismo estrutural quanto o voluntarismo estratégico — que se torna possível analisar empiricamente a reinscrição do passado otomano na Turquia contemporânea.

A literatura sobre memória coletiva e política fornece diálogos importantes para compreender esse tipo de deslocamento, desde que não reduza a memória a um arquivo de representações estabilizadas. Assmann (2011) aponta que os regimes de memória nacional se estruturam por meio de decisões institucionais que delimitam quais passados podem ser transmitidos como herança legítima e quais são relegados a zonas de exclusão simbólica. No entanto, essa exclusão não implica desaparecimento. Pelo contrário, como observa Rothberg (2009), memórias silenciadas ou marginalizadas tendem a persistir em regimes de circulação não oficiais, produzindo formas de lembrança indiretas, fragmentadas e frequentemente atravessadas por afetos ambíguos. A memória política, nesse sentido, não é um jogo de soma zero entre lembrança e esquecimento, mas um campo relacional no qual diferentes temporalidades e narrativas coexistem de maneira desigual.

Essa coexistência pode ser pensada, ainda, a partir da noção de latência, desenvolvida por Gumbrecht (2014), que descreve a persistência de passados que não se apresentam como narrativas explícitas, mas como atmosferas, disposições e expectativas difusas. Diferentemente da memória tematizada, a latência opera no nível da experiência sensível, moldando percepções do presente sem se converter imediatamente em discurso. A noção de latência dialoga produtivamente com a ontologia deleuziana do virtual, ao permitir descrever os modos pelos quais passados não tematizados continuam a operar no presente. Se, em Deleuze, o passado subsiste como virtual real — campo de problemas e intensidades que coexiste com o presente —, em Gumbrecht (Ibid.) essa subsistência assume a forma de presença difusa, atmosférica e sensível.

Esse passado não subsistiu como memória coerente ou tradição reconhecida, mas como presença latente, continuamente reconfigurada nas relações entre presente e passado. É nesse registro — nem plenamente lembrado, nem definitivamente esquecido — que o passado otomano pode ser compreendido como virtual político: não como herança disponível à vontade, mas como campo de virtualidades históricas cuja atualização permanece contingente, disputada e aberta. Essa condição produziu uma temporalidade política fraturada. E tal linearidade coexistia com formas sociais de pertencimento que não se reconheciam plenamente nessa narrativa. Para amplos setores da população, especialmente fora dos centros urbanos secularizados, o passado otomano continuava a fornecer referências simbólicas de ordem, autoridade e sentido histórico (KEYDER, 1997; BOZDOĞAN; KASABA, 1997). É precisamente dessa disjunção entre temporalidade oficial e experiência social do tempo que emerge a reinscrição do passado como virtual político. Quando o regime de memória e esquecimento kemalista começa a se fragilizar — sobretudo a partir das transformações políticas, econômicas e culturais do final do século XX — o que emerge não é um Império historicamente coerente ou consensual, mas múltiplas versões concorrentes do passado, articuladas segundo sensibilidades e investimentos afetivos distintos.

Essa multiplicidade não é acidental nem contingente. Como argumenta Boym (2001), a nostalgia moderna não opera por meio da reconstrução integral de passados coerentes, mas através de fragmentos, ruínas e seleções afetivas, nas quais diferentes temporalidades são re combinadas de maneira desigual. A nostalgia, nesse registro, não é simples desejo de retorno, mas forma específica de relação com o tempo, marcada por perdas não elaboradas e por expectativas projetadas sobre o presente. Autores que pensam a memória em chave pós-representacional reforçam esse ponto. Huyssen (2003) observa que, nas sociedades contemporâneas, o passado tende a circular como arquivo móvel, constantemente reconfigurado por demandas do presente e por disputas em torno de identidade, pertencimento e reconhecimento. Da mesma forma, Chakrabarty (2000) chama atenção para a coexistência de múltiplos regimes temporais no interior das formações políticas modernas, nos quais experiências históricas não plenamente absorvidas pela narrativa nacional permanecem operando como temporalidades “deslocadas”. Essas abordagens permitem compreender a nostalgia não como retorno regressivo, mas como sintoma de fraturas temporais mais profundas, nas quais o passado insiste sem jamais se estabilizar.

No caso turco, a nostalgia otomana manifesta-se precisamente como resposta a uma relação interrompida com a história imperial. O que retorna é aquilo que permaneceu sem elaboração no processo de construção da República: sentimentos de perda associados à desintegração de uma ordem imperial, experiências de humilhação vinculadas ao declínio internacional e à subordinação geopolítica, mas também afetos de orgulho, grandeza e desejo de reconhecimento. Esses elementos coexistem como multiplicidade afetiva, sendo atualizados de formas distintas conforme contextos, discursos e dispositivos específicos. Como reforçam Kasaba e Bozdoğan (1997), a modernização republicana operou por meio de rupturas seletivas que, ao mesmo tempo em que reorganizavam o Estado e a identidade nacional, deixavam em suspenso<sup>17</sup> questões fundamentais relativas à religião, à pluralidade cultural e à posição histórica da Turquia entre Oriente e Ocidente.

É nesse terreno fraturado — marcado por continuidades negadas e pertencimentos ambíguos — que o passado otomano passa a funcionar como recurso latente de problematização dos limites do kemalismo, sobretudo no que diz respeito à gestão da religião, da identidade coletiva e da inserção internacional do país. Essas atualizações não seguem um roteiro pré-determinado nem expressam uma ideologia homogênea; elas articulam, de maneira variável, memórias de perda, aspirações de reconhecimento e narrativas de dignidade histórica. O neo-otomanismo oferece uma linguagem moral e histórica capaz de conectar experiências difusas de humilhação e marginalização a projetos contemporâneos de poder e protagonismo, sem que isso implique consenso sobre o significado do próprio passado otomano (YAVUZ, 2020).

A intensidade simbólica que marca muitas dessas reatualizações — cerimônias grandiosas, retóricas altamente performativas, intervenções arquitetônicas de forte carga histórica — não deve ser compreendida como simples reflexo ou compensação de uma memória “mal resolvida”. Em uma chave deleuziana, o “excesso” que se manifesta não é ornamento nem suplemento, mas modo de atualização: a forma específica pela qual certas virtualidades se atualizam sob condições históricas determinadas. Quando o passado opera como virtual político, sua atualização tende a assumir registros intensivos, nos quais imagens, gestos e afetos condensam múltiplas temporalidades de maneira simultânea. O aparente excesso, nesse sentido, não explica o fenômeno, mas indica o tipo de

---

<sup>17</sup> Apesar de possuírem orientações profundamente definidas a respeito desses temas, a suspensão citada se referencia à incapacidade ontológica de resolvê-los.

agenciamento em jogo — um agenciamento no qual a produção de sentido passa menos pela estabilização discursiva e mais pela modulação afetiva do campo político. Assim, o silêncio republicano e a latência que ele auxiliou a produzir não devem ser interpretados como etapa intermediária entre o Império e o neo-otomanismo. Eles compõem, antes, o campo de condições históricas e ontológicas no qual determinadas reinscrições do passado se tornam pensáveis, desejáveis ou mobilizáveis. É essa abertura — e não uma trajetória linear — que permite compreender por que o neo-otomanismo assume formas tão diversas e disputadas.

## **4. Neo-otomanismo: literatura, conceitos e disputas interpretativas.**

### **4.1. Genealogias do neo-otomanismo: emergência, usos e disputas conceituais.**

O termo “neo-otomanismo” não emerge como categoria analítica neutra, tampouco como autodescrição consensual de um projeto político claramente delimitado. Sua trajetória inicial é marcada por indeterminação conceitual, deslocamentos semânticos e disputas interpretativas que refletem, em grande medida, as próprias ambiguidades da política turca. Antes de se consolidar como chave interpretativa recorrente da Turquia contemporânea, o conceito circulou de maneira difusa e fragmentada, frequentemente empregado como rótulo descritivo por analistas externos, mais atento a padrões emergentes de comportamento internacional do que a formulações ideológicas explícitas no interior do Estado turco. Ao tratar o neo-otomanismo enquanto conceito, aproximamo-nos de considerações importantes. A análise conceitual de Koselleck (2006), parte de uma perspectiva acerca da relevância política de um conceito, ou seja, sua capacidade de viabilizar ações políticas. Deste fato, emerge “uma disputa pela interpretação política autêntica, pelas técnicas de exclusão destinadas a impedir que o adversário utilize a mesma palavra para dizer ou querer coisa diferente do que se quer” (p. 302). Segundo Ifversen (2011, p. 74), uma palavra torna-se um conceito precisamente quando se envolve na ação derivada de uma certa situação ou contexto.

Sobre a politização conceitual, Feres Jr (2008, p. 11-12) entende que esta “corresponde à transformação de conceitos em armas de combate linguístico entre grupos e setores sociais. (...) É o conflito entre interesses e projetos divergentes de mundo que gera o inchaço semântico, a polifonia que caracteriza os conceitos básicos”. Conceitos básicos, neste sentido, “combinam múltiplas experiências e expectativas de tal forma que estes se tornam indispensáveis para qualquer formulação sobre as questões mais urgentes de um período” (IFVERSEN, 2011, p. 74). A noção de conceito-chave, “(...) um elemento do vocabulário político inevitável e insubstituível” (FERES JR, 2008, p. 12), permite importantes reflexões a este respeito. Para Koselleck (2006, p. 14), “o conflito político é o principal motor do inchaço semântico de um conceito, é esse processo que lhe transforma de conceito comum em conceito básico”. Essa tradição – nomeada história dos conceitos - é valiosa para compreender por que o termo “neo-otomanismo” se torna progressivamente carregado de sentidos divergentes, inflacionado semanticamente e atravessado por disputas normativas. No entanto, ela apresenta limites importantes para

os propósitos presentes. Ao privilegiar a dimensão discursiva e a disputa consciente por significados, a história dos conceitos tende a pressupor sujeitos relativamente estáveis, capazes de manejar conceitos como instrumentos estratégicos em um campo linguístico de confrontação. Ainda que reconheça o “inchaço semântico” e a polifonia, essa perspectiva permanece, em grande medida, ancorada em uma ontologia na qual o político se organiza prioritariamente em torno da luta pelo controle do sentido.

A perspectiva deleuziana adotada neste trabalho não nega a importância dessas disputas conceituais, mas propõe deslocar o foco analítico. Mais do que perguntar quem define o significado “autêntico” de um conceito, interessa compreender como certos termos passam a concentrar intensidades afetivas, expectativas difusas e investimentos desejantes, muitas vezes antes de qualquer formulação programática explícita. Nesse registro, o neo-otomanismo não é apenas um conceito inflado por conflitos semânticos, mas um ponto de condensação de virtualidades políticas. Essa distinção é crucial para evitar leituras que reduzam o neo-otomanismo a simples instrumento discursivo ou estratégia retórica. Embora o termo participe de disputas linguísticas e conceituais, sua força política não se esgota nelas. Ele opera também — e talvez sobretudo — como operador afetivo e histórico, cuja eficácia depende menos da fixação de um significado estável do que de sua capacidade de mobilizar diferentes registros de experiência política.

Para Deleuze e Guattari (1992), um conceito não representa algo que já existe nem serve primariamente para nomear ou classificar fenômenos. Um conceito é uma criação, inseparável de um problema, e existe para produzir pensamento, não para descrevê-lo. Nesse sentido, compreendemos conceitualmente o neo-otomanismo enquanto uma multiplicidade composta, criada para responder a um conjunto de problemas, e que só existe em relação a outros conceitos, sobre um plano de imanência. Ou seja, um conceito não reflete o mundo. Ele intervém no mundo do pensamento. Um conceito pode usar palavras existentes, mas não se reduz a elas. Ele não se mede por estabilidade semântica, mas por sua capacidade de articular multiplicidades, sua potência de conexão e sua eficácia em fazer passar diferenças. Por isso, conceitos não são verdadeiros ou falsos, mas mais ou menos potentes e mais ou menos adequados ao problema que enfrentam. O neo-otomanismo, lido deleuzianamente, não é apenas um conceito disputado, mas pode ser analisado como efeito e condensação de conceitos, afetos e agenciamentos. Ele busca responder à reinscrição do passado otomano na Turquia, em diálogo com a ruptura

republicana. Sem resolver o passado, o conceito oferece uma forma provisória para articular a tensão entre ruptura e continuidade.

Um conceito – segundo entendemos - é sempre uma multiplicidade. Ele possui componentes, que não se somam – coexistem. Ele não é uno, mas composto sem se totalizar. Em outros termos, nossa mobilização conceitual do neo-otomanismo o posiciona como conceito-multiplicidade, no qual diferentes componentes (religião, império, cosmopolitismo, poder, memória, afeto) coexistem sem se resolver em unidade. Assim, o neo-otomanismo – enquanto fenômeno ou conceito - não surge porque alguém o criou. Ele emerge a partir de problemas históricos reais: a crise do regime kemalista de temporalidade; o deslocamento geopolítico da Turquia; as fraturas identitárias e afetivas; e a busca por reconhecimento internacional, dentre outros. O conceito aparece como tentativa de dar consistência pensável a esse conjunto de problemas. Finalmente, em Deleuze, conceitos não são apenas cognitivos. Eles se articulam com afetos, perceptos e virtualidades. Organizam intensidades, canalizam virtualidades e condensam campos de possibilidade. Afastando uma compreensão semântico-conceitual do neo-otomanismo, o percebemos como operador do virtual político. Um ponto onde memória, desejo, afeto e poder se articulam.

As primeiras formulações conceituais do neo-otomanismo ganham visibilidade no contexto imediatamente posterior ao fim da Guerra Fria. A dissolução da União Soviética e a abertura de novos espaços de influência nos Bálcãs, no Cáucaso e na Ásia Central suscitaram um renovado interesse pelo papel regional da Turquia. Nesse cenário, analistas passaram a observar a intensificação do engajamento diplomático, econômico e cultural turco em regiões anteriormente integradas ao Império Otomano. O termo “neo-otomanismo” emerge como rótulo descritivo de uma política que parecia combinar ativismo regional e apelo a vínculos históricos e culturais (FULLER, 2004; TAŞPINAR, 2008). Curiosamente, parte considerável do alvorecer de trabalhos engajados direta ou indiretamente com o termo não surgiram na Turquia, mas em circuitos acadêmicos e estratégicos ocidentais. Em especial, *think tanks* estadunidenses (como RAND, Carnegie e Brookings), na literatura de política externa e segurança e em análises regionais sobre o pós-Guerra Fria. Embora não use o termo “neo-otomanismo” de forma explícita, Robins (1991) é um dos primeiros a descrever o fenômeno que depois será nomeado assim. Em uma análise estratégica, enfatiza sobretudo o papel da Turquia no Oriente Médio, mas destaca a flexibilização de uma espécie de tabu kemalista em relação ao mundo árabe.

Antes dele, todavia, uma das primeiras menções registradas aparece em Barchard (1985), em estudo publicado pela Chatham House, no qual o autor aventava a existência de uma possível “opção neo-otomana” para a Turquia — entendida como reorientação estratégica que levasse em conta seus vínculos históricos regionais.

Fuller (2004) eventualmente carregaria de forma mais explícita uma linguagem neo-otomanista, enfatizando a Turquia como *pivotal state*, a necessidade de reconectar-se com seu “*hinterland* histórico” e a legitimidade de uma política externa pós-kemalista mais autônoma. Já nos primeiros anos do governo de Erdoğan, Taşpınar (2008) utiliza o conceito sistematicamente para contrapor neo-otomanismo e kemalismo. Ele trata o termo como categoria analítica externa, sobretudo ancorada em necessidades estratégicas. A sua distinção entre kemalismo e neo-otomanismo é especialmente curiosa. O primeiro, para o autor, visava eliminar a ameaça percebida do nacionalismo curdo e proteger a identidade secular e nacionalista da Turquia. O segundo, por sua vez, incentivaria o engajamento e a projeção de influência, evocando o passado multicultural, muçulmano e imperial da Turquia (Ibid.). Esse diagnóstico positivo da memória otomana é especialmente característico de um período na política turca onde o caráter cosmopolita ganhava maior evidência. Outras manifestações – diretas ou indiretas – do conceito aparecem em autores como Hale (2000), ao mencionar seu uso por críticos e relativizar a ideia de continuidade imperial. Aras (2004) reconhece a circulação externa do termo, mas procura reinscrever a política turca em termos de *soft power* e regionalismo. Em referência ao governo de Özal, Hugh e Nicole Pope (1997) descrevem uma reorientação regional da política externa e uma revalorização simbólica do passado imperial. Kirişci (2009) enfatiza o aspecto econômico do neo-otomanismo, mas o posiciona como narrativa interpretativa externa, contrastando-o com leituras mais pragmáticas da política turca.

Fora do escopo acadêmico, um dos maiores marcos da evidenciação do termo pode ser traçada a Cengiz Çandar. Jornalista influente, intelectual público e assessor informal de política externa de Turgut Özal, Çandar é frequentemente citado como um dos primeiros a empregar o termo em contexto turco, ainda que de modo descritivo e provocativo, não doutrinário. Ele usa a ideia de “*neo-ottoman vision*” para descrever a abertura da Turquia ao seu entorno histórico, legitimar uma política externa mais ativa nas regiões outrora pertencentes ao Império, e romper com o isolacionismo kemalista (YAVUZ, 2020; TAŞPINAR, 2008; ARAS, 2004). Çandar não propõe um “programa neo-

otomano”, mas ajuda a “naturalizar” o vocabulário. Nesse estágio inicial, o neo-otomanismo constitui uma linguagem emergente.

Assim, o conceito de neo-otomanismo passou a ser frequentemente associado, sobretudo em análises internacionais, a uma suposta ambição expansionista da Turquia, ainda que muitas vezes reformulada em termos de cooperação regional, mediação diplomática e projeção de *soft power*. O passado otomano aparecia, nessas leituras, como recurso instrumental, mobilizado para legitimar a presença turca em áreas consideradas historicamente familiares. Essa abordagem contribuiu para identificar inflexões relevantes da política externa turca no pós-Guerra Fria, mas operava majoritariamente com uma concepção funcional da memória, na qual o passado era tratado como repertório simbólico disponível para fins estratégicos. O legado imperial figurava como variável exógena, acionável conforme interesses presentes, sem maior atenção à sua densidade afetiva, às disputas internas de sentido ou aos modos pelos quais esse passado operava como força produtiva na constituição de identidades, sensibilidades e expectativas políticas (FULLER, 2004; TAŞPINAR, 2008; HALE, 2000).

No debate político e intelectual interno à Turquia, o termo assumiu conotações distintas e frequentemente antagônicas. Para setores vinculados ao kemalismo e ao secularismo republicano, passou a funcionar como rótulo acusatório, designando uma ameaça regressiva associada ao islamismo político, à erosão do laicismo e à relativização das fronteiras simbólicas da República. Nesse registro, o conceito não descrevia uma política específica, mas condensava temores históricos relativos ao retorno da religião à esfera pública e à dissolução do projeto nacional modernizador. O passado otomano reaparecia como espectro a ser contido — aquilo que deveria permanecer definitivamente superado para garantir a sobrevivência da ordem republicana (ÇAĞAPTAY, 2017; ZÜRCHER, 2004). Atores vinculados ao AKP – que governa a Turquia desde as eleições de 2002 - evitaram, em geral, a autodefinição explícita como “neo-otomanos”, ao mesmo tempo em que passaram a reivindicar de forma crescente a legitimidade do passado imperial como fonte de orientação política e histórica. Ahmet Davutoğlu ocupa posição central nesse deslocamento. Intelectual, acadêmico e posteriormente ministro das Relações Exteriores (2009-2014) e primeiro-ministro (2014-2016), Davutoğlu (2001; 2008) formulou, ainda no início dos anos 2000, a doutrina da “profundidade estratégica”, que propunha repensar a política externa turca a partir de uma leitura ampliada de sua história, geografia e herança civilizacional.

Nessa formulação, o legado otomano aparece como matriz histórica capaz de conferir densidade temporal, continuidade civilizacional e autonomia estratégica à atuação internacional da Turquia. Ao enfatizar a centralidade da história de longa duração, das conexões regionais herdadas e da multiplicidade de pertencimentos culturais, Davutoğlu contribuiu para reinscrever o passado otomano no horizonte do pensável político, ainda que sob uma chave predominantemente geopolítica e civilizacional. Esse movimento é decisivo para compreender como o neo-otomanismo se desloca, progressivamente, de rótulo externo e acusatório para linguagem política internamente mobilizável — sem jamais se estabilizar como doutrina homogênea ou autodescrição consensual. Essas formulações não permaneceram no plano teórico, mas orientaram, com diferentes graus de coerência, práticas concretas de política externa nas décadas seguintes. A partir de então, a ainda incipiente literatura acadêmica passa a tratar o neo-otomanismo de maneira mais sofisticada, reconhecendo a insuficiência tanto das leituras puramente estratégicas quanto das interpretações exclusivamente ideológicas. Nesse movimento, o trabalho de Yavuz (2020) ocupa posição central, propondo compreender o neo-otomanismo não como doutrina coerente de política externa nem como simples ideologia de Estado, mas como identidade nostálgica — isto é, como forma específica de relação afetiva e moral com o passado imperial.

Ao fazê-lo, o autor desloca o foco das intenções estratégicas dos tomadores de decisão para os processos mais amplos de subjetivação política, nos quais memória, emoção e moralidade desempenham papel constitutivo. O neo-otomanismo aparece como linguagem que articula experiências históricas de perda, ressentimento e humilhação a aspirações contemporâneas de dignidade, reconhecimento e protagonismo internacional (YAVUZ, 2020). Um dos méritos centrais da abordagem de Yavuz (Ibid.) reside em sua recusa às leituras que reduzem o neo-otomanismo a mera retórica instrumental ou a projeto expansionista disfarçado. Ao enfatizar a dimensão afetiva da política, explora como a nostalgia otomana opera como força mobilizadora capaz de conectar passado e presente em termos morais, produzindo sentidos compartilhados de injustiça histórica e missão coletiva. Nesse registro, o Império Otomano deixa de figurar apenas como recurso simbólico disponível ou como ameaça regressiva, passando a ser compreendido como horizonte emocional a partir do qual se reorganizam expectativas políticas, narrativas identitárias e visões de mundo. Essa inflexão permite compreender por que o apelo ao

passado imperial encontra ressonância social para além dos círculos governamentais, atravessando produções culturais, discursos religiosos e debates públicos mais amplos.

Yavuz (Ibid.) também contribui de forma decisiva ao situar o neo-otomanismo no interior de transformações estruturais da sociedade turca, particularmente aquelas associadas à liberalização econômica, à urbanização acelerada e à emergência de novas classes médias conservadoras. A nostalgia imperial não surge, em sua análise, como simples retorno ao passado, mas como resposta às disrupções produzidas pela modernidade capitalista e pela integração desigual da Turquia ao sistema internacional. Nesse sentido, o neo-otomanismo funciona como mecanismo de recomposição simbólica, oferecendo continuidade moral e narrativa em um contexto marcado por deslocamentos sociais e incertezas identitárias. Embora a contribuição de Yavuz (Ibid.) seja fundamental para deslocar o debate em direção à subjetividade política e aos afetos, sua abordagem permanece ancorada, em grande medida, em uma ontologia da identidade. A nostalgia é tratada sobretudo como forma de identidade coletiva, articulada em torno de experiências compartilhadas e narrativas relativamente reconhecíveis. Mesmo quando enfatiza ambivalências e disputas internas, Yavuz tende a conceber o neo-otomanismo como fenômeno que pode ser descrito em termos de orientação identitária — ainda que plural, conflitiva e historicamente situada. Com isso, o passado otomano aparece principalmente como conteúdo simbólico investido afetivamente, mais do que como campo de virtualidades em permanente atualização.

Essa ênfase identitária se expressa também na maneira pela qual Yavuz periodiza o neo-otomanismo. Ao longo de sua análise (Ibid.), distingue momentos ou fases relativamente discerníveis do fenômeno, associando-os a inflexões políticas específicas e a diferentes registros normativos: um neo-otomanismo inicialmente mais pragmático e cosmopolita, articulado à diplomacia cultural e à mediação regional nos primeiros anos do governo AKP, seguido por um deslocamento progressivo em direção a formas mais explicitamente religiosas, civilizacionais, moralizadas e, por fim, autoritárias. Essa periodização tem a virtude de evidenciar mudanças importantes na retórica e na prática política ao longo do tempo, evitando leituras monolíticas do fenômeno. No entanto, ela tende a reforçar uma lógica sequencial que separa dimensões que, na prática, operam de maneira simultânea e entrelaçada. Ao tratar o cosmopolitismo imperial e a centralidade islâmica como registros predominantes em momentos distintos, essa abordagem corre o risco de obscurecer sua coabitação constitutiva. Parte do argumento aqui desenvolvido é

que esses elementos não se sucedem de forma linear, nem correspondem a orientações identitárias excludentes, mas se retroalimentam continuamente no interior de um mesmo campo político-afetivo. Longe de constituírem fases estanques, esses registros funcionam como componentes simultâneos de um mesmo agenciamento, cujas combinações e variações flutuam conforme contextos, eventos e disputas específicas.

É precisamente nesse ponto que a presente pesquisa propõe um deslocamento analítico adicional. Sem negar a centralidade dos afetos e da nostalgia — aspectos amplamente iluminados por Yavuz (Ibid.) —, argumenta-se que o neo-otomanismo não opera apenas como identidade nostálgica, mas como processo político-afetivo que excede as formas identitárias estabilizadas. O passado otomano não se limita a fornecer matéria para a construção de narrativas de pertencimento. Ele não se organiza prioritariamente em torno da afirmação de uma identidade, mas se manifesta como campo rizomático no qual memória, desejo, poder e imaginação política se reconfiguram continuamente. Dessa forma, o diálogo com Yavuz não se estabelece por oposição, mas por deslocamento. Sua análise da nostalgia como força política constitui ponto de partida indispensável; a proposta aqui desenvolvida busca, no entanto, radicalizar essa intuição ao inscrevê-la em uma ontologia do devir, na qual o passado não é apenas lembrado ou reivindicado, mas produzido politicamente a cada atualização. Essa distinção será fundamental para compreender como o neo-otomanismo opera não como identidade unificada nem como doutrina coerente, mas como máquina desejante que articula pontes e minaretes, cosmopolitismo e critérios étnico-religiosos, em um mesmo campo político-afetivo.

Essa abordagem reaproxima-nos do campo dos estudos da memória e da nostalgia, mas exige movimentos em relação às leituras mais consagradas. Como observa Boym (2001), as nostalgias modernas não operam como simples desejo de retorno a um passado idealizado, mas como respostas ambíguas às crises do presente, combinando crítica, idealização e reinvenção histórica. No entanto, no caso turco, a nostalgia otomana não se organiza como narrativa coerente ou programa restaurador. Ela se manifesta como conjunto heterogêneo de imagens, afetos e sensibilidades fragmentárias. Nora (1989) desenvolve esse caráter descontínuo ao enfatizar que, em contextos de ruptura histórica profunda, o passado tende a reaparecer menos como continuidade vivida e mais como objeto de reapropriação simbólica, deslocado de seus contextos originais e reinscrito segundo necessidades do presente.

De modo complementar, Ricoeur (2000) chama atenção para o caráter narrativo e conflitivo da memória coletiva, na qual lembrança, esquecimento e imaginação histórica se entrelaçam de forma inseparável, produzindo versões do passado que não correspondem à fidelidade histórica, mas à busca de sentido e reconhecimento no presente. Rothberg (2009) propõe compreender a memória não como recurso escasso ou identitário exclusivo, mas como processo multidirecional, no qual diferentes passados são continuamente rearticulados, cruzados e resignificados em função de disputas contemporâneas. No entanto, mesmo em suas formulações mais sofisticadas, essas abordagens tendem a preservar, em maior ou menor grau, uma concepção segundo a qual o passado é mobilizado *instrumentalmente* em função de crises, necessidades ou projetos contemporâneos.

A nostalgia aparece, assim, como resposta — ambígua, crítica ou criativa — a rupturas do presente; os lugares de memória emergem como compensação simbólica diante da perda da experiência histórica; as narrativas do passado são reconstruídas para oferecer sentido, reconhecimento ou coesão em contextos de instabilidade. Embora essas leituras sejam indispensáveis para compreender os modos pelos quais sociedades lidam com a herança histórica, elas frequentemente mantêm uma relação de causalidade implícita entre passado e presente, na qual a memória tende a ser pensada como algo ativado, reapropriado ou reinscrito a partir de demandas atuais. Mesmo quando rejeitam uma instrumentalização consciente e racional do passado, essas abordagens ainda concebem a memória como elemento que entra em cena depois — como resposta simbólica, narrativa ou afetiva a transformações estruturais já em curso. Em vez de tratar o passado primordialmente como objeto de mobilização — ainda que ambígua, fragmentária ou conflitiva —, buscamos pensá-lo como dimensão constitutiva do próprio campo político, operando simultaneamente ao presente. O passado não é apenas reativado em momentos de crise; ele persiste como virtualidade ativa, modulando afetos, sensibilidades e expectativas antes mesmo de se cristalizar em narrativas explícitas.

Com isso, o diálogo com os estudos da memória não é abandonado, mas reorientado. Em vez de explicar o neo-otomanismo como simples produto de crises do presente ou como uso estratégico do passado, propomos compreendê-lo como processo no qual passado e presente se coproduzem continuamente. É essa coprodução — mais do que a mobilização consciente da memória — que permite entender a persistência, a plasticidade e a potência política do legado otomano no cenário contemporâneo. Mais do

que nostalgia enquanto sentimento retrospectivo, o neo-otomanismo envolve um regime de temporalidade política no qual o passado opera como campo aberto de reinscrições. O otomano retorna não como totalidade histórica recuperável, mas como arquivo sensível, ativado de maneira parcial e contingente. Alguns trabalhos que articulam memória, identidade e política no contexto turco têm enfatizado que o neo-otomanismo se constitui a partir da posição estruturalmente instável ocupada pelo Império Otomano na narrativa nacional republicana (ZÜRCHER, 2004; YANIK, 2016). Nessa chave, compreendemos o passado imperial deslocado para uma zona ambígua da temporalidade política: simultaneamente deslegitimado como herança normativa e preservado como reserva simbólica não elaborada.

A literatura recente tem aprofundado essa discussão ao deslocar o foco do discurso para as práticas culturais e materiais por meio das quais o passado imperial se torna sensível no espaço público contemporâneo. Estudos sobre produções audiovisuais, intervenções arquitetônicas, políticas de patrimônio e performances estatais evidenciam que o neo-otomanismo opera não apenas como narrativa histórica, mas como regime estético e sensorial, capaz de reorganizar afetos, percepções e formas de pertencimento (ÇINAR, 2018; ERGIN; ÖZKARACALAR, 2017). Nessa perspectiva, a memória imperial não é apenas dita, mas encenada, visualizada e experienciada. Outras abordagens enfatizam a centralidade da religião nesse processo, observando como a revalorização do Islã sunita reconfigura tanto a política doméstica quanto os horizontes da atuação internacional da Turquia. Essas leituras apontam para a produção de uma gramática moral e civilizacional na qual história, fé e autoridade se entrelaçam de maneira inédita, especialmente em contraste com o secularismo kemalista (TUĞAL, 2009; YAVUZ, 2009).

Apesar de partirem de ênfases distintas — culturais, religiosas, estéticas ou geopolíticas —, essas interpretações convergem em um ponto fundamental: a dificuldade de estabilizar o neo-otomanismo como conceito unívoco. Essa instabilidade não deve ser lida como deficiência analítica, mas como traço constitutivo do fenômeno. O neo-otomanismo não se apresenta como programa coerente, ideologia fechada ou doutrina plenamente sistematizada, mas como campo de disputas no qual diferentes atores projetam expectativas, temores e desejos em relação ao passado imperial, produzindo leituras simultâneas, parciais e frequentemente sobrepostas. Por isso, propomos tratar o neo-otomanismo não como definição a ser fixada, mas como problema analítico a ser

acompanhado. A genealogia do termo revela menos a evolução linear de um conceito do que a complexidade das transformações na relação da Turquia com sua história, sua identidade e sua posição no mundo. Ao deslocar o foco da busca por uma essência para a análise de seus modos de funcionamento, abre-se espaço para compreender o neo-otomanismo como processo político-afetivo, no qual memória, poder e imaginação histórica se articulam de maneira contingente, produtiva e não plenamente estabilizável.

#### **4.2. Reconfigurações políticas e ascensão do AKP.**

A passagem do chamado “momento Özal” para a Turquia governada por Recep Tayyip Erdoğan não representa simples substituição de lideranças ou inflexão abrupta de orientação ideológica. Trata-se de um processo cumulativo de reconfiguração do campo político, no qual oportunidades institucionais, repertórios morais e sensibilidades históricas previamente evidenciadas nos anos 1980 e início dos anos 1990 passam a adquirir densidade estatal e capacidade organizadora. A morte de Turgut Özal, em 1993, interrompeu parcialmente o ciclo de liberalização econômica e abertura sociopolítica iniciado na década anterior, mas não eliminou os efeitos de longo prazo dessas transformações, sobretudo no que diz respeito à circulação pública da religião e da memória histórica (YAVUZ, 2020; KEYDER, 1987). Ademais, é fundamental acentuar que as considerações anteriores e seguintes - ancoradas em figuras de liderança estatal - não têm por intenção atribuir a indivíduos específicos a gênese ou a condução soberana do neo-otomanismo enquanto fenômeno histórico-político. Em uma chave deleuziana, o que está em jogo não são sujeitos fundadores, mas agenciamentos, nos quais atores, instituições, discursos, afetos, práticas e materialidades se combinam de maneira contingente e não linear. O neo-otomanismo não emerge a partir de Özal ou Erdoğan, nem se reduz às suas trajetórias pessoais; ele os atravessa, assim como é por eles atravessado. Essas figuras operam como pontos representativos de intensificação e visibilidade de fluxos históricos mais amplos, nos quais a memória imperial, a religião, a economia política e a reconfiguração da posição internacional da Turquia já estavam em circulação.

O período que se segue à morte de Özal é marcado por forte instabilidade política, econômica e institucional. A intensificação da tutela militar e judicial — culminando no chamado “processo de 28 de fevereiro” de 1997 — reativou dispositivos clássicos do

secularismo disciplinador, redefinindo o islamismo político como ameaça prioritária à ordem republicana (ZÜRCHER, 2004; YAVUZ, 2005). Essa re-securitização da presença islâmica no espaço público produziu, paradoxalmente, um duplo efeito. Por um lado, reprimiu partidos, associações e lideranças vinculadas ao campo religioso – que vinham crescendo; por outro, impulsionou a reorganização estratégica e discursiva desses atores, que passaram a articular suas demandas em linguagens compatíveis com democracia, direitos, mercado e integração europeia (YAVUZ, 2005; TUĞAL, 2009). É nesse contexto que a trajetória política de Recep Tayyip Erdoğan ganha relevância analítica — não como biografia individual excepcional, mas como ponto de condensação dessas transformações estruturais. Sua ascensão política ocorre inicialmente no nível municipal, com a eleição para a prefeitura de Istambul em 1994, momento frequentemente destacado na literatura como laboratório de novas formas de governança conservadora (ÇAĞAPTAY, 2017; YAVUZ, 2020). A gestão de Erdoğan na antiga Constantinopla combinou pragmatismo administrativo — voltado à resolução de problemas urbanos crônicos, como abastecimento de água, lixo e transporte — com uma reinscrição simbólica do passado otomano no espaço urbano. A restauração de monumentos históricos, a revalorização de marcos arquitetônicos imperiais e a ampliação das celebrações da conquista de Constantinopla de 1453 constituem exemplos recorrentes desse processo (YAVUZ, 2020; BOZDOĞAN, 2001).

Esse contato com a memória otomana não se deu como formulação ideológica explícita, mas como prática cotidiana de governo, na qual o passado imperial passou a operar como recurso de legitimação histórica, continuidade civilizacional e pertencimento urbano. As biografias políticas de Erdoğan ressaltam que esse engajamento com a herança otomana ocorre menos por meio de doutrina e mais por uma sensibilidade histórica incorporada ao espaço, à monumentalidade e às narrativas de grandeza associadas à cidade de Istambul — antiga capital imperial e símbolo privilegiado da longa duração histórica turca (ÇAĞAPTAY, 2017; YAVUZ, 2020). Essa dimensão sensível e urbana da memória otomana é explorada de maneira particularmente aguda por Orhan Pamuk (2007). Em sua já citada reflexão sobre a experiência histórica da antiga capital imperial no século XX, Pamuk descreve a persistência do passado otomano não como narrativa oficial ou tradição celebratória, mas como atmosfera histórica, inscrita nas ruínas, na arquitetura, nos bairros e nos modos de habitar a cidade. O Império, ecoando pontos anteriormente abordados, não desaparece com a República, mas permanece como

presença difusa, marcada por um sentimento coletivo de perda, melancolia e grandeza interrompida — aquilo que Pamuk denomina *hüzün* (Ibid.). Essa sensibilidade não se organiza como ideologia coerente nem como memória institucionalizada, mas como experiência cotidiana compartilhada, especialmente em Istambul, onde o passado imperial se impõe visual e materialmente ao presente republicano.

Nessa chave, o contato com a herança otomana que atravessa a trajetória política de Erdoğan — e de amplos setores sociais — pode ser compreendido menos como adesão consciente a um projeto histórico e mais como imbricação afetiva com um espaço saturado de temporalidades sobrepostas. O passado imperial opera, assim, como virtual urbano e sensível, continuamente reatualizado pela monumentalidade, pela paisagem e pela vida cotidiana da cidade. Como sugere Pamuk (Ibid.), Istambul funciona como arquivo vivo de uma história não elaborada, na qual orgulho, humilhação, nostalgia e desejo de reconhecimento coexistem sem se resolver plenamente. Além desse engajamento urbano e sensível com o espaço turco, a trajetória formativa de Erdoğan ajuda a compreender como certos registros religiosos e históricos se tornaram politicamente inteligíveis em sua atuação posterior — sem que isso implique reduzir o neo-otomanismo a disposições pessoais ou intenções subjetivas.

Nascido em 1954, no bairro de Kasimpaşa, Erdoğan cresceu em um ambiente social marcado pela religiosidade popular, por formas conservadoras de sociabilidade e por uma relação cotidiana com as camadas subalternas da cidade. Erdoğan é fruto de uma família de origem conservadora que migrou para a antiga capital otomana e bizantina. Ele cresceu em um bairro operário e profundamente poluído por esgotos e resíduos industriais. A maior parte da população turca, à época, era profundamente pobre. Sua lembrança destes tempos, porém, é afetuosa, destacando a solidariedade local (ÇAĞAPTAY, 2017; YAVUZ, 2021). Seu local de nascimento, era extremamente próximo de Nişantaşı, um centro da elite privilegiada kemalista, com hotéis, lojas e restaurantes de luxo. Sua formação em escolas *imam-hatip*, destinadas à educação religiosa, é frequentemente destacada não apenas como dado biográfico, mas como experiência estruturante de uma sensibilidade moral que permaneceu marginalizada durante décadas pelo regime secular republicano<sup>18</sup> (YAVUZ, 2009; ÇAĞAPTAY, 2017). Essas instituições

---

<sup>18</sup> Em sua infância, enquanto viajava para a província de Riza, onde nasceu seu pai, Ahmed, teve contato com segmentos religiosos islâmicos ardentes na região. As marcas do kemalismo, especialmente na supressão à religião, ilustram o crescimento de Erdoğan. Manifestações religiosas eram recuadas à esfera privada, e mesmo com a possibilidade de sua presença política no sistema multipartidário, ainda havia um

funcionavam como espaços ambíguos: toleradas pelo Estado, mas mantidas à margem do ideal kemalista de modernidade, produzindo sujeitos socializados em um campo de tensões entre religião, exclusão simbólica e aspiração por reconhecimento<sup>19</sup>.

Importa reassentar que esse percurso não se traduz automaticamente em um projeto político definido, mas insere Erdoğan — como muitos outros atores sociais — em um campo histórico-afetivo no qual religião, memória imperial e marginalização republicana se entrelaçam. Como destacam Yavuz (2020) e Tuğal (2009), o islamismo [sic.] político turco não emerge como rejeição simples da modernidade, mas como tentativa de reinscrever valores religiosos, dignidade moral e pertencimento histórico em uma sociedade profundamente transformada pela urbanização, pelo capitalismo e pelo Estado secular<sup>20</sup>. O endurecimento do regime secular ao longo da década de 1990 contextualiza a ascensão e posterior repressão do islamismo político. O *Refah Partisi* (Partido do Bem-Estar), liderado por Necmettin Erbakan<sup>21</sup>, representou a expressão mais bem-sucedida dessa corrente até então, articulando conservadorismo moral, crítica ao ocidentalismo kemalista e defesa de uma maior valorização da herança islâmica e

---

agudo temor de perseguições. Em nenhuma outra esfera o constrangimento religioso foi tão vívido para o jovem Erdoğan quanto na educacional. Apesar das limitações religiosas profundas, havia uma exceção para a formação escolar segundo preceitos do Islã: as escolas *Imam Hatip*, fundadas em 1924, com o intuito de treinar muçulmanos para a administração estatal. Contudo, já em 1930 estas foram fechadas. Com isso, a Turquia deixou de possuir um sistema formal de educação religiosa, com o papel de instrução sendo passado a figuras religiosas informais. Posteriormente, o crescimento da relevância religiosa fez com que instituições religiosas de ensino pudessem retornar. Erdoğan ingressou exatamente em uma escola *Imam Hatip*, em 1965, evitando o ensino tradicional que representava a religião como uma mentalidade atrasada (ÇAĞAPTAY, 2017).

<sup>19</sup> Retornando à dimensão escolar-religiosa, Erdoğan expressa o seu sentimento de exclusão, visto como o “Outro”, em virtude do ensino religioso em *Imam Hatip*. Ele, contudo, dedicou-se à experiência, e encontrou um profundo senso de comunidade. Nos encontros entre estudantes das escolas *Imam Hatip*, Erdoğan desenvolveu uma de suas principais habilidades: a oratória. Em sua juventude, venceu prêmios por recitar e compor poesias. O sentimento de marginalização social em virtude da religião fez com que Erdoğan se politizasse, tendo se associado a um movimento de estudantes dedicados a combater a ideologia comunista (ÇAĞAPTAY, 2017). Ao mesmo tempo, começou a estudar ciência política. Para Yavuz (2020), o cerne da identidade de Erdoğan está contido em uma dupla-natureza: o senso de vitimização e a marginalização promovida pelos kemalistas seculares.

<sup>20</sup> Nesse sentido, o contato precoce de Erdoğan com redes religiosas, associações comunitárias e discursos morais não deve ser lido como gênese individual do neo-otomanismo, mas como expressão localizada de uma sensibilidade social mais ampla, que permaneceria latente até encontrar condições políticas favoráveis para sua amplificação. A trajetória pessoal funciona, assim, menos como origem causal e mais como ponto de passagem privilegiado de fluxos históricos, religiosos e afetivos que atravessam a sociedade turca contemporânea.

<sup>21</sup> Antes de se tornar primeiro-ministro da Turquia em 1996, Necmettin Erbakan já era uma figura central da política turca desde o final dos anos 1960 — especialmente ao longo das décadas de 1970 e 1980. Nos anos 1970, Erbakan já ocupava posições de alto poder executivo. Ele foi vice-primeiro-ministro em governos de coalizão em diferentes momentos — sobretudo nos gabinetes liderados por Bülent Ecevit e Süleyman Demirel. Nessas funções, controlou ministérios estratégicos (como Indústria e Tecnologia) e promoveu uma agenda econômica estatista, nacional-desenvolvimentista e moralmente conservadora, voltada à industrialização pesada e à autonomia tecnológica da Turquia.

otomana. A Guerra da Bósnia (1992-1995) impulsionou a relevância do *Refah Partisi* – onde muçulmanos bósnios foram vítimas de campanhas de deportação e genocídio<sup>22</sup>. É nesse momento que Erdoğan vence as eleições de Istambul, afirmando que sua vitória simbolizaria uma nova conquista de Istambul e o começo de uma nova era (YAVUZ, 2020).

Yavuz (2020; 2005) dedica próspera atenção à relação de Erbakan com o passado otomano. O movimento *Millî Görüş* – fundado em 1969 por Erbakan, mobilizava a compreensão de que o desenvolvimento turco deveria ser acompanhado pela proteção de valores islâmicos e o combate ao imperialismo. Para Yavuz (2005), embora o movimento não possa ser descrito como “neo-otomano” em sentido pleno, ele mobiliza uma imaginação histórica seletiva na qual o Império Otomano ocupa lugar relevante como símbolo de ordem moral islâmica, autonomia civilizacional e resistência à dominação ocidental. No discurso de Erbakan, o passado otomano apareceria menos como experiência imperial plural ou cosmopolita e mais como referência normativa islâmica, associada à ideia de uma civilização muçulmana autêntica corrompida pela ocidentalização kemalista. Erbakan se afirmava contrário a concessões no Chipre, Bósnia e Azerbaijão e prometia defender estes países, “netos dos otomanos” (YAVUZ, 2020.).

Yavuz (Ibid.) observa que essa evocação do Império não se organiza em torno da nostalgia estética, urbana ou cultural que marcará momentos posteriores do neo-otomanismo, mas assume caráter moralizante e civilizacional, ancorado em uma leitura dicotômica entre Islã e Ocidente. Diferentemente das formulações posteriores associadas ao AKP, o otomanismo implícito de Erbakan não buscava reinscrever o Império como matriz geopolítica de alcance regional nem como herança plural a ser reativada. Trata-se, antes, de um otomanismo no qual o passado funciona como contraponto normativo à República secular e como fonte de legitimidade para um projeto de reorganização moral da sociedade. Nesse sentido, o Império é mobilizado mais como símbolo de soberania islâmica perdida do que como arquivo histórico multifacetado (Ibid.). Outros autores, todavia, enfatizam que esse período estimulou uma valorização histórica alternativa – por exemplo, pela ênfase em ciência islâmica (AKTAŞ, 2019) – e aventou a possibilidade de

---

<sup>22</sup> Outros momentos importantes podem ser traçados à limpeza étnica de muçulmanos búlgaros, em 1989, e na deportação de turcos azeris de Karabakh.

referências e replicações da experiência otomana – especialmente na questão curda (AL-RANTAWI, 2021).

Yavuz (2005; 2020) entende que a leitura restritiva do passado imperial contribuiu para os limites políticos do movimento de Erbakan. Ao apresentar o otomano sobretudo como expressão de uma identidade islâmica homogênea, o *Milli Görüş* teve dificuldade em dialogar com setores mais amplos da sociedade turca, bem como em articular uma linguagem capaz de acomodar simultaneamente nacionalismo, pluralismo e inserção internacional. Essa limitação, para Yavuz (2020) ajuda a explicar por que o “otomanismo” permaneceu marginal ao Estado e foi facilmente enquadrado como ameaça regressiva pelo *establishment* kemalista. A chegada de Erbakan ao cargo de primeiro-ministro, em 1996, marcou ainda assim um ponto de inflexão simbólico, rapidamente percebido pelo *establishment* militar e judicial como ameaça ao secularismo republicano. O chamado “golpe pós-moderno” de 28 de fevereiro de 1997 — caracterizado não por intervenção militar direta, mas por intensa pressão institucional — resultou na queda de seu governo, na criminalização do *Refah* e, posteriormente, em sua dissolução pela Corte Constitucional. É precisamente em contraste com esse legado de Erbakan que Yavuz (2020) interpreta o deslocamento posteriormente promovido por Erdoğan e seus aliados, onde o Império é gradualmente reinscrito como horizonte histórico mais flexível, capaz de articular conservadorismo religioso, pragmatismo econômico e ambição internacional.

No entanto, essa inflexão não deve ser compreendida como ruptura súbita nem como emergência tardia de um repertório até então ausente do campo estatal. Como demonstra Sandrin (2020; 2013), a trajetória de Erbakan rumo ao poder não se inicia na década de 1990, tampouco se restringe à experiência do *Refah Partisi*. Já nos anos 1970, durante sua participação em coalizões governamentais — inclusive ao lado de Bülent Ecevit —, é possível identificar tentativas iniciais de reorientação da política externa turca, nas quais referências à autonomia estratégica, à crítica da dependência ocidental e à valorização de vínculos com o mundo islâmico e pós-colonial ganham expressão concreta no interior do Estado. A intervenção no Chipre, em 1974, constitui um caso notável: longe de se reduzir a cálculo securitário, ela expressou uma afirmação de autonomia estratégica frente aos Estados Unidos e à OTAN, mobilizando uma gramática de soberania histórica e responsabilidade regional que tensionava a posição subalterna atribuída à Turquia no arranjo euro-atlântico (SANDRIN, 2013). Paralelamente, Erbakan defendia a ampliação das relações com países muçulmanos e do Sul global, criticando a

dependência econômica e política em relação à Europa e propondo uma inserção internacional alternativa, fundada em vínculos históricos, culturais e civilizacionais.

A leitura de Yavuz (2020; 2005) acerca de Erdogan é especialmente elucidativa para explicitar o deslocamento analítico aqui proposto. Ao caracterizar o otomanismo do *Millî Görüş* como ideológico, normativo e restritivo, Yavuz enfatiza seus limites políticos e sua incapacidade de se traduzir em linguagem estatal duradoura. No entanto, ao tratar essa evocação do passado sobretudo como forma identitária específica — islâmica, moralizante e civilizacional —, sua análise tende a localizar o otomanismo de Erdogan como variante “incompleta” ou “prévia” do neo-otomanismo posterior. A perspectiva aqui adotada propõe que mais do que avaliar o otomanismo de Erdogan em termos de adequação ou insuficiência identitária, interessa compreender como ele ativa determinadas virtualidades do passado otomano — ainda que de modo limitado e capturado — e como essas ativações coexistem, tensionam e preparam o campo político-afetivo no qual outras atualizações se tornarão possíveis. Nessa chave, o otomanismo de Erdogan não é apenas um antecedente ideológico fracassado, mas uma atualização parcial e intensiva de um mesmo virtual histórico que, em outros contextos, será reinscrito sob formas distintas. O fato de essa atualização privilegiar a dimensão islâmica em detrimento da pluralidade imperial não a torna menos relevante enquanto processo.

Retomando o tracejo histórico, a proibição do *Refah*<sup>23</sup> não encerrou o movimento, mas levou à criação do *Fazilet Partisi* (Partido da Virtude), que herdou suas bases eleitorais e parte significativa de seus quadros. Contudo, o *Fazilet* operou sob vigilância ainda mais intensa do aparato político mais diretamente influenciado pelo kemalismo, enfrentando restrições legais, perseguições judiciais e divisões internas entre uma ala tradicionalista, fiel à liderança de Erdogan, e um grupo mais pragmático e reformista — no qual se destacavam figuras como Erdoğan e Abdullah Gül. Essa cisão refletia não apenas divergências estratégicas, mas diferentes leituras sobre como articular religião, democracia e inserção internacional em um contexto marcado pela hegemonia — ainda que já cambaleante — do kemalismo institucional (YAVUZ, 2005; TUĞAL, 2009). É nesse ambiente de repressão institucional e recomposição interna que o endurecimento do regime secular após 1997 contribuiu decisivamente para ampliar a visibilidade nacional de Erdoğan. Sua condenação e prisão, em 1999, por incitação religiosa — decorrente da

---

<sup>23</sup> Bem como de outros partidos anteriores de Erdogan: *Millî Nizam Partisi*, fechado em 1971 e *Millî Selâmet Partisi*, extinto em 1980.

leitura pública de um poema interpretado como ameaça à ordem laica — funcionaram como evento catalisador de sua popularidade política a nível nacional. Longe de neutralizá-lo, a punição reforçou sua imagem como vítima de um *establishment* autoritário, alimentando uma gramática populista de exclusão e injustiça que encontraria ampla ressonância social (YAVUZ, 2020; ÇAĞAPTAY, 2017).

A dissolução sucessiva do *Refah* e do *Fazilet* – junto a outros partidos entendidos como conservadores -, aliada às restrições impostas pelo aparato judicial-militar, levou à reorganização do campo religioso em novas bases. A crescente popularidade de Erdoğan facilitou seu entendimento da necessidade de organizar seu próprio movimento político. A fundação do AKP, em 2001, representa esse momento de recomposição estratégica. Liderado por Erdoğan, Abdullah Gül, Bülent Arınç e outros quadros dissidentes do movimento de Erbakan, o AKP se apresentou como força conservadora democrática, comprometida com reformas econômicas, estabilidade política e integração europeia — sem, contudo, abandonar referências morais, religiosas e históricas que haviam sido sistematicamente marginalizadas pelo kemalismo clássico (YAVUZ, 2005; TUĞAL, 2009). O período compreendido entre a queda do governo Erbakan, em 1997, e as eleições gerais de 2002 aprofunda a instabilidade política, econômica e institucional. O chamado “processo de 28 de fevereiro” inaugurou – como citado - uma fase de tutela intensificada do aparato militar-judicial sobre o sistema político, resultando na criminalização reiterada de partidos islamistas, na fragmentação do campo partidário e no esvaziamento da legitimidade das elites políticas tradicionais (ZÜRCHER, 2004; YAVUZ, 2005).

Paralelamente, a Turquia enfrentou sucessivas crises econômicas — culminando no colapso financeiro de 2000-2001 — que expuseram uma percepção de erosão do modelo de coalizões instáveis, corrupção endêmica e dependência externa que caracterizara a política dos anos 1990 (KEYDER, 2004; ÖNIŞ, 2006). Partidos centrais do establishment kemalista republicano sofreram forte desgaste eleitoral, incapazes de oferecer respostas convincentes à crise social e à perda de confiança pública. Esse contexto produziu a sensação de um vácuo de representação no qual novas articulações políticas – como o AKP - surgiram, combinando crítica ao autoritarismo tutelar, promessa de estabilidade econômica e reconfiguração simbólica da relação entre Estado, sociedade e história (TUĞAL, 2009; YAVUZ, 2020). Segundo Çaçaptay (2017), desde que iniciou sua vida política, Erdoğan apresentou-se como um homem comum, um *outsider* que representa exatamente a voz e os interesses das pessoas comuns contra as elites

estabelecidas – representados em larga medida pelo kemalismo. Relembramos que desde a fundação da República, o campo político turco foi estruturado em torno do legado kemalista, institucionalmente ancorado no Partido Republicano do Povo (Cumhuriyet Halk Partisi – CHP), fundado por Atatürk em 1923. Ainda que o sistema multipartidário tenha sido formalmente instaurado após 1946, o CHP e seus desdobramentos ideológicos — posteriormente refletidos em partidos como o Partido da Esquerda Democrática (DSP) e, em menor medida, o Partido da Pátria (ANAP) — permaneceram como pilares do *establishment* republicano, defensores do secularismo estrito, do nacionalismo turco e da orientação ocidentalizante do Estado (ZÜRCHER, 2004; HALE, 1994).

Mais do que partidos específicos, o kemalismo funcionou como regime normativo transversal, sustentado por uma aliança informal entre elites civis, judiciais e militares, frequentemente descrita como “Estado profundo”. Nesse arranjo, as Forças Armadas ocuparam posição singular, autodefinindo-se como guardiãs da República e do legado de Atatürk, legitimando intervenções diretas ou indiretas na política sempre que percebam ameaças ao secularismo, à unidade nacional ou à orientação estratégica do país (AHMAD, 1993; YAVUZ, 2005). Os golpes de 1960, 1971, 1980 e o processo de 28 de fevereiro de 1997 não são anomalias, mas mecanismos recorrentes de correção do sistema político, que limitaram a autonomia do campo partidário e produziram um padrão de instabilidade crônica. Ao longo dos anos 1990, é esse modelo que entra em desgaste acelerado: incapaz de responder às transformações sociais, à emergência de novas classes médias conservadoras e às crises econômicas sucessivas, o *establishment* kemalista perdeu progressivamente sua capacidade de oferecer uma narrativa mobilizadora e integradora, abrindo fissuras profundas no regime político e simbólico da República (KEYDER, 2004; TUĞAL, 2009; YAVUZ, 2020).

A vitória eleitoral de 2002 — em meio a uma profunda crise econômica e ao colapso dos partidos tradicionais — consolidou o AKP como força hegemônica no Parlamento, abrindo caminho para a entrada de Erdoğan no Executivo em 2003. A partir desse momento, aquilo que até então operava de forma fragmentada — práticas municipais, sensibilidades históricas difusas, revalorização simbólica do otomano — passa a adquirir um caráter de evidenciação enquanto projeto estatal. O neo-otomanismo (enquanto conceito percebido) deixa, progressivamente, de ser apenas rótulo externo ou acusação retórica e se transforma em horizonte de inteligibilidade política, sendo lido

como capaz de organizar discursos, políticas culturais e, em seguida, estratégias mais amplas de atuação internacional (YAVUZ, 2020; TAŞPINAR, 2008).

Cumpra, contudo, reintroduzir uma ressalva fundamental. A crescente evidência estatal do neo-otomanismo a partir de 2002 não deve ser confundida com a origem, nem com a totalidade, de sua força produtiva. O neo-otomanismo não nasce no Estado, tampouco depende exclusivamente de sua institucionalização para operar politicamente. As sensibilidades, afetos e imagens históricas associadas ao Império Otomano precedem sua inscrição em políticas públicas, discursos oficiais ou estratégias diplomáticas, circulando de maneira difusa no tecido social, cultural e religioso muito antes de sua consolidação como linguagem estatal. A faceta estatal do neo-otomanismo não cria esses fluxos; ela os captura, rearticula e, em certos momentos, os intensifica — sem jamais conseguir monopolizá-los plenamente. Nessa perspectiva, o Estado aparece menos como fonte originária do neo-otomanismo e mais como um dos agenciamentos possíveis por meio dos quais esse campo político-afetivo se torna visível, coordenado e supostamente estabilizado. Mesmo após sua incorporação a discursos governamentais e práticas institucionais, o passado otomano continua a operar para além — e, por vezes, à revelia — do projeto estatal, manifestando-se em produções culturais, práticas religiosas, memórias urbanas e imaginários sociais que escapam ao controle centralizado — como veremos. A leitura do neo-otomanismo como projeto de Estado, portanto, não deve obscurecer seu caráter mais amplo enquanto processo social e histórico, no qual múltiplos fluxos de desejo, memória e pertencimento coexistem, entram em tensão e se reconfiguram continuamente<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Como citado, essa distinção é analiticamente decisiva, pois permite compreender a ascensão do AKP e a centralização estatal do discurso neo-otomano não como ponto de origem, mas como momento em que forças já existentes passam a encontrar no Estado um meio privilegiado, ainda que nunca exclusivo, de expressão política. Ao privilegiar exclusivamente o nível estatal, corre-se o risco de obscurecer os processos mais amplos de circulação afetiva, produção de sentido e reinscrição histórica que antecedem, atravessam e excedem a ação governamental. Devemos, ainda, reenfatar que essa consolidação neo-otomana no governo turco não implica uma personificação do neo-otomanismo na figura de Erdoğan. Ao contrário, sua centralidade deriva precisamente de sua capacidade de articular processos pré-existentes, conectando a abertura simbólica iniciada sob Özal, as fraturas produzidas pela tutela militar e as aspirações de novas classes médias conservadoras emergentes no contexto da liberalização econômica. Erdoğan aparece, assim, menos como criador de uma doutrina e mais como operador político de um campo histórico-afetivo já em transformação.

### **4.3. Neo-otomanismo entre geopolítica e governo: do exterior ao interior.**

A literatura que trata do neo-otomanismo na Turquia de Erdoğan tende, com notável frequência, a começar “por fora”: pela política externa como superfície privilegiada de visibilidade do fenômeno. Isso não ocorre apenas por inércia disciplinar, mas porque, nos anos 2000, a reconfiguração do posicionamento internacional turco — seu engajamento simultâneo no Oriente Médio, nos Bálcãs, no Cáucaso e na Ásia Central, bem como a ambição de mediação regional — forneceu um vocabulário facilmente reconhecível para nomear a inflexão em curso. Nesse registro, “neo-otomanismo” aparece, antes de tudo, como uma gramática geopolítica: um modo de traduzir a longa duração imperial em racionalidade estratégica, seja como recomposição de centralidade regional, seja como busca por autonomia em relação ao eixo exclusivamente ocidentalizante (DAVUTOĞLU, 2001; MURINSON, 2006; TAŞPINAR, 2008; STEIN, 2014).

É precisamente por isso que a figura de Ahmet Davutoğlu ocupa lugar axial nesse debate: não como origem personificada de um “projeto”, mas como operador teórico-político que condensou, em linguagem sistemática, uma constelação de intuições já circulantes. A noção de profundidade estratégica propõe que a potência turca deriva tanto de sua posição geográfica quanto de seu “estoque histórico”, convertendo heranças imperiais (conexões culturais, linguísticas e religiosas) em capital diplomático e em repertório de ação regional. A política externa, aqui, não é mero vetor instrumental; ela se torna espaço de reinscrição do passado no presente, por meio de categorias como continuidade civilizacional, centralidade territorial e responsabilidade regional — elementos que, na literatura, são frequentemente descritos como o núcleo doutrinário do neo-otomanismo na era AKP (DAVUTOĞLU, 2001; DAVUTOĞLU, 2008; TÜYSÜZOĞLU, 2014).

Ao mesmo tempo, a própria consolidação dessa leitura “doutrinária” gerou um segundo eixo bibliográfico, igualmente robusto: o de suas críticas, tensões internas e limites empíricos. Parte dessa produção questiona se a profundidade estratégica é, de fato, profundidade — ou se opera como “profundidade hegemônica”, isto é, como justificativa para formas ampliadas de intervenção e reposicionamento no sistema-mundo (YALVAÇ, 2012). Outra parcela enfatiza a desintegração progressiva do paradigma após a Primavera Árabe e o acúmulo de dilemas no Oriente Médio, sugerindo que o “neo-otomanismo” é menos um programa coerente do que um conjunto de apostas sujeitas a fricções regionais

e a recalibrações constantes (OZKEÇECI-TANER, 2017; WASTNIDGE, 2019). Na leitura orientada ao caráter externo, o termo não designa especificamente uma identidade cultural difusa nem um regime de memória social, mas uma racionalidade geopolítica voltada à ampliação do raio de ação turco em regiões historicamente vinculadas ao Império Otomano, como os Bálcãs, o Oriente Médio, o Cáucaso e a Ásia Central (FULLER, 2004; TAŞPINAR, 2008; ROBINS, 2013).

Grande parte desses trabalhos, todavia, converge na identificação de Ahmet Davutoğlu como figura intelectual decisiva para a sistematização dessa inflexão. Em *Stratejik Derinlik* (Profundidade Estratégica), Davutoğlu (2001) propõe que a posição internacional da Turquia só pode ser plenamente compreendida — e explorada — a partir da articulação entre geografia, história e civilização, recusando tanto o isolacionismo kemalista quanto uma inserção exclusivamente ocidentalizante. O legado otomano aparece, nesse quadro, como fonte de “profundidade estratégica”, capaz de converter heranças históricas e culturais em capital diplomático, legitimando uma política externa mais autônoma, multidimensional e regionalmente ativa (DAVUTOĞLU, 2001; 2008).

Autores como Murinson (2006), Stein (2014) e Tüysüzoğlu (2014) interpretam essa doutrina como tentativa de reposicionar a Turquia como potência média com ambições sistêmicas, explorando instrumentos não militares — diplomacia cultural, mediação política, comércio, ajuda humanitária — em um contexto internacional marcado pela multipolaridade emergente. Nessa perspectiva, o passado imperial aparece como recurso funcional para a projeção de influência contemporânea. Ao mesmo tempo, essa literatura tende a tratar o neo-otomanismo como fenômeno predominantemente estatal e *top-down*, frequentemente avaliado a partir da coerência — ou do fracasso — de suas iniciativas diplomáticas concretas. A política externa torna-se, assim, o principal critério de inteligibilidade do conceito, enquanto outras dimensões — afetivas, culturais, religiosas ou urbanas — aparecem como variáveis secundárias ou instrumentais.

Nesse quadro, o legado otomano adquire centralidade específica. Não se trata, para Davutoğlu, de restaurar formas imperiais de dominação nem de propor uma identidade imperial nostálgica em sentido estrito. O Império Otomano aparece como experiência histórica de governança e influência multirregional, dotada de capacidade de mediação, administração de diferenças e articulação de espaços diversos sob uma mesma ordem política. Essa experiência forneceria à Turquia contemporânea um repertório singular para atuar como potência regional estabilizadora, mediadora de conflitos e polo

de integração econômica e diplomática (MURINSON, 2006; STEIN, 2014). É nesse contexto que se insere a chamada política de *zero problems with neighbors*, amplamente associada à atuação de Davutoğlu à frente do Ministério das Relações Exteriores (2009-2014). Longe de constituir simples *slogan*, essa orientação expressava a tentativa de traduzir a profundidade estratégica em prática diplomática concreta: normalização de relações com Estados vizinhos, intensificação de vínculos econômicos, ampliação da diplomacia cultural e disposição ativa para mediação de conflitos regionais. A política de “zero problemas” pressupunha que a Turquia poderia converter proximidades históricas, culturais e religiosas em capital diplomático, reduzindo tensões regionais e ampliando sua influência sem recorrer prioritariamente à coerção militar (TAŞPINAR, 2008; STEIN, 2014).

Essa orientação se manifestou em uma série de iniciativas diplomáticas concretas ao longo da segunda metade dos anos 2000. Um exemplo marcante é a normalização das relações com a Síria no período imediatamente anterior à Primavera Árabe. Após décadas marcadas por tensões relacionadas ao apoio sírio ao PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão) e a disputas territoriais, Ancara e Damasco avançaram rapidamente em acordos de cooperação econômica, facilitação de vistos e coordenação política. Em 2009, os dois países aboliram a exigência de vistos para seus cidadãos e realizaram reuniões conjuntas de gabinete, gesto interpretado como símbolo máximo da nova diplomacia regional turca (MURINSON, 2006; TAŞPINAR, 2008; STEIN, 2014). Outro eixo central dessa estratégia foi o engajamento ativo nos Bálcãs, região frequentemente evocada por Davutoğlu como espaço privilegiado da herança otomana. A Turquia intensificou sua atuação diplomática na Bósnia-Herzegovina, Sérvia e Kosovo, posicionando-se como mediadora em disputas políticas sensíveis. O chamado *trilateral consultation process* entre Turquia, Sérvia e Bósnia, em 2009, ilustra esse esforço de mediação regional ancorado em laços históricos e culturais, mas operacionalizado por meio de instrumentos diplomáticos contemporâneos (DAVUTOĞLU, 2008).

No Oriente Médio mais amplo, a política de *zero problems* também se expressou na tentativa de mediação entre Israel e Síria em 2008, quando a Turquia atuou como intermediária em negociações indiretas sobre as Colinas de Golã. Embora essas negociações tenham sido interrompidas após a ofensiva israelense em Gaza no final daquele ano – na chamada Operação Chumbo Fundido -, a iniciativa foi amplamente interpretada como evidência da ambição turca de se afirmar como ator diplomático central

em conflitos regionais de alta sensibilidade — papel que Ancara dificilmente poderia reivindicar sem mobilizar sua posição histórica e geopolítica singular (FULLER, 2004; STEIN, 2014). Igualmente central foi a tentativa conjunta de Brasil e Turquia de mediação da crise iraniana sobre um programa nuclear, na Declaração de Teerã (SANDRIN, 2013; AMORIM, 2010; SILVA, 2013). A ampliação da diplomacia econômica e cultural constitui outro pilar fundamental dessa política. A partir dos anos 2000, a Turquia expandiu significativamente sua presença comercial, seus investimentos e suas agências de cooperação em regiões como Oriente Médio, África do Norte e Ásia Central. Instituições como a TİKA (Agência Turca de Cooperação e Coordenação) desempenharam papel crucial na projeção do que a literatura entendia como *soft power*, financiando projetos de desenvolvimento, restauração de patrimônios históricos e iniciativas educacionais, frequentemente em antigos territórios otomanos. Essa diplomacia do desenvolvimento reforçou a percepção da Turquia como potência benevolente e culturalmente próxima, ainda que inserida em uma lógica estratégica de ampliação de influência (KİRİŞCI, 2009; ÇINAR, 2018).

Ao mesmo tempo, como aponta Özkeçeci-Taner (2017), a própria amplitude dessas ambições expôs rapidamente seus limites estruturais, sobretudo diante da instabilidade regional crescente e da sobreposição entre mediação diplomática e interesses de segurança<sup>25</sup>. Ainda assim, independentemente de seu êxito empírico, essas experiências consolidaram a leitura do neo-otomanismo como doutrina de política externa, tornando na literatura o passado otomano inteligível como recurso ativo de atuação internacional. A literatura frequentemente interpreta essa doutrina como expressão paradigmática de uma política externa neo-otomana, ainda que o próprio Davutoğlu raramente utilize o termo. Para autores como Tüysüzoğlu (2014), a profundidade estratégica representa uma leitura neo-otomana do eurasianismo turco<sup>26</sup>, ao reinscrever a história imperial como eixo organizador da projeção regional. Yalvaç (2012), por sua vez, propõe uma leitura crítica, argumentando que a doutrina combina

---

<sup>25</sup> Especialmente após a Primavera Árabe, quando a aposta em mediação e interdependência econômica deu lugar a posturas mais securitizadas e intervencionistas.

<sup>26</sup> Por eurasianismo turco, Tüysüzoğlu (2014) refere-se a um conjunto de leituras estratégicas que concebem a Turquia como ator central em um espaço geopolítico ampliado que articula Europa, Oriente Médio, Cáucaso, Ásia Central e, em menor medida, Rússia e Ásia Oriental. Diferentemente do eurasianismo russo de viés civilizacional explícito, o eurasianismo turco opera – para o autor – de forma mais pragmática e relacional, enfatizando a multiplicidade de pertencimentos regionais da Turquia e sua capacidade de transitar entre ordens geopolíticas distintas. Nessa chave, a profundidade estratégica aparece como variante específica desse eurasianismo, ao reinscrever a herança otomana como recurso histórico para legitimar uma projeção regional multidirecional.

ambições hegemônicas regionais com limites estruturais impostos pela posição periférica da Turquia no sistema mundial.

Para os presentes fins, importa menos julgar a eficácia empírica da profundidade estratégica do que compreender como ela se tornou o eixo privilegiado de leitura do neotomanismo na política externa. A centralidade atribuída a Davutoğlu revela como o neotomanismo foi, em grande medida, capturado analiticamente por uma linguagem racionalista, geopolítica e estatocêntrica, na qual o passado aparece como recurso estratégico manejável. Essa captura, embora heurística, contribuiu para reduzir o fenômeno à coerência doutrinária de uma elite decisória específica, obscurecendo suas dimensões afetivas, culturais e históricas mais difusas. Embora a maior parte da literatura tenha interpretado essas iniciativas a partir de uma racionalidade estratégica relativamente estável — como tentativas de maximização de influência, redução de custos de segurança ou ampliação da autonomia regional —, tal concepção captura apenas parcialmente o que estava em jogo na política externa associada à profundidade estratégica. Tratar os casos acima primordialmente como escolhas instrumentais pressupõe a existência de um sujeito estatal plenamente consciente de seus interesses, capaz de mobilizar a história como recurso externo e controlável. Essa suposição, no entanto, obscurece dimensões fundamentais do processo, especialmente aquelas relacionadas à produção de sentidos, afetos e expectativas que antecedem e excedem o cálculo estratégico.

As práticas associadas à política de *zero problems with neighbors* podem ser lidas menos como aplicação coerente de uma doutrina e mais como momentos de atualização de um campo histórico-afetivo mais amplo, no qual o passado otomano opera como virtual político. A normalização com a Síria, a mediação nos Bálcãs ou o investimento em diplomacia cultural não derivam apenas de avaliações racionais de custo-benefício, mas de uma tentativa de reinscrever a Turquia em um regime de temporalidade no qual sua atuação regional aparece como continuidade histórica, responsabilidade moral e vocação quase natural. Nessa chave, o passado não funciona como instrumento, mas como condição de inteligibilidade da própria ação externa. Isso implica deslocar a análise do nível das intenções explícitas para o plano dos agenciamentos. A política externa formulada por Davutoğlu não apenas usa a herança otomana; ela é atravessada por ela, na medida em que ativa imagens de centralidade, mediação e legitimidade histórica que reconfiguram tanto a percepção externa da Turquia quanto sua autoimagem enquanto ator internacional. O sucesso momentâneo de certas iniciativas — assim como seus fracassos

posteriores — não invalida esse ponto. Mesmo quando acordos se desfazem ou mediações colapsam, os afetos e narrativas mobilizados continuam a operar, reordenando expectativas e sensibilidades no campo político doméstico e internacional - produzindo novas formas de pertencimento regional, novas gramáticas de legitimidade e novas fronteiras do pensável na política externa turca.

Essa releitura permite, ainda, relativizar diagnósticos que decretam o “fim” do neo-otomanismo sob uma fase a partir do esgotamento da política de *zero problems*. Mesmo quando a doutrina perde coerência ou viabilidade estratégica, o campo de virtualidades que ela ativou não se dissolve. Ao contrário, ele permanece disponível para novas capturas, reterritorializações e intensificações — inclusive sob registros mais securitários, moralizados ou autoritários, como será discutido adiante. O neo-otomanismo, assim, não se reduz a uma política externa específica, mas se afirma como processo político-afetivo que atravessa e excede suas formulações doutrinárias. O endurecimento do regime político interno a partir da década de 2010, levou parte significativa da literatura sobre a Turquia a remodelar as leituras que haviam até então concebido o neo-otomanismo como racionalidade geopolítica relativamente coerente. Nesse novo momento interpretativo, o foco desloca-se da eficácia estratégica para os efeitos políticos internos do neo-otomanismo, sobretudo no que diz respeito à consolidação de formas de liderança personalista, à reconfiguração autoritária das instituições e à crescente securitização de identidades, fronteiras e dissensos.

Uma vertente considerável dessa literatura passa a enquadrar o neo-otomanismo no interior de diagnósticos mais amplos sobre populismo e autoritarismo. Embora nem sempre mobilizem explicitamente uma teoria do populismo sistematizada, autores como Çağaptay (2017), Yavuz (2021), Esen e Gümüşçü (2016)) operam com pressupostos próximos às abordagens discursivas e ideacionais associadas a Laclau (2005) e Mudde (2004)<sup>27</sup>. Nessas leituras, o apelo ao passado otomano é compreendido como parte de

---

<sup>27</sup> Embora referências a Ernesto Laclau e Cas Mudde sejam úteis para situar certas leituras do neo-otomanismo no campo mais amplo dos estudos sobre populismo, essas influências operam, na maior parte da literatura sobre a Turquia, de forma indireta e não sistematizada. Em geral, tais autores não são mobilizados como quadros teóricos plenamente assumidos, mas como repertório conceitual difuso para pensar processos de polarização moral, construção discursiva do “povo” e oposição entre elites e massas. Essa apropriação parcial tende a privilegiar uma ontologia discursiva da política, na qual o populismo é compreendido sobretudo como lógica de articulação simbólica ou estratégia ideacional. Ainda que essa perspectiva ilumine aspectos relevantes da retórica política e da disputa por hegemonia, ela apresenta limites para a análise aqui proposta, na medida em que tende a pressupor sujeitos relativamente estáveis e a tratar o passado histórico principalmente como recurso discursivo mobilizado em função de projetos presentes.

uma gramática populista que constrói uma oposição moral entre um “povo autêntico” — religioso, historicamente enraizado e culturalmente homogêneo — e elites secularizadas, ocidentalizadas ou percebidas como alienadas da nação. A nostalgia imperial operaria, assim, como recurso simbólico capaz de articular demandas heterogêneas sob uma narrativa moralizante de restauração da dignidade nacional, funcionando como eixo de unificação discursiva e afetiva. Essa leitura é frequentemente associada à figura de Erdoğan, compreendido como líder populista que mobiliza referências históricas e religiosas para produzir identificação afetiva e legitimar a concentração de poder. Trabalhos como os de Çağaptay (2017) enfatizam como o discurso neo-otomano contribuiu para construir uma fronteira simbólica entre o “povo” e seus inimigos — internos e externos. Ainda que ofereça *insights* relevantes sobre os mecanismos de legitimação política, essa abordagem tende a conceber o neo-otomanismo sobretudo como repertório discursivo, subordinado à lógica da liderança e da competição política.

Essa interpretação dialoga com uma literatura mais ampla que analisa a Turquia contemporânea a partir das chaves do populismo e do autoritarismo competitivo. Autores como White (2013), Esen e Gümüüşçü (2016) e Levitsky e Ziblatt (2018) argumentam que o governo do AKP combina eleições competitivas com a erosão sistemática de freios institucionais, mobilizando narrativas históricas e religiosas para deslegitimar a oposição e naturalizar a centralização do poder. Em registros analíticos mais recentes, a literatura passa a deslocar a análise do populismo na Turquia de uma leitura predominantemente discursiva para uma abordagem que articula discurso, estrutura social e institucionalidade. Um exemplo central desse movimento é o trabalho de Yalvaç e Joseph (2019), que propõe compreender o populismo do AKP não apenas como estilo retórico ou estratégia de liderança, mas como projeto hegemônico, inscrito em camadas mais profundas das relações sociais, econômicas e estatais. Partindo de um diálogo crítico com Laclau e com abordagens estruturalistas inspiradas em Poulantzas, os autores (Ibid.) desenvolvem uma leitura ancorada no realismo crítico, combinando três conceitos centrais: *passive revolution*, *hegemonic depth* e *partial hegemony*. O populismo, nessa chave, não é reduzido à construção discursiva do “povo” como significante vazio, mas entendido como forma específica de organização do consentimento, que emerge da articulação entre condições estruturais, agência política e reconfiguração institucional (Ibid.).

Essa abordagem compreende o AKP como portador de múltiplos projetos populistas ao longo do tempo, e não como expressão estática de um mesmo populismo. Em sua fase inicial, o partido mobilizaria uma forma de populismo “de baixo”, operando como força contra-hegemônica frente ao bloco kemalista civil-militar e às elites secularizadas. Nesse momento, a retórica do “povo” articula ressentimentos acumulados em torno da exclusão religiosa, da marginalização de novas frações do capital anatólio e das contradições do neoliberalismo implementado desde os anos 1980. À medida que o AKP consolida sua posição no Estado, essa lógica se transforma. O populismo deixa de funcionar como linguagem de contestação e passa a operar como tecnologia de governo, orientada à manutenção de uma hegemonia cada vez mais profunda e institucionalizada. É nesse ponto que Yalvaç e Joseph (Ibid.) identificam a passagem para uma forma de populismo autoritário neoliberal, caracterizada pela erosão de freios democráticos, pela centralização do poder executivo e pela produção de uma fronteira política rígida entre um “nós” nacional-popular e múltiplos “outros” internalizados como ameaças à vontade nacional.

Essa leitura permite complexificar a associação frequente entre populismo e liderança carismática. Embora Erdoğan desempenhe papel central enquanto figura articuladora, o populismo do AKP é interpretado como efeito de uma configuração hegemônica mais ampla, enraizada em transformações de classe, na reestruturação do Estado e na inserção da Turquia em circuitos globais do neoliberalismo (Ibid.). Nesse enquadramento, referências históricas e civilizacionais — incluindo o passado otomano — não aparecem apenas como recursos simbólicos mobilizados *ad hoc*, mas como elementos integrados a um projeto de hegemonia, capaz de conectar moralidade, soberania, economia política e política externa. O populismo, assim, não é exterior ao Estado nem mero instrumento retórico, mas uma forma específica de governamentalidade, que reorganiza o campo político ao articular consentimento, coerção e memória histórica. Ao deslocar o foco da análise para a noção de *hegemonic depth*, Yalvaç e Joseph (Ibid.) oferecem uma chave particularmente fecunda para compreender por que o populismo do AKP não se esgota em ciclos eleitorais ou em mudanças discursivas. Mesmo diante de crises políticas, derrotas eleitorais parciais ou fracassos de política externa, os afetos, narrativas e dispositivos institucionais mobilizados continuam a produzir efeitos duradouros. Trata-se, portanto, de um populismo que opera em

profundidade, sedimentando-se nas estruturas do Estado e nas formas de subjetivação política.

Ao mesmo tempo, subsistem diferenças analíticas relevantes. Embora Yalvaç e Joseph (Ibid.) ampliem de modo significativo o escopo das abordagens discursivas do populismo, sua análise permanece ancorada em uma ontologia hegemônica que, em última instância, concebe o político como processo de estabilização — ainda que parcial e contingente — de projetos relativamente identificáveis. A hegemonia, mesmo em sua forma “profunda”, é pensada como algo que se consolida, se institucionaliza e se reproduz, ainda que atravesse crises. A perspectiva que adotamos, por sua vez, busca deslocar o olhar da hegemonia para os processos de virtualização, isto é, para os modos pelos quais o passado otomano persiste como reserva intensiva de sentido que antecede, excede e por vezes desborda as tentativas de captura hegemônica. Assim, os autores (Ibid.) privilegiam a forma como o populismo se enraíza estruturalmente. Enfatizamos como essas mesmas “estruturas” permanecem atravessadas por linhas de fuga, ambiguidades afetivas e atualizações não plenamente controláveis do legado imperial.

A análise de Dinçşahin (2012) oferece um diálogo adicional relevante, pela leitura somática inspirada em Laclau e Panizza, que enfatiza a construção discursiva de antagonismos entre “o povo” e “as elites” em contextos de crise institucional. Ao examinar episódios como a crise presidencial de 2007 e os embates com o Judiciário, Dinçşahin (Ibid.) enfatiza como Erdoğan mobiliza a noção de “vontade nacional” para deslegitimar instituições intermediárias e justificar a concentração de poder. Nessa leitura, o populismo aparece menos como ideologia substantiva e mais como estratégia discursiva contingente, acionada para responder a bloqueios institucionais e redefinir o campo político. Embora o passado otomano não ocupe lugar central na análise de Dinçşahin (Ibid.), sua abordagem enfatiza os mecanismos pelos quais referências históricas, morais e religiosas podem ser articuladas como significantes vazios, capazes de unificar demandas heterogêneas sob a figura do “povo”.

Nos trabalhos de Esen e Gümüşçü (2016), o foco desloca-se do populismo enquanto estilo discursivo para a transformação estrutural do regime político sob o AKP. Inspirando-se diretamente no conceito de *competitive authoritarianism* de Levitsky e Way (2010), os autores argumentam que a Turquia transita, ao longo da década de 2010, de uma democracia tutelar para um regime em que eleições permanecem formalmente competitivas, mas o campo político torna-se profundamente assimétrico. Esse processo

se dá por meio da captura de instituições estatais, da instrumentalização do sistema judiciário, do controle da mídia e, sobretudo, da securitização sistemática da oposição. Embora não tratem diretamente do neo-otomanismo como conceito analítico central, o argumento Esen e Gümüüşcü (2016) sugere compreendê-lo como recurso de legitimação dentro de um regime em processo de fechamento autoritário. A mobilização de narrativas históricas, religiosas e civilizacionais — entre elas o passado otomano — aparece articulada à produção de um ambiente político polarizado, no qual dissenso é progressivamente enquadrado como ameaça à unidade nacional ou à segurança do Estado. Nesse sentido, o passado opera como tecnologia política, integrada a práticas de exceção normalizadas. Sua contribuição evidencia como o apelo a narrativas históricas não se limita à esfera simbólica ou identitária, mas se inscreve em arranjos institucionais concretos. Mas sua abordagem tende a tratar essas narrativas de modo funcional, como instrumentos mobilizados por elites governantes no interior de uma lógica autoritária (Ibid.). O neo-otomanismo surge, implicitamente, como parte do repertório discursivo que sustenta a hegemonia do AKP, mas não como processo afetivo, cultural ou memorial dotado de autonomia em relação ao Estado.

A análise de Levitsky e Ziblatt (2018) oferece um enquadramento comparativo mais amplo para compreender o caso turco. Embora o livro não seja centrado na Turquia, o país aparece como exemplo recorrente de erosão democrática conduzida por líderes eleitos, ao lado de casos como Hungria, Venezuela e Polônia. O argumento central é que democracias contemporâneas raramente colapsam por golpes abruptos; em vez disso, são corroídas gradualmente por governantes que utilizam mecanismos legais para subverter normas informais fundamentais, como tolerância mútua e autocontenção institucional. No caso turco (Ibid.), destacam padrões que dialogam diretamente com a literatura sobre autoritarismo competitivo: a deslegitimação sistemática da oposição, o uso estratégico de crises (especialmente segurança e terrorismo), a captura de instituições de controle e a personalização crescente do poder em torno de Erdoğan. Ancorado em uma concepção institucionalista e fortemente marcada por lógicas de *path dependence*, seu argumento privilegia a sequência de decisões, a degradação incremental de normas e a captura progressiva de instituições formais como chaves explicativas centrais. Nessa abordagem, o passado — histórico, nacional ou civilizacional — aparece fundamentalmente como repertório mobilizado no interior de estratégias políticas orientadas à manutenção do

poder, operando como variável dependente de cálculos institucionais e eleitorais (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018).

Ainda no contexto de uma literatura comparativa que analisa variedades de populismo em articulação com transformações institucionais, coalizões sociais e regimes de economia política, Aytaç e Öniş (2014), examinam trajetórias divergentes de populismo em economias emergentes. O populismo de Erdoğan é situado no cruzamento entre liderança política, reconfiguração de alianças sociais e gestão diferenciada de ciclos econômicos. O populismo aparece como uma estratégia política adaptativa, capaz de combinar inclusão social seletiva, centralização decisória e reinterpretação das regras institucionais conforme as condições estruturais se alteram. Essa leitura desloca o foco explicativo do carisma individual ou da retórica moralizante, ressaltando como o populismo se ancora em arranjos materiais e institucionais específicos, ainda que preserve uma dimensão simbólica forte na construção da legitimidade. Em diálogo com esse horizonte comparativo, Selçuk (2016) busca conectar o populismo à consolidação de presidencialismos fortes em contextos de instituições frágeis, tomando Turquia, Venezuela e Equador como casos paradigmáticos. Seu argumento central é que, sob regimes de autoritarismo competitivo, o populismo opera não apenas como uma linguagem política, mas como um mecanismo de reorganização das condições de contestação, no qual o Executivo tende a se autonomizar progressivamente de controles institucionais formais. No caso turco, essa dinâmica se expressaria na personalização do poder presidencial, na erosão gradual de freios e contrapesos e na transformação da competição política em um campo crescentemente plebiscitário e moralizado, onde adversários são deslegitimados como inimigos do “povo” ou da “vontade nacional”.

Outras leituras no escopo do populismo começam a explorar, ainda que a partir de outros registros teóricos, o papel da circulação do passado (história, geografia e identidade) como recurso central de governo e legitimação. Saraçoğlu e Demirkol (2015) analisam de maneira sistemática como a política externa se torna um espaço privilegiado para a reconstrução do nacionalismo, articulando referências à geografia, à memória imperial e à identidade nacional como componentes de um projeto hegemônico mais amplo. Em sua leitura (Ibid.), o discurso neo-otomano não funciona apenas como orientação externa, mas como um dispositivo de rearticulação interna do nacional, no qual o passado imperial é mobilizado para redefinir missão histórica, fronteiras simbólicas e pertencimento. Essa abordagem é relevante por tensionar a separação usual entre

“interno” e “externo” e por sugerir que a política externa atua como campo de produção ideológica, antecipando — ainda que sem formular nesses termos — a centralidade da imaginação histórica e espacial. Todavia, sua abordagem permanece, em larga medida, ancorada em uma leitura na qual esses elementos operam prioritariamente como recursos discursivos e ideológicos mobilizados pelo Estado no interior de um projeto nacionalista coerente.

Ainda em uma chave mais diretamente associada ao autoritarismo, Tuğal (2009) desloca o foco da retórica para as práticas cotidianas de poder. Sua análise parte do processo pelo qual o AKP incorporou demandas islâmicas e populares ao Estado, não por meio de ruptura aberta, mas por uma transformação gradual das instituições e da vida social. Nesse enquadramento, o populismo não aparece apenas como estilo discursivo, mas como mecanismo de incorporação e neutralização de conflitos, que produz consentimento ao mesmo tempo em que esvazia formas autônomas de contestação. Sua análise (Ibid.) se esforça em compreender como referências históricas e religiosas — incluindo a revalorização do passado islâmico-otomano — participam da construção de uma ordem política marcada pela obediência, pela deferência à autoridade e pela despoltização do dissenso. O que está em jogo, para ele, não é apenas a centralização do poder no Executivo, mas a produção de um *ethos* político no qual hierarquia, disciplina e lealdade são apresentadas como valores morais desejáveis.

Os trabalhos de Yavuz oferecem uma ponte analítica decisiva entre populismo, autoritarismo e memória histórica. Em *Islamic Political Identity in Turkey* (2003) e, de forma mais sistemática, em *Nostalgia for the Empire* (2020), Yavuz argumenta que o sucesso político do AKP não pode ser explicado apenas por estratégias eleitorais ou reformas institucionais, mas pela construção de uma gramática moral de soberania ancorada em afetos históricos, ressentimentos civilizacionais e narrativas de injustiça. Para o autor (2020), o neo-otomanismo opera como linguagem que permite articular uma oposição populista entre um “povo moralmente autêntico” — religioso, historicamente enraizado e portador de uma missão civilizacional — e elites secularizadas associadas ao kemalismo, ao Ocidente e a uma modernidade percebida como alienante. Essa oposição não se limita ao plano discursivo, mas estrutura uma concepção específica de soberania, na qual a vontade majoritária é investida de legitimidade moral superior, relativizando limites institucionais e procedimentos liberais. Nesse sentido, o neo-otomanismo aparece simultaneamente como recurso populista de mobilização e como fundamento simbólico

de uma reconfiguração autoritária da ordem política. A evocação do passado imperial contribui para naturalizar hierarquias, justificar a centralização do poder e enquadrar a oposição política como inimiga da nação, da fé ou da história. Ainda que Yavuz (2003; 2020) enfatize o papel da nostalgia como identidade coletiva, sua análise revela como essa identidade se traduz em práticas de governo que corroem o pluralismo político e reforçam uma concepção moralizada de autoridade.

Para o autor (2003), a reemergência do Islã político não é percebida como simples reação tradicionalista, mas como processo moderno de reconstrução identitária, no qual religião, política e economia se articulam em novas formas de subjetivação. A identidade islâmica não é resíduo pré-moderno, mas produto de transformações estruturais — urbanização, liberalização econômica e abertura ao mercado global — que produzem deslocamentos sociais profundos e demandam novas gramáticas de pertencimento. Esse argumento é fundamental porque auxilia na compreensão do neo-otomanismo não como ruptura súbita, mas como desdobramento de processos mais longos de reinscrição histórica. Yavuz (2020) articula esse diagnóstico diretamente à política contemporânea do AKP, enfatizando como a nostalgia otomana funciona como linguagem moral capaz de converter experiências difusas de perda, humilhação e marginalização em narrativa política coerente. Um ponto central da análise de Yavuz (2020) reside na maneira como ele concebe a nostalgia não apenas como sentimento retrospectivo, mas como forma de orientação política. A nostalgia otomana, nesse registro, opera como identidade normativa: ela define quem pertence ao “nós” legítimo da nação, quais valores devem orientar a vida pública e quais grupos são percebidos como ameaças internas ou externas. É nesse movimento que populismo e autoritarismo se articulam. A oposição populista entre “povo” e “elite” não é apenas retórica, mas estruturada por uma gramática histórica que investe o povo de uma missão moral e civilizacional, enquanto deslegitima o dissenso como traição à história, à fé ou à nação.

Ao mesmo tempo, Yavuz (Ibid.) é cuidadoso em não reduzir esse processo a manipulação consciente por parte da liderança política. Um dos méritos centrais de sua abordagem é reconhecer que a nostalgia otomana encontra ressonância social precisamente porque se ancora em experiências históricas sedimentadas, memórias transmitidas intergeracionalmente e afetos coletivos que precedem — e excedem — a ação estatal. Nesse sentido, Erdoğan não “inventa” o neo-otomanismo, mas opera como catalisador de um campo simbólico já existente, reorganizando-o em escala estatal. É

precisamente nesse ponto que se abre - mais uma vez - espaço para o diálogo crítico com a presente pesquisa. A nostalgia, todavia, aparece sobretudo como forma de identidade coletiva relativamente reconhecível, ainda que plural e conflitiva, e o neo-otomanismo tende a ser descrito como orientação normativa que pode ser mapeada, periodizada e associada a projetos políticos específicos.

#### **4.4. Neo-otomanismo, segurança e exceção: história, ameaça e tecnologia de governo.**

Uma linha analítica relevante aproxima a Turquia do século XXI dos estudos de securitização, sobretudo quando a política externa turca atravessa as crises regionais da década de 2010 e passa a operar em um registro no qual ameaças, identidades e fronteiras são rearticuladas como problemas de “existência” e “sobrevivência”. Em seu enquadramento clássico, a Escola de Copenhague (BUZAN; WÆVER; DE WILDE, 1997) descreve securitização como o movimento pelo qual certos temas deixam de ser tratados como questões ordinárias de governo e passam a ser formulados como ameaças existenciais, legitimando medidas excepcionais e deslocando o debate para uma gramática de urgência. Essa chave se torna atraente para parte da literatura sobre a Turquia precisamente porque permite ler a passagem — já apontada acima — de um léxico diplomático de normalização e mediação para um entorno regional reconfigurado como campo de risco, instabilidade e inimigos difusos.

No caso turco, a contribuição de Bilgin (2004; 2005; 2007) é particularmente decisiva para deslocar o debate da securitização como mera técnica discursiva para uma compreensão histórica, política e epistemológica da própria produção da “segurança”. Ao longo de sua obra, Bilgin sustenta que segurança na Turquia não pode ser tratada como um conjunto de ameaças objetivas, dadas de antemão, mas como um campo discursivo e institucional historicamente variável, moldado por disputas internas, hierarquias de poder e posicionamentos globais cambiantes. Bilgin (2004; 2005) demonstra como a centralidade da linguagem da segurança na política turca foi construída ao longo do século XX por meio da naturalização de uma geografia supostamente hostil e de uma história marcada por perdas territoriais, cercos e vulnerabilidades. Expressões recorrentes como “a geografia difícil da Turquia” ou “a necessidade de um Estado forte para sobreviver” não funcionam, em sua análise, como descrições neutras da realidade, mas como

operadores discursivos que legitimam a centralização do poder estatal, a marginalização do dissenso e a restrição do espaço da política democrática. Esse argumento é aprofundado no diálogo crítico com a Escola de Copenhague.

Ela propõe uma inflexão reflexiva particularmente relevante para os presentes fins: mais do que aplicar a teoria da securitização ao caso turco, Bilgin (2011) questiona as condições políticas e epistêmicas que tornam essa teoria atraente na Turquia. Sua hipótese é que a adoção da securitização por acadêmicos turcos está ligada ao contexto da candidatura à União Europeia e ao desejo de produzir uma crítica “europeizada” do estatismo securitário kemalista. Nesse sentido, teorias não são apenas ferramentas analíticas, mas intervenções políticas situadas, que participam da reconfiguração dos campos de poder que pretendem analisar. A partir da década de 2010, Bilgin (2012; 2015) amplia ainda mais seu escopo, articulando securitização, regionalismo e ontologia política. Em trabalhos sobre segurança regional e Oriente Médio, ela argumenta que as categorias dominantes da disciplina tendem a reproduzir uma divisão rígida entre “regiões instáveis” e “centros estáveis”, reforçando hierarquias globais de conhecimento e obscurecendo os processos históricos que produzem insegurança. A Turquia ocupa posição ambígua nesse quadro: simultaneamente produtora e objeto de discursos securitários, ela oscila entre apresentar-se como “ponte” estabilizadora e como ator permanentemente ameaçado.

Essa ambiguidade é central para compreender o período do AKP. Bilgin (2015; 2018) mostra que, longe de representar uma simples ruptura com o securitismo tradicional, os anos 2000 e 2010 assistem a uma rearticulação dos discursos de segurança. Processos inicialmente celebrados como dessecuritização — reformas civis, abertura diplomática, política de *zero problems* — coexistem com a persistência, e posteriormente a intensificação, de gramáticas securitárias reconfiguradas, agora atravessadas por referências civilizacionais, morais e religiosas. A autora aprofunda essa análise ao incorporar as noções de *ontological security*, sacralização e pensamento pós-colonial. Ela argumenta que discursos de segurança não apenas respondem a ameaças externas, mas também operam para estabilizar identidades coletivas em contextos de incerteza histórica e política. No caso turco, a invocação recorrente da história imperial, da missão regional e da singularidade civilizacional contribui para produzir uma sensação de continuidade e propósito diante de transformações globais percebidas como desestabilizadoras. Esse movimento é particularmente visível quando Bilgin (2020) analisa a persistência do

Oriente Médio como categoria securitária e imaginativa. Em vez de tratar a região como entidade fixa, ela demonstra como o “Oriente Médio” é continuamente produzido por discursos que combinam geografia, história e moralidade política, delimitando tanto ameaças quanto responsabilidades.

A Turquia, nesse processo, aparece simultaneamente como parte e exceção da região, o que reforça a mobilização de narrativas históricas para legitimar intervenções externas e políticas internas de exceção. A securitização não aparece como simples estratégia intencional de elites governantes, mas como processo histórico-afetivo e epistêmico, no qual categorias como segurança, ameaça, região e civilização são continuamente produzidas, disputadas e sedimentadas. Nesse sentido, o diálogo com Bilgin reforça o deslocamento proposto. Ao invés de tratar o neo-otomanismo apenas como discurso populista, ideologia autoritária ou estratégia securitária, sua obra permite situá-lo em um campo mais amplo de imaginação histórica e espacial, no qual segurança, identidade e poder se co-produzem. O que está em jogo não é apenas a decisão de securitizar, mas a formação de um horizonte no qual certas narrativas históricas — imperiais, civilizacionais, geográficas — tornam-se recursos ontológicos para governar a incerteza e organizar o político.

Ainda em termos de análises focadas na política externa, Aras (2007; 2009; 2010; 2014; 2015; 2019) oferece importantes contribuições para os deslocamentos normativos em curso desde ascensão do AKP. Ao longo de mais de duas décadas, desenvolveu uma leitura da política externa da Turquia que recusa tanto o reducionismo estratégico quanto explicações puramente identitárias, enfatizando, em seu lugar, a articulação entre normas, discursos de segurança, transformações regionais e práticas concretas de política externa. No contexto do final dos anos 2000, analisa a inflexão da política externa turca como parte de um processo mais amplo de redefinição do papel internacional da Turquia no pós-Guerra Fria. Diferentemente de leituras que enxergam essa inflexão exclusivamente como ruptura “neo-otomana” ou como estratégia de maximização racional de interesses, propõe compreendê-la como reorientação normativa, na qual a Turquia passa a se perceber — e a se apresentar — como ator responsável pela estabilidade regional, dotado de obrigações morais derivadas de sua história, geografia e posição intermediária no sistema internacional (ARAS, 2007; ARAS; POLAT, 2009). Nesse registro, o legado otomano emerge como repertório histórico que informa uma ética de engajamento regional. A política de *zero problems with neighbors* é lida menos como aplicação de um

projeto geopolítico fechado e mais como tentativa de institucionalizar uma política externa baseada em diálogo, interdependência econômica, diplomacia preventiva e mediação de conflitos (ARAS, 2010; ARAS; KEYMAN, 2011).

À medida que a instabilidade regional se intensifica — particularmente após a Primavera Árabe —, Aras (2014; 2015) passa a revisar criticamente esse paradigma. Ele identifica uma transição gradual da política externa normativa para uma lógica crescentemente securitária, na qual preocupações com ordem, sobrevivência do Estado e controle de ameaças passam a sobrepor-se à retórica de mediação e conciliação. Esse deslocamento não é interpretado como simples abandono da fase anterior, mas como reconfiguração condicionada por um ambiente regional profundamente instável, no qual a Turquia se vê simultaneamente como ator engajado e como Estado vulnerável. Um dos méritos centrais da abordagem de Aras reside em sua atenção à coexistência de registros normativos e securitários, evitando leituras lineares de “ascensão” e “queda” do neo-otomanismo ou de fases internas a ele. Mesmo quando a política externa turca assume contornos mais intervencionistas — na Síria, no Iraque ou no combate ao terrorismo —, observa (ARAS, 2015; ARAS; KEYMAN, 2018) que elementos normativos e discursivos continuam a operar, agora rearticulados em torno da linguagem da proteção, da responsabilidade regional e da defesa da ordem. Essa perspectiva permite compreender a securitização não como ruptura absoluta com a fase anterior, mas como reconfiguração de um mesmo campo discursivo, no qual história, geografia e identidade seguem desempenhando papel central. O que se transforma é o modo como esses elementos são atualizados: de fundamentos para políticas de abertura e mediação, passam a legitimar intervenções, controles de fronteira, políticas de exceção e expansão do escopo da segurança nacional (ARAS, 2019).

Outro aspecto fundamental da obra de Aras é sua recusa em separar rigidamente política externa e política doméstica. Narrativas de ameaça externa, terrorismo e instabilidade regional retroalimentam dinâmicas internas de securitização, reforçando a centralização do poder estatal e a marginalização do dissenso (ARAS, 2014; 2019). Nesse sentido, sua análise converge com leituras sobre autoritarismo competitivo, mas preserva uma atenção específica às mediações discursivas e normativas que tornam essas transformações politicamente aceitáveis. A contribuição de Aras é particularmente relevante porque permite pensar o neo-otomanismo não como doutrina, ideologia ou identidade fixa, mas como campo móvel de práticas e expectativas, no qual passado,

segurança e normatividade se entrelaçam de forma contingente. Diferentemente de abordagens que tratam o passado imperial como instrumento consciente de elites governantes, sugere que referências históricas operam como recursos estruturantes da imaginação política, moldando tanto a percepção de responsabilidades externas quanto os limites do possível na ação estatal. Ao mesmo tempo, sua obra permanece, em larga medida, ancorada em uma ontologia da ação estatal, na qual mudanças discursivas e normativas são analisadas principalmente a partir de decisões, estratégias e reorientações institucionais.

Nesse registro, o neo-otomanismo pode aparecer — para parte dessa literatura — como moldura simbólica que facilita a expansão do escopo do “interesse nacional” para além da fronteira estatal, sobretudo quando a segurança é articulada em termos civilizacionais, históricos ou geográficos. Importa notar que tal operação não exige que o termo “neo-otomanismo” esteja sempre explicitado: a lógica pode operar por meio de categorias adjacentes, como “responsabilidade regional”, “profundidade”, “vizinhança”, “entorno histórico” ou “espaço próximo”, nas quais a proximidade deixa de ser contingente para assumir o estatuto de implicação histórica e estratégica. Nessa chave, a securitização (BUZAN; WÆVER; DE WILDE, 1997; BILGIN, 2005; ARAS, 2014) não deve ser lida apenas como “ruptura” em relação ao momento de maior ênfase em *soft power*, mas como reagenciamento de referências já existentes de centralidade e continuidade — agora reterritorializadas em uma gramática de risco, ameaça e exceção.

Há, contudo, um ganho analítico importante quando se observa essa literatura em conjunto: ela ajuda a evitar duas simplificações recorrentes. A primeira seria imaginar que a Turquia “abandonou” uma orientação para “adotar” outra — do *zero problems* ao intervencionismo — como se se tratasse de programas estanques e mutuamente excludentes. A segunda seria supor que securitização equivale automaticamente a cálculo instrumental. Ao contrário, Bilgin (2004; 2005) insiste que securitização envolve trabalho discursivo, produção de consenso e sedimentação de sensibilidades políticas; e outros autores demonstram como esses deslocamentos se dão por meio de fricções regionais, recalibrações graduais e recomposições de repertórios normativos — não como execução transparente de um plano único e coerente (ARAS; KEYMAN, 2014; ARAS, 2019). Ainda assim, mesmo as abordagens mais refinadas tendem a compartilhar um limite que dialoga diretamente com a crítica anteriormente dirigida às leituras puramente “doutrinárias”: elas tendem a reinscrever o fenômeno em ontologias da intenção. Mesmo

quando reconhecem discurso, moralidade e símbolos, o neo-otomanismo costuma aparecer como recurso mobilizado por atores relativamente identificáveis — governos, elites ou coalizões — com vistas à produção de efeitos discerníveis, como legitimar a excepcionalidade, ampliar o consentimento ou reorganizar ameaças.

Por isso, o diálogo aqui estabelecido com a literatura sobre política externa e securitização — e com análises correlatas — não visa reduzir o neo-otomanismo a uma “ideologia da exceção”. O ponto é mais fino: a década de 2010 torna visível uma rearticulação na qual o léxico da profundidade histórica pode ser reinscrito como léxico de ameaça e sobrevivência, ao mesmo tempo em que o próprio “internacional” se converte em superfície privilegiada para a produção de fronteiras políticas internas. É nesse movimento que disputas identitárias — povo e inimigos, nação e traidores, soberania e ameaça — ganham forma, densidade e eficácia governamental. Tal deslocamento, em que segurança, moralidade e história passam a coabitar um mesmo campo de inteligibilidade, estabelece o elo conceitual mais consistente com a literatura sobre autoritarismo e com leituras nas quais a política externa deixa de ser apenas “estratégia” para operar também como tecnologia de governo e de produção do político (BUZAN; WÆVER; DE WILDE, 1997; BILGIN, 2005; ARAS; KEYMAN, 2014).

#### **4.5. Neo-otomanismo, identidade e cultura: nostalgia, religião e disputas de sentido.**

Uma vertente significativa da literatura passa a perceber o neo-otomanismo mais especificamente como processo identitário e cultural, no qual o passado otomano é mobilizado para reconfigurar pertencimentos, valores morais e narrativas nacionais. Nesse registro, opera como força interna de reorganização simbólica, atravessando a sociedade turca em suas dimensões religiosas, culturais, estéticas e afetivas. As abordagens que enfatizam essa dimensão partem do reconhecimento de que o passado otomano ocupa um lugar singular — e profundamente ambíguo — na formação da subjetividade política turca. Diferentemente de leituras centradas na coerência da ação estatal, essas interpretações situam diretamente o neo-otomanismo no interior de disputas mais amplas sobre memória, pertencimento e continuidade histórica, nas quais o Império Otomano emerge não como herança estabilizada, mas como referência latente, fragmentária e permanentemente reatualizável na renegociação da identidade nacional. O ponto de partida comum dessas leituras é a recusa da ideia de que a relação da Turquia

seu passado possa ser plenamente compreendida a partir de decisões estatais ou formulações doutrinárias explícitas. O que está em jogo é um processo mais amplo de reconfiguração da memória coletiva, no qual experiências históricas reprimidas, afetos não elaborados e narrativas interrompidas são rearticuladas no presente. O neotomanismo emerge, assim, como linguagem cultural capaz de dar forma a demandas difusas por reconhecimento, dignidade e continuidade histórica, frequentemente antes — ou para além — de sua captura em projetos políticos conscientes.

Nesse registro, o diálogo com Nora (1989) exige uma breve explicitação conceitual. Ao formular a noção de *lieux de mémoire* (lugares de memória, em tradução livre), Nora parte do diagnóstico de que a modernidade rompeu as condições sociais que permitiam a transmissão orgânica da memória — aquilo que ele chama de *milieux de mémoire*, contextos nos quais o passado era vivido como continuidade incorporada, e não como objeto de rememoração consciente. Diante da aceleração histórica, da burocratização do tempo e da racionalização do social, a memória deixa de ser experiência viva e passa a ser externalizada, fixada e administrada por meio de monumentos, museus, rituais, arquivos, currículos e narrativas oficiais. Os lugares de memória surgem não como expressão espontânea da continuidade histórica, mas como tentativas deliberadas de conter a perda de sentido, estabilizar identidades e produzir ancoragens simbólicas em um presente percebido como instável. Paradoxalmente, quanto mais a memória precisa ser explicitamente nomeada, preservada e celebrada, mais isso indica que ela deixou de operar como horizonte vivido compartilhado. A noção de *lieux de mémoire* aponta menos para a presença plena do passado do que para sua ausência sentida — para o esforço moderno de compensar, por meio de dispositivos simbólicos, a dissolução da continuidade histórica.

No caso turco, a utilidade do enquadramento proposto por Nora não reside em uma aplicação direta de seus conceitos, mas no vocabulário analítico que ele legou às reflexões posteriores sobre memória, ruptura e reinscrição histórica. A literatura que analisa a formação da identidade republicana turca frequentemente mobiliza — ainda que nem sempre de modo explícito — essa intuição central: a de que a modernidade política se constitui por meio de operações seletivas de esquecimento e fixação memorial. A narrativa kemalista privilegiou a ruptura com o Império Otomano como mito fundador da República, promovendo um regime oficial de memória orientado à descontinuidade e à reinvenção nacional. Nessa perspectiva, o passado otomano não foi plenamente

estabilizado como lugar de memória institucionalizado, mas deslocado para uma zona ambígua entre repressão, silêncio e lembrança residual. Essa condição contribuiu para que o otomano permanecesse disponível como memória instável, não totalmente fixada nem plenamente integrada ao cânone republicano, abrindo espaço para reapropriações seletivas, concorrentes e historicamente situadas — fenômeno que a literatura posterior sobre identidade, nostalgia e cultura política na Turquia se esforça em mapear. Ainda que o enquadramento de Nora seja fundamental, buscamos certo afastamento de uma concepção da memória primordialmente como objeto de fixação — seja ela bem-sucedida ou falha — em lugares relativamente estáveis. Em Nora, a memória tende a aparecer como algo que, diante da perda da continuidade vivida, precisa ser artificialmente estabilizado em marcos simbólicos, institucionais ou monumentais. O que interessa aqui, contudo, é menos a ausência ou a precariedade dessa fixação e mais a dinâmica pela qual certos passados persistem justamente por não terem sido estabilizados.

O otomano não retorna apenas porque foi excluído do cânone republicano, mas porque sua posição ambígua permite que ele circule como reserva de sentidos, afetos e imagens que não se deixam reduzir a um regime memorial único. Essa discussão dialoga diretamente com as reflexões de Anderson (2006) sobre as comunidades imaginadas, cuja influência sobre os estudos de nacionalismo, memória e cultura política é decisiva. Para Anderson, a nação moderna constitui-se como uma comunidade simbólica produzida por narrativas históricas, dispositivos de mediação (como a imprensa e a educação) e uma experiência compartilhada de simultaneidade temporal, capaz de vincular indivíduos que jamais se encontrarão pessoalmente. Essa formulação foi particularmente fecunda para deslocar a análise da nação do campo da essência para o da imaginação social, abrindo caminho para abordagens culturais atentas à produção narrativa do pertencimento. Ao mesmo tempo, a perspectiva adotada aqui sugere cautela diante de uma leitura excessivamente coesa da “imaginação nacional”. O interesse do neo-otomanismo não reside apenas em “reimaginar” a comunidade, mas em ativar discontinuidades históricas, reinscrevendo o pertencimento nacional em temporalidades sobrepostas e parcialmente inconciliáveis, algo que excede os pressupostos mais integradores da noção de comunidade imaginada.

Nesse ponto, as contribuições de Smith (1999) permitem aprofundar o argumento ao deslocar a atenção da imaginação nacional moderna para a persistência de repertórios históricos de longa duração. Em sua abordagem etnossimbólica, argumenta que mitos de

origem, memórias compartilhadas, símbolos e narrativas ancestrais desempenham papel decisivo na continuidade das identidades nacionais, mesmo — e, em muitos casos, precisamente — em contextos de modernização acelerada e ruptura institucional. A nação, nessa perspectiva, não se constitui *ex nihilo* (“do nada”) no momento moderno, mas se ancora em camadas simbólicas anteriores que permanecem disponíveis para reinterpretação política. Essa dialoga com uma concepção do passado como reserva simbólica capaz de sustentar narrativas alternativas de pertencimento, mobilizadas de forma mais intensa em momentos de crise da identidade republicana e de questionamento da promessa kemalista de uma modernidade linear e plenamente ocidentalizada. Ao mesmo tempo, a perspectiva de Smith tende a conceber esses repertórios como “heranças” relativamente estabilizadas.

A nostalgia se faz aqui central, em larga medida porque permite compreender o neo-otomanismo para além da dicotomia entre manipulação ideológica e retorno acrítico ao passado. Boym (2001) propõe uma distinção analítica fundamental entre nostalgias restauradoras e nostalgias reflexivas. Enquanto a nostalgia restauradora se orienta pela promessa de reconstrução de uma ordem supostamente perdida — frequentemente acompanhada de pretensões de autenticidade, continuidade e verdade histórica —, a nostalgia reflexiva reconhece a irrecuperabilidade do passado, operando por meio da distância, da ironia, da fragmentação e da reinvenção criativa. Trata-se menos de restaurar o que foi do que de habitar afetivamente aquilo que se perdeu. Nessa lógica, o neo-otomanismo pode ser pensado a partir da articulação de maneira particularmente tensa essas duas modalidades. Por um lado, discursos oficiais e narrativas políticas frequentemente mobilizam imagens do Império como fonte de ordem, dignidade e autoridade, aproximando-se de uma nostalgia restauradora que busca reinscrever hierarquias morais e civilizacionais no presente. Por outro, essa mesma evocação imperial circula de forma fragmentada, estetizada e muitas vezes contraditória em práticas culturais cotidianas, revelando traços claros de nostalgia reflexiva. Essa ambivalência é central para compreender por que a nostalgia otomana não se esgota nem em propaganda estatal nem em simples escapismo cultural. Como argumenta Çınar (2018), produções culturais associadas ao passado imperial — especialmente séries televisivas, políticas de patrimonialização urbana, festivais históricos e museificação seletiva — operam como dispositivos de sensibilidade. Elas não apenas “representam” o passado, mas produzem modos específicos de sentir, julgar e imaginar a história, organizando afetos coletivos,

hierarquias morais e fronteiras simbólicas entre pertencimento e alteridade. Nessas encenações, o Império surge simultaneamente como espaço de glória, conflito, justiça e violência, permitindo tanto identificação quanto ambiguidade.

A contribuição de Yavuz (2020) é particularmente relevante para aprofundar esse ponto e merece ser retomada. Sua proposta reside na compreensão da nostalgia otomana não como simples saudade do passado, mas como linguagem moral e política capaz de articular experiências difusas. Para Yavuz (Ibid.), a força política dessa nostalgia reside precisamente em seu caráter seletivo e não totalizante. O passado otomano não é recuperado em sua complexidade histórica, mas condensado em símbolos de autoridade, justiça e ordem moral que podem ser mobilizados no presente. Trata-se de uma nostalgia normativa, que orienta expectativas políticas e redefine critérios de pertencimento, investindo o “povo” de uma legitimidade histórica superior. Nesse sentido, a nostalgia otomana opera menos como memória fiel e mais como horizonte moral, no qual passado e presente se co-produzem. Ao mesmo tempo, como o próprio Yavuz reconhece, essa nostalgia encontra ressonância social justamente porque não é inteiramente controlável pelo Estado. Ela se ancora em afetos coletivos, memórias transmitidas intergeracionalmente e experiências históricas sedimentadas que precedem a ação governamental. A circulação do passado otomano em produtos culturais, práticas urbanas e consumos estéticos evidencia que a nostalgia não pertence exclusivamente ao campo da ideologia oficial, mas atravessa o cotidiano, produzindo zonas de identificação que podem tanto reforçar quanto tensionar projetos políticos específicos.

A dimensão religiosa ocupa lugar central nessa literatura. Em diálogo direto com Şerif Mardin, Yavuz (2003; 2020) enfatiza que a religião, na Turquia moderna, não pode ser compreendida apenas como resíduo tradicional ou obstáculo à modernização, mas como linguagem moral e cultural por meio da qual demandas sociais sistematicamente excluídas pelo projeto secularista kemalista puderam encontrar expressão pública. A distinção de Mardin (1973) entre centro e periferia ilumina esse movimento ao mostrar como o secularismo estatal produziu não apenas uma reorganização institucional, mas também uma clivagem simbólica profunda, na qual amplos segmentos religiosos foram relegados à marginalidade política e cultural. É nesse contexto que Yavuz (2003) propõe compreender o Islã político não como negação da modernidade, mas como forma específica de engajamento moderno, capaz de articular religião, economia de mercado e participação política. A emergência de uma identidade islâmica politicamente eficaz está

diretamente associada a processos de liberalização econômica, urbanização e reestruturação social, que produziram novos sujeitos, novas demandas e novas gramáticas de pertencimento. A religião, nesse enquadramento, opera como idioma moral que traduz experiências de exclusão, mobilidade social e ressentimento histórico em projetos políticos dotados de legitimidade pública (Ibid.).

O neo-otomanismo insere-se precisamente nesse ponto de articulação. Para Yavuz (2003; 2020), a revalorização do passado otomano não se limita à recuperação simbólica do Islã enquanto tradição religiosa, mas envolve sua reinscrição como componente legítimo da identidade nacional e da soberania cultural. O legado otomano oferece um repertório histórico que permite politizar a religião sem rejeitar formalmente a modernidade republicana: trata-se menos de restaurar uma ordem pré-moderna do que de propor uma narrativa alternativa de modernidade, na qual Islã, mercado e Estado não aparecem como termos mutuamente excludentes. O Islã, reinscrito nesse horizonte histórico, deixa de figurar como elemento “particularista” a ser confinado à esfera privada e passa a atuar como fundamento cultural legítimo da vida pública, ancorado em uma narrativa de continuidade civilizacional (YAVUZ, 2020). Nessa chave, o neo-otomanismo proficuamente é situado como processo no qual religião, memória histórica e modernidade se articulam de maneira produtiva e conflitiva. Ao mesmo tempo, essa síntese carrega ambivalências profundas: o mesmo vocabulário histórico-religioso que permite a ampliação do reconhecimento e da participação política pode também sustentar formas moralizadas de soberania, hierarquização social e deslegitimação do dissenso.

Göle (2011), por sua vez, busca afastar-se de um foco da institucionalidade para as transformações culturais e estéticas da religiosidade na esfera pública. A crescente visibilidade do Islã na Turquia contemporânea não deve ser interpretada como simples retorno a formas tradicionais de fé, mas como reconfiguração moderna da religiosidade em diálogo intenso com consumo, mídia, estilos de vida e espaço urbano. A emergência de novos sujeitos religiosos — particularmente mulheres muçulmanas visíveis no espaço público, mercados culturais islâmicos e formas híbridas de sociabilidade — revela que a religião se moderniza ao mesmo tempo em que redefine os códigos da modernidade. O neo-otomanismo cultural articula-se a esse processo ao produzir uma estética do passado imperial que circula entre religião, mercado e política: arquitetura, séries televisivas, museus, eventos públicos e símbolos urbanos tornam o Império sensorialmente presente

no cotidiano, dissolvendo fronteiras rígidas entre tradição e modernidade e conferindo à história um papel ativo na organização da experiência social contemporânea (Ibid.).

Entretanto, a centralidade da religião — ainda que fundamental — não esgota o campo identitário do neo-otomanismo. Uma parte significativa das análises chama atenção para a capacidade do passado imperial de sustentar leituras pluralistas da história turca, frequentemente em contraste com a homogeneização promovida pelo nacionalismo republicano. O Império Otomano é então evocado como experiência histórica marcada pela convivência entre comunidades religiosas, linguísticas e culturais diversas, dotada de mecanismos flexíveis de governança da diferença. Essa evocação pluralista convive de forma tensa com narrativas que enfatizam centralidade sunita, autoridade política e hierarquização social. O passado otomano, portanto, não oferece um sentido unívoco, mas um campo de referências ambíguas, no qual pluralismo e hierarquia, convivência e dominação, abertura e exclusão permanecem simultaneamente disponíveis para diferentes projetos de sentido. Essa ambivalência pode ser ilustrada, em termos gerais, pelas reflexões de Eisenstadt (2000) sobre as chamadas modernidades múltiplas. Para o autor, a modernidade não constitui um modelo único irradiado a partir do Ocidente, mas um campo de tensões — entre universalismo e particularismo, racionalização e tradição, igualdade formal e diferenciação substantiva — que se institucionaliza de formas historicamente diversas.

Segundo sua lógica, a modernidade nasce enquanto ruptura interna específica da Europa, como resultado de crises endógenas representadas pela fragmentação da autoridade religiosa (Reforma), pluralização do poder político (guerras de religião, absolutismo e revoluções) e autonomização progressiva de esferas (Estado, mercado, ciência). Fora da Europa, a modernidade não emergiria de longas crises internas, mas como pressão externa, através do colonialismo, imperialismo, difusão estatal e competição geopolítica. Nesses contextos, novas instituições modernas coexistem com repertórios simbólicos e normativos anteriores, sem substituí-los plenamente. Com isso, religiões, impérios e tradições civilizacionais não desaparecem com a modernidade; mas continuam oferecendo fontes de legitimidade, sentido e autoridade moral (Ibid.). Eisenstadt argumenta que, fora do núcleo europeu, esses processos tendem a produzir sínteses instáveis, nas quais projetos modernos se articulam seletivamente a repertórios civilizacionais, religiosos ou imperiais preexistentes. Essa instabilidade derivaria da sobreposição de ordens normativas, da ausência de consenso sedimentado sobre quem

representa a comunidade, qual é a fonte última de legitimidade e como conciliar universalismo moderno e particularismo histórico. Essa formulação poderia ajudar a compreender por que referências ao pluralismo imperial otomano podem coexistir, no presente, com leituras que privilegiam autoridade, hierarquia e homogeneidade moral. No entanto, essa tese pressupõe, ainda que implicitamente, uma maior estabilização ocidental. Nacionalismos, populismos, guerras culturais e assimetrias profundas no Ocidente demonstram que suas tensões nunca foram resolvidas. Falar em “fora do núcleo europeu” – segundo entendemos – reifica uma fronteira civilizacional, e mesmo dentro de seu argumento corre o risco de transformar diferença histórica em traço estrutural durável.

Ao conceber o neo-otomanismo como “síntese”, ainda que instável, preserva-se a ideia de articulação entre elementos relativamente identificáveis — tradição e modernidade, pluralismo e autoridade, Islã e império — como se estivessem combinados em uma totalidade tensionada, mas reconhecível. Tal enquadramento tende a reinscrever o fenômeno em uma lógica de composição normativa, na qual a instabilidade aparece como déficit de resolução. Nossa abordagem propõe, ao contrário, compreender o neo-otomanismo não como síntese problemática entre polos, mas como campo processual no qual essas referências coexistem sem jamais se estabilizarem como projeto ou identidade. Não se trata, portanto, de uma combinação incompleta, mas de um regime de coexistência produtiva, no qual ambivalências, sobreposições e deslocamentos constituem a própria condição de operação do neo-otomanismo no presente. Essa ambiguidade é, ainda assim, fundamental. A literatura identitária frequentemente reconhece essa multiplicidade, mas tende a organizá-la em termos de disputa ideológica entre projetos concorrentes — um neo-otomanismo plural e conciliador e um neo-otomanismo islamista e autoritário. Embora heurística, essa oposição corre o risco de obscurecer a simultaneidade e a sobreposição dessas leituras no campo político real. Ainda, parte de pressupostos profundamente problemáticos sobre o que significaria o “cosmopolitismo” – como discutiremos no capítulo 4.

Outro limite recorrente dessas abordagens reside na tendência a tratar identidade e cultura como domínios relativamente autônomos, separados das dinâmicas de poder e das estruturas materiais. Ao enfatizar símbolos, narrativas e performances culturais, parte da literatura acaba por subestimar a dimensão processual e relacional da produção identitária. O neo-otomanismo aparece, assim, como expressão de uma identidade

preexistente — islâmica, conservadora ou pós-kemalista — em vez de ser analisado como processo ativo de produção dessa própria identificação. Ainda assim, essas leituras oferecem contribuições decisivas. Ao deslocar o foco da estratégia para a cultura, a memória e a subjetividade, elas evidenciam que o neo-otomanismo opera no plano dos afetos, reorganizando a relação com o tempo histórico e com o pertencimento coletivo. O passado otomano não é apenas lembrado; ele é sentido, encenado e experimentado no presente. Para os presentes fins, o principal desafio colocado por essas abordagens consiste em avançar além da oposição entre ideologia e cultura, estratégia e identidade. O neo-otomanismo não se limita a representar identidades já constituídas, nem pode ser plenamente explicado como projeto consciente de islamização ou pluralização cultural. Ele opera como processo no qual memória, desejo e poder se entrelaçam, produzindo efeitos que escapam às intenções originais dos atores envolvidos. Ao evidenciar a centralidade da nostalgia, da religião e da cultura, essas abordagens abrem espaço para um deslocamento analítico mais profundo: pensar o neo-otomanismo não como reflexo de identidades fixas, mas como campo de produção de afetos e sentidos em permanente devir. É esse deslocamento que prepara o terreno para a crítica ontológica desenvolvida na seção seguinte, na qual serão explicitados os limites comuns às leituras estratégicas e identitárias do neo-otomanismo.

## **5. Regimes de atualização do neo-otomanismo: fluxos, agenciamentos e a produção de pontes e minaretes.**

### **5.1. A ponte Yavuz Sultan Selim e a ambiguidade neo-otomana.**

Argumentamos que o passado otomano não opera na Turquia contemporânea como herança fixa, identidade recuperável ou doutrina coerente, mas como campo virtual de memória e desejo, continuamente atualizado por agenciamentos políticos, culturais e afetivos. Longe de um retorno linear ao Império, o neo-otomanismo constitui um processo diferencial de atualização, no qual múltiplos fluxos — por vezes convergentes, por vezes tensionados — reinscrevem problemas históricos persistentes ligados à temporalidade, à pertença e à projeção política da Turquia. Esses fluxos não se organizam segundo uma lógica binária ou cumulativa; eles coexistem, se cruzam e se reconfiguram no interior de um mesmo campo virtual, produzindo efeitos simultaneamente cosmopolitas e étnico-religiosos. Para acompanhar essa dinâmica sem reduzi-la a tipologias ou narrativas estabilizadoras, adotamos a cartografia esquizoanalítica como método. A cartografia não busca representar o neo-otomanismo como objeto acabado, mas acompanhar suas linhas de intensificação, seus regimes de visibilidade e seus acoplamentos contingentes. Trata-se de seguir como certos dispositivos — discursivos, espaciais, simbólicos ou infraestruturais — operam como operadores de atualização, condensando afetos, memórias e expectativas políticas sem jamais esgotá-las.

É nesse enquadramento que a Ponte Yavuz Sultan Selim adquire relevância analítica singular. Mais do que uma obra de infraestrutura ou um projeto de engenharia de grande escala, a ponte constitui um dispositivo cartográfico privilegiado para observar a coexistência e a tensão entre diferentes fluxos de desejo relacionados ao passado otomano. Por um lado, ela materializa uma lógica de conectividade global, circulação e projeção geopolítica — conectando continentes, integrando redes logísticas e inscrevendo Istambul em imaginários de modernidade e centralidade internacional. Por outro, sua nomeação, sua ritualização política e as controvérsias que a cercam ativam camadas profundas de memória étnico-religiosa, reinscrevendo figuras imperiais associadas à violência sectária e à centralização autoritária. A ponte, assim, não “representa” o neo-otomanismo; ela o faz funcionar. Ela condensa, em um único artefato, a ambiguidade que atravessa todo o movimento analítico que temos realizado: a atualização simultânea de

um passado imperial como *promessa* de abertura<sup>28</sup> e como vetor de captura. É por isso que este caso permite tornar evidente o argumento central do trabalho: o neo-otomanismo não se organiza como escolha entre projetos opostos, mas como campo intensivo no qual fluxos cosmopolitas e étnico-religiosos emergem do mesmo virtual otomano, sem jamais se resolverem em síntese.

O anúncio da construção da Ponte Yavuz Sultan Selim insere-se no contexto mais amplo da política de megaprojetos de infraestrutura promovida pelo governo do AKP a partir da década de 2010. A ponte foi apresentada publicamente como parte de um conjunto de intervenções destinadas a redefinir o papel de Istambul como eixo logístico, financeiro e simbólico entre a Europa, a Ásia e o Oriente Médio. Nesse mesmo horizonte situam-se o projeto do Canal de Istambul, a ampliação de aeroportos, novas linhas ferroviárias e a consolidação de corredores de transporte voltados à integração regional e global (WUNC, 2014; EIIR, 2020). O projeto da chamada Terceira Ponte do Bósforo foi oficialmente anunciado em 2010, com a definição de seu traçado ao norte da cidade, atravessando áreas florestais e zonas até então pouco urbanizadas. Desde o início, o governo buscou justificar essa escolha com base em argumentos técnicos e econômicos: a necessidade de aliviar o tráfego nas duas pontes existentes, integrar rodovias de escala nacional e internacional e preparar Istambul para um crescimento projetado como inevitável (AA, 2010; Hürriyet Daily News, 2010). A ponte foi concebida não apenas como travessia urbana, mas como nó estratégico de uma malha de transporte transcontinental.

Do ponto de vista técnico, o projeto destacou-se por sua escala e ambição. Com cerca de 2.164 metros de comprimento total e um vão central de 1.408 metros, a ponte foi projetada para funcionar simultaneamente como ponte suspensa e estaiada, combinação rara em obras desse porte. À época de sua inauguração, foi divulgada como detentora de recordes mundiais, incluindo a maior largura entre pontes suspensas e a maior capacidade de carga ferroviária integrada (VINCI, 2016; WeBuild, 2020; VIRLOGEUX, 2016). A infraestrutura foi pensada para acomodar tanto o tráfego rodoviário pesado quanto linhas ferroviárias, reforçando sua vocação logística e estratégica. A execução do projeto ficou

---

<sup>28</sup> O termo “promessa” é importante aqui. Fluxos de desejo orientados por lógicas cosmopolitas frequentemente justificaram intervenções securitárias. Não buscamos construir uma dicotomia entre abertura cosmopolita e fechamento étnico-religioso. Isso seria retirar a ambiguidade produtiva destes fluxos. Todavia, como demonstrado, é por termos semelhantes que a literatura usualmente trabalha. Assim, promessas de abertura e vetores de captura são concernentes a ambos os fluxos expostos.

a cargo de um consórcio liderado por grandes empresas de construção turcas, em parceria com grupos internacionais, operando sob o modelo de parceria público-privada. Esse modelo, recorrente nos megaprojetos do período, foi apresentado como solução para acelerar obras de grande escala sem sobrecarregar diretamente o orçamento estatal, ainda que envolvesse garantias públicas de demanda e receitas futuras (Reuters, 2016; Hürriyet, 2018). Desde o anúncio, a ponte foi enquadrada discursivamente como símbolo da capacidade do Estado turco de realizar projetos “à altura das grandes civilizações” e de competir no cenário global de infraestrutura.

A inauguração da ponte ocorreu em agosto de 2016, em uma cerimônia cuidadosamente coreografada e amplamente divulgada por veículos nacionais e internacionais. O evento contou com a presença do presidente Recep Tayyip Erdoğan e de autoridades estrangeiras, sendo descrito como marco da modernização e da projeção internacional da Turquia. Discursos oficiais enfatizaram a ponte como elo físico entre continentes, metáfora de conectividade e prova material da ambição turca de ocupar posição central em fluxos globais de comércio, transporte e influência política (Reuters, 2016; TRT World, 2016; Invest in Türkiye, 2016). A Ponte Yavuz Sultan Selim foi apresentada prioritariamente como obra de engenharia, vetor de desenvolvimento econômico e símbolo de integração espacial. Seu enquadramento público privilegiava a linguagem da conectividade, da eficiência e da grandeza técnica, articulando-se a uma narrativa de futuro, crescimento e centralidade global.

A partir desse enquadramento inicial, torna-se possível compreender a Ponte Yavuz Sultan Selim como um dispositivo privilegiado de atualização de um neotomanismo cosmopolita, isto é, de um conjunto de fluxos que articulam conectividade material, imaginação civilizacional e projeção internacional da Turquia como polo de mediação entre mundos. Antes mesmo de suas controvérsias, a ponte foi concebida e performada publicamente como símbolo de circulação — de pessoas, mercadorias, capitais e referências culturais — em uma escala que ultrapassa o espaço nacional. Essa dimensão conectiva não é apenas técnica, mas profundamente política. Ao ligar os dois continentes por meio de uma infraestrutura apresentada como recordista, monumental e futurista, o governo turco buscava reinscrever Istambul em uma narrativa de centralidade histórica e geopolítica. Trata-se de uma centralidade que não se define apenas pela soberania territorial, mas pela capacidade de articular redes transnacionais, especialmente no espaço euroasiático e no mundo muçulmano. Nesse sentido, a ponte opera como

atualização material de uma imaginação imperial relida em chave contemporânea: não mais como domínio territorial direto, mas como *hub* civilizacional, ponto de passagem e interconexão (DAVUTOĞLU, 2011; 2001).

A cerimônia de inauguração da ponte, realizada em agosto de 2016, é particularmente reveladora dessa gramática cosmopolita. O evento contou com a presença de líderes e representantes de diferentes países, incluindo autoridades de Estados de maioria muçulmana e membros de organizações regionais turcófonas. Discursos oficiais enfatizaram reiteradamente a ponte como elo entre continentes, culturas e civilizações, mobilizando uma retórica que combina universalismo, cooperação e herança histórica compartilhada (REUTERS, 2016; TURKIC COUNCIL, 2016). A participação do então secretário-geral do Conselho Turco<sup>29</sup> reforçou essa leitura, ao situar a obra como símbolo da integração do “mundo turco” em uma ordem regional ampliada. Nesse registro, o neo-otomanismo que se atualiza na ponte não assume a forma de nostalgia restauradora nem de reivindicação explícita de continuidade imperial. Ele se manifesta como cosmopolitismo hierarquizado, no qual a Turquia se apresenta como mediadora natural entre regiões, tradições e fluxos globais — papel frequentemente associado, no discurso governamental, à experiência histórica otomana de administração da diversidade e de circulação intercontinental. Trata-se de um cosmopolitismo que não dissolve hierarquias, mas as reorganiza, posicionando a Turquia como instância privilegiada de tradução, passagem e liderança. Como observa Yavuz (2020), essa dimensão do neo-otomanismo enfatiza menos a dominação e mais a capacidade de liderança simbólica, apresentando o passado imperial como recurso para legitimar ambições contemporâneas de protagonismo regional e global.

---

<sup>29</sup> O Conselho Turco (Turkic Council), formalmente estabelecido em 2009 pelo Acordo de Nakhchivan, é uma organização intergovernamental que reúne Estados de língua e herança turcomana — originalmente Turquia, Azerbaijão, Cazaquistão e Quirguistão, posteriormente ampliada com o Uzbequistão e observadores como Hungria e Turquemenistão. Seu objetivo central é promover cooperação política, econômica, cultural e simbólica entre os chamados “Estados do mundo turco”. No contexto da política externa turca contemporânea, o Conselho Turco funciona como dispositivo institucional de projeção regional, articulando afinidades linguísticas e históricas a uma gramática de liderança e centralidade atribuída à Turquia, sem recorrer explicitamente a reivindicações imperiais formais.

## Imagem 6 – A Ponte Yavuz Sultan Selim



*Imagem 6 – Fonte: THE TELEGRAPH. Turkey opens world's widest suspension bridge linking Asia to Europe [imagem]. The Telegraph, London, 27 ago. 2016. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/news/2016/08/27/turkey-opens-worlds-widest-suspension-bridge-linking-asia-to-eur/>. Acesso em: 04 fev. 2026.*

A própria materialidade da ponte reforça essa leitura. Projetada para integrar rodovias internacionais e linhas ferroviárias de longo curso, ela não se dirige prioritariamente à mobilidade cotidiana urbana, mas a fluxos de escala macro, conectando o norte de Istambul a corredores logísticos transnacionais. Nesse sentido, a ponte participa de um imaginário de abertura e circulação que dialoga diretamente com o discurso de uma Turquia “ponte” entre o Ocidente e o Oriente — metáfora recorrente tanto na diplomacia turca quanto em leituras acadêmicas sobre sua posição internacional (DAVUTOĞLU, 2001; WASTNIDGE, 2019). Cartograficamente, a Ponte pode ser lida como ponto de condensação de um fluxo cosmopolita neo-otomano, no qual infraestrutura, diplomacia simbólica e imaginação histórica se reforçam mutuamente. Ela opera como superfície de inscrição de um desejo de centralidade conectiva: desejo de ser passagem, mediação e referência civilizacional em um mundo marcado por redes, mobilidades e interdependência. Conforme enfatiza Erdoğan na inauguração da Ponte, “Estamos conectando continentes... estamos celebrando juntos e estamos muito orgulhosos disso. A nação merece isso. Com a permissão de Deus, esta nação receberá o que merece. Este é um dia grandioso e alegre”<sup>30</sup>. É precisamente essa camada — performada na inauguração, nos discursos oficiais e na própria lógica do projeto — que

---

<sup>30</sup> “We are connecting continents... we are celebrating together and we are very proud of it. The nation deserves this. With God's permission, this nation will get what it deserves. This is a great and joyful day.” (TRT World, 2016).

permite compreender por que a ponte pôde ser celebrada simultaneamente como obra de engenharia global e como signo de uma herança histórica reativada em chave cosmopolita.

Essa leitura, contudo, não esgota o objeto. A ambivalência neo-otomana se materializa de forma particularmente visível na escolha do nome da ponte. Ao ser batizada como Yavuz Sultan Selim, a obra passa a condensar, no mesmo gesto simbólico, múltiplas linhas de atualização do passado otomano. Selim I, conhecido como “o Austero” ou “o Terrível”, ocupa lugar central na expansão territorial otomana do século XVI. Foi Selim I quem conquistou o Egito e as cidades sagradas do Islã, transformando o sultanato otomano em um califado. Sua figura é também indissociável das campanhas de perseguição e massacre de populações alevitas<sup>31</sup> e de outros grupos considerados heréticos pelo poder sunita emergente (FINKEL, 2005; QUATAERT, 2000). Nessa chave – para algumas leituras –, Selim I não simboliza apenas violência sectária, mas uma reorganização do próprio problema da autoridade imperial, na qual soberania política, ortodoxia religiosa e expansão territorial passam a operar de forma mais estreitamente acoplada. A nomeação da ponte não mobiliza, portanto, um passado unívoco, mas reinscreve uma figura histórica atravessada por sentidos concorrentes, que permanecem politicamente ativos no presente (BIANET, 2013; MIDDLE EAST EYE, 2016). Na chave ontológica presente, essa controvérsia não deve ser compreendida como desvio, contradição externa ou “erro simbólico” do projeto. Ela constitui uma atualização específica de um mesmo campo virtual otomano, no qual coexistem diferentes problemas históricos — autoridade imperial, ordem religiosa, mediação civilizacional, centralidade geopolítica — que não se deixam resolver em uma narrativa homogênea. A escolha do nome opera como um dispositivo de reterritorialização simbólica que, ao mesmo tempo em que se articula a discursos de conectividade transcontinental e projeção global, reinscreve hierarquias morais e religiosas historicamente associadas à experiência imperial (HÜRRIYET DAILY NEWS, 2013; DAILY SABAH, 2013).

---

<sup>31</sup> Os alevitas constituem uma comunidade religiosa heterodoxa do Islã, historicamente presente na Anatólia e nos Bálcãs, cuja prática combina elementos do xiismo, do sufismo e de tradições locais pré-islâmicas. Diferenciam-se do Islã sunita ortodoxo tanto em termos teológicos quanto rituais — não seguem estritamente a *sharia*, realizam cerimônias próprias (*cem*) e atribuem centralidade a figuras como Ali e os Doze Imãs em registros simbólicos específicos. Ao longo da história otomana, os alevitas foram frequentemente associados a heresias, sedição política ou alianças externas (especialmente com o Império Safávida), sendo alvo recorrente de repressão, marginalização e violência estatal. Essa condição histórica contribuiu para sua posição ambígua na formação da identidade religiosa e política turca moderna, marcada por invisibilização institucional e vulnerabilidade recorrente.

Importa sublinhar que essa reinscrição não se opõe de maneira simples ou moralmente hierarquizada aos fluxos frequentemente descritos como “cosmopolitas”. A própria lógica de mediação civilizacional, evocada nos discursos inaugurais da ponte e na presença de lideranças políticas e religiosas de diferentes regiões do mundo muçulmano, não é isenta de operações de hierarquização simbólica e de definição de centralidades normativas (REUTERS, 2016; TURKIC COUNCIL, 2016). Da mesma forma, a mobilização de referências imperiais associadas a Selim I não se reduz a um gesto de exclusão linear, mas participa de uma gramática política mais ampla na qual ordem, continuidade histórica e autoridade moral são apresentadas como condições de governabilidade e projeção internacional. A reação de organizações alevitas, intelectuais críticos e setores da oposição evidencia precisamente esse caráter não pacificado do passado mobilizado. As críticas à nomeação da ponte não indicam a existência de um “outro” passado verdadeiro a ser recuperado, mas revelam a persistência de memórias concorrentes e de regimes de sensibilidade distintos que coexistem no interior do mesmo campo histórico. O passado imperial atualizado pela ponte não é compartilhado de maneira homogênea; ele permanece atravessado por afetos dissonantes, por experiências de pertencimento assimétricas e por histórias de violência e integração que não se deixam reconciliar plenamente (BIANET, 2013; GUESDON, 2020).

Nesse sentido, a ponte Yavuz Sultan Selim não deve ser lida como símbolo de uma clivagem entre um neo-otomanismo “cosmopolita” e um neo-otomanismo “étnico-religioso”, entendidos como projetos normativamente opostos. Ela funciona, antes, como operador de condensação, no qual diferentes fluxos — conectivos, confessionais, geopolíticos e memorialistas — se cruzam e se intensificam mutuamente. A infraestrutura material que conecta continentes e integra circuitos globais de circulação é inseparável das operações simbólicas que reinscrevem formas específicas de autoridade histórica e moral. É precisamente essa coexistência — e não sua resolução — que torna a ponte um objeto privilegiado para a análise cartográfica. Ela permite observar como um mesmo agenciamento pode atualizar, simultaneamente, linhas de mediação internacional e linhas de reterritorialização identitária, sem que uma anule a outra. A controvérsia em torno de seu nome não revela um “desvio” do projeto, mas torna visível o modo como o neo-otomanismo opera como campo problemático: um espaço no qual passado, desejo e poder se articulam de maneira imanente, produzindo efeitos ambíguos, desiguais e historicamente situados.

Algumas falas de Erdoğan no anúncio do nome da ponte merecem destaque. Em seu discurso, Erdoğan leu em voz alta, em árabe, um famoso dito do Profeta Muhammad: “Certamente vós conquistareis Constantinopla. Que maravilhoso líder será esse líder, e que maravilhoso exército será esse exército!” (DAILY SABAH, 2013). Em alusão à Conquista de Constantinopla, acrescentou: “Estamos juntos com vocês no 560º aniversário da conquista de Istambul, quando os belos exércitos e generais do Sultão Otomano encerraram a Idade das Trevas e inauguraram uma nova era de luz... E há um monumento que coroa nossa reunião. Peço a Alá que abençoe este momento histórico e esta alegre união.” (DISSARD; KURŞUNLUGIL, 2020). Enfatizando a continuidade de seus projetos futuros, afirmou: “Claro que isso não se encerra com o Canal Istambul. Em 29 de outubro, estaremos abrindo o Marmaray. Graças a Deus, nos foi dada a oportunidade de construir este sistema de transporte ferroviário. Um pouco mais ao sul, haverá dois túneis que passarão sob o Bósforo e permitirão que veículos atravessem de um lado para o outro. Eles alguma vez conceberam investimentos desse tipo? Um sistema ferroviário sob o mar, com carros passando por cima — nunca teriam concebido isso. Se tivessem concebido, eles próprios o teriam feito até agora. No entanto, nós conseguimos encaixar isso nos últimos dez anos” (Ibid.).

Recusando pensá-las como simples justificativas ideológicas ou enunciados retóricos isolados, compreendemos as falas em questão como atos de conexão, capazes de acoplar registros heterogêneos — religioso, histórico, infraestrutural e temporal — em um mesmo dispositivo de atualização. Ao recitar, em árabe, o *hadith* que anuncia a conquista de Constantinopla, Erdoğan não está apenas evocando um passado religioso; ele reativa uma linha de enunciação profética que conecta conquista, liderança exemplar e missão histórica. Essa recitação opera como um gesto de anexação temporal, no qual o evento contemporâneo da inauguração da ponte é inserido em uma duração mais longa, anterior à própria experiência estatal moderna, fazendo do presente um ponto de realização parcial de uma promessa inscrita no passado islâmico. Essa operação não produz uma identidade fixa, nem restitui o passado otomano como totalidade. Ao contrário, ela seleciona e intensifica um vetor específico do virtual otomano — o da conquista legitimada religiosamente — e o acopla a um objeto infraestrutural que, em si, pertence a um regime técnico e logístico contemporâneo. Cartograficamente, o que se observa é a co-funcionalização de dois registros que não se sobrepõem plenamente: a ponte não se torna “religiosa”, nem o *hadith* se reduz a metáfora. Ambos permanecem

heterogêneos, mas passam a operar juntos como superfície de inscrição de um mesmo campo de desejo, no qual liderança, grandeza e continuidade histórica são atualizadas de forma imanente.

A referência explícita ao 560º aniversário da Conquista de Istambul reforça esse movimento. Ao afirmar que “estamos mais uma vez escrevendo história”, Erdoğan não descreve um fato passado, mas produz um efeito de contemporaneidade histórica, no qual o presente é performado como momento de inflexão equivalente à conquista de 1453. O gesto não estabelece uma equivalência factual entre eventos, mas cria uma ressonância intensiva entre eles. O passado imperial não retorna como modelo a ser imitado, mas como campo de problemas ativo, capaz de conferir densidade simbólica a uma obra que, do ponto de vista técnico, poderia ser descrita apenas como solução logística. Esse efeito se intensifica com a articulação da ponte a uma cadeia de megaprojetos futuros — Canal Istambul, Marmaray, túneis sob o Bósforo. Aqui, a cartografia revela um deslocamento importante: o passado não é mobilizado como origem, mas como garantia de continuidade projetiva. O passado imperial funciona como operador que autoriza uma narrativa de expansão incessante, na qual cada obra se inscreve como parte de um processo em aberto. Ao afirmar que “eles nunca teriam concebido isso”, Erdoğan não se limita a criticar governos anteriores; ele delimita um corte temporal no interior da própria modernidade republicana, reposicionando o AKP como agente capaz de retomar uma capacidade histórica interrompida. Trata-se menos de restaurar o Império do que de reativar sua potência como horizonte de ação, agora traduzida em linguagem infraestrutural e tecnológica.

Em termos cartográficos, essas falas funcionam como dispositivos de territorialização temporal. Elas estabilizam provisoriamente certas conexões — entre Islã, conquista, engenharia, liderança e futuro — sem jamais fechar o campo de sentido. Não há aqui um programa doutrinário coerente, mas uma série de acoplamentos contingentes que tornam a ponte habitável como signo histórico. O efeito político dessas falas não reside em sua coerência conceitual, mas em sua capacidade de fazer passar afetos, condensando orgulho, promessa, missão e centralidade em torno de um objeto material específico. É precisamente por isso que essas enunciações não podem ser dissociadas da ponte enquanto artefato. Elas não “interpretam” a ponte; elas a fazem operar como ponto de atualização do virtual otomano. Ao mesmo tempo em que inscrevem a obra em uma lógica de conectividade global e projeção futura, reinscrevem-na em uma gramática de

conquista e liderança religiosa que permanece politicamente ativa. A cartografia permite, assim, compreender essas falas não como expressão de um neo-otomanismo homogêneo, mas como operações de ligação que tornam visível a coexistência — intensiva e não reconciliada — entre fluxos cosmopolitas e étnico-religiosos no interior de um mesmo agenciamento.

As controvérsias em torno da Ponte Yavuz Sultan Selim – como citado - não se limitaram ao plano estatal nem podem ser compreendidas apenas como reações a decisões governamentais ou a falas individuais de Erdoğan. Desde o anúncio do nome da ponte e, sobretudo, após sua inauguração, múltiplos atores não estatais — organizações alevitas, associações civis, intelectuais públicos, jornalistas e movimentos ambientais — mobilizaram repertórios próprios de crítica, memória e afeto para disputar os sentidos ativados pelo projeto (BIANET, 2013; HÜRRİYET DAILY NEWS, 2013; MIDDLE EAST EYE, 2016). Essas reações não operam simplesmente como oposição ideológica ao governo, mas como linhas de enunciação que atualizam outras camadas do passado otomano e outras experiências históricas de violência, exclusão e silenciamento. A crítica à escolha do nome, em particular, não se dirige apenas à figura de Selim I enquanto personagem histórico, mas à reinscrição contemporânea de uma memória imperial associada à perseguição sectária e à centralização autoritária, cuja atualização é sentida como ameaça simbólica por comunidades que permanecem estruturalmente marginalizadas no campo político turco (FINKEL, 2005; QUATAERT, 2000; BIANET, 2013).

Um modo de evitar que a Ponte Yavuz Sultan Selim seja lida apenas como “obra do governo” ou como “projeto de Erdoğan” é tratá-la como um agenciamento infraestrutural que produz, simultaneamente, novas possibilidades de circulação e novos pontos de fricção. Por isso, enfatizamos as reações que se acoplam ao dispositivo “ponte” e o forçam a se explicar, a se justificar e a se narrar publicamente — atualizando, nesse movimento, memórias, afetos e problemas históricos que não pertencem exclusivamente ao centro governamental. Ainda antes da inauguração, a contestação à chamada “terceira ponte do Bósforo” emerge como crítica à urbanização induzida e à reorganização territorial do norte de Istambul, região marcada por florestas, mananciais e zonas até então pouco urbanizadas. Um episódio emblemático se encontra em manifestações em 2009, quando cerca de dois mil manifestantes protestaram contra o projeto, em ato organizado pela plataforma *Life Platform instead of a Third Bridge*, com apoio de moradores locais

e organizações civis (BIANET, 2009). Um grupo de ciclistas percorreu o Bósforo até Sarıyer, e outros manifestantes chegaram de barcos, pendurando cartazes de protesto. Os *slogans* – como “que a ponte desabe em cima de Tayyip” (Ibid.) e declarações públicas denunciavam a obra como fator de destruição ambiental e como expressão de interesses capitalistas, defendendo alternativas centradas no transporte público e na preservação ecológica.

No mesmo registro, atores técnico-profissionais atuaram como operadores de problematização infraestrutural. Naquele protesto, o presidente da filial de Istambul da *Chamber of Forestry Engineers* afirmou que estudos de viabilidade ligados ao projeto Marmaray já indicavam a desnecessidade de uma terceira ponte, deslocando o debate do registro simbólico da grandeza para o regime técnico da racionalidade do planejamento urbano — necessidade, alternativas e impactos de longo prazo. Posteriormente, a contestação assumiu também uma forma jurídico-institucional. Notas públicas de associações profissionais do campo da engenharia e do urbanismo registraram decisões judiciais que anularam alterações em planos territoriais relacionados à ponte e às autoestradas associadas, reforçando controvérsias sobre procedimentos, legalidade e impactos ambientais do empreendimento (EMO, 2015). Essas intervenções não apenas se opõem ao projeto, mas reinscrevem a ponte em debates mais amplos sobre governança urbana, direitos ambientais e justiça espacial. Do ponto de vista cartográfico, tais reações não constituem apenas resistência externa. Elas reconectam a ponte a outros regimes de valor — floresta, água, mobilidade, direito urbano — fazendo com que o agenciamento infraestrutural opere por múltiplas entradas e produza sentidos que escapam ao enquadramento estatal original.

Em outro plano, a disputa em torno da nomeação da ponte ativou memórias religiosas e políticas profundamente desiguais no interior da sociedade turca. Intelectuais e organizações alevitas interpretaram a escolha do nome como reinscrição simbólica de uma figura histórica associada à perseguição e ao massacre de populações alevitas no século XVI. Selim I constitui, para muitos alevitas, “o símbolo do massacre” e a nomeação da ponte reforçaria práticas contemporâneas de discriminação simbólica (BIANET, 2013). Essa reação não se resume a “ruído identitário”. Cartograficamente, ela opera como linha de reterritorialização memorial, na qual a ponte — enquanto artefato conectivo — passa a carregar disputas sobre quem pode habitar legitimamente a narrativa da grandeza imperial e sob quais gramáticas morais essa grandeza é atualizada. A

conectividade celebrada no plano técnico não elimina, mas convive com regimes concorrentes de pertencimento, nos quais promessas de centralidade coexistem com memórias de violência e exclusão.

Cartograficamente, essas reações não-estatais não devem ser tratadas como “respostas” a um centro de decisão, mas como atualizações concorrentes do mesmo campo virtual otomano. Elas não remetem a um passado alternativo plenamente recuperável, nem reivindicam uma narrativa histórica unificada, mas tornam visíveis regimes distintos de sensibilidade e pertencimento que coexistem de maneira tensa no presente. A memória alevita da violência associada a Selim I, por exemplo, não se apresenta de forma contínua nos dispositivos oficiais de memória, mas opera como latência afetiva que se reativa diante de certos gestos simbólicos do Estado — precisamente o tipo de persistência não tematizada que autores como Gumbrecht (2014) descrevem como produção de presença histórica. Nesse sentido, a ponte funciona como catalisador: um dispositivo que intensifica afetos já existentes, tornando-os politicamente legíveis sem que sejam necessariamente traduzidos em programas, demandas institucionais ou projetos discursivos coerentes (GUESDON, 2020).

Essa multiplicidade de reações evidencia os limites de abordagens estadocêntricas ou personalistas para a análise do neo-otomanismo. Reduzir a controvérsia à vontade de Erdoğan, à estratégia do AKP ou à lógica de legitimação de um regime político obscurece o modo como o passado imperial opera como força distribuída, atravessando diferentes escalas, atores e registros de experiência. A cartografia permite deslocar o foco da intenção para o funcionamento: como certos dispositivos — infraestruturas, nomes, rituais, datas comemorativas — produzem efeitos que excedem seus enquadramentos oficiais, ativando memórias dissonantes, afetos ambíguos e experiências históricas não reconciliadas (DELEUZE; GUATTARI, 1980; ROLNIK, 2006). As reações à ponte mostram, assim, que o neo-otomanismo não é apenas algo “feito” pelo Estado, mas algo que acontece no interior de um campo social mais amplo, no qual diferentes atores participam, ainda que de maneira profundamente assimétrica, da produção de seus sentidos (YAVUZ, 2020).

Ao longo das seções seguintes, esses fluxos — aqui nomeados como cosmopolita e étnico-religioso — serão retomados não como polos fixos, mas como linhas de desejo que emergem do mesmo virtual histórico, assumindo diferentes intensidades conforme os contextos, os dispositivos mobilizados e os afetos ativados. Nesse percurso,

acompanharemos de maneira mais sistemática o período de Erdoğan no poder, não para reconstruir uma cronologia exaustiva de políticas ou discursos, mas para cartografar eventos, controvérsias e gestos simbólicos que tornam visíveis investimentos desejantes específicos. Cada caso analisado será tratado como operador de atualização, isto é, como ponto a partir do qual certos problemas históricos se tornam sensíveis e politicamente eficazes. O objetivo não é classificar o neo-otomanismo em versões concorrentes, mas mapear como diferentes fluxos se articulam, coexistem e se transformam ao longo do tempo, evidenciando que a ambiguidade não é um desvio do fenômeno, mas sua própria condição de funcionamento. A ambiguidade, nesse sentido, não é um defeito analítico a ser resolvido, mas a própria forma de existência política do neo-otomanismo.

## **5.2. Europeização e fluxos operadores de reconfiguração política.**

A intensificação de um fluxo cosmopolita no neo-otomanismo torna-se particularmente visível nos primeiros anos do governo do AKP, a partir de 2002. Cartograficamente, não se trata de identificar uma “fase” fechada ou um projeto homogêneo, mas de acompanhar um conjunto de acoplamentos específicos — reformas institucionais, ancoragem europeia, reconfiguração das relações civil–militares e ativismo diplomático — que passam a atualizar o campo virtual otomano por meio de uma gramática de circulação, compatibilização normativa e projeção internacional. Esses acoplamentos não eliminam outras linhas de desejo, mas reorganizam temporariamente suas intensidades. A chegada de Recep Tayyip Erdoğan ao poder ocorre em um contexto marcado por crise econômica profunda, desgaste do sistema partidário e questionamento da tutela militar consolidada ao longo da República. O AKP emerge com a percepção de força capaz de articular, simultaneamente, uma promessa de estabilização macroeconômica, uma agenda de reformas políticas e uma linguagem de reconciliação com segmentos sociais historicamente marginalizados pelo kemalismo. Como observa Yavuz (2020), naquele momento, o partido constrói sua legitimidade inicial menos por um discurso abertamente islâmico do que por uma síntese entre conservadorismo moral, liberalização econômica e compromisso formal com a democratização, em especial por meio do processo de adesão à União Europeia.

Nesse período, a agenda de europeização funciona como um dos operadores centrais desse fluxo cosmopolita. Longe de representar apenas uma escolha geopolítica

pró-Occidente, ela atua como dispositivo de reconfiguração interna, capaz de deslocar o léxico securitário que sustentava o Estado tutelar republicano. A partir do status de país candidato, obtido em 1999, e intensificado após 2002, a UE passa a oferecer uma linguagem normativa articulada a reformas sensíveis: ampliação de direitos civis, redefinição do papel do Conselho de Segurança Nacional, redução da autonomia política das Forças Armadas e reordenamento do campo jurídico-institucional (SANDRIN, 2013; BILGIN, 2007). Como destaca Sandrin (2013), parte significativa da literatura interpreta a política externa turca do início dos anos 2000 — marcada por aproximação regional, preferência por instrumentos diplomáticos e retórica de cooperação — como efeito indireto da europeização e de processos de dessecuritização. No entanto, essa transformação não deve ser compreendida como simples internalização de normas europeias — especialmente em relação aos limites destes processos (Ibid.).

Esses limites dizem respeito, em primeiro lugar, à própria natureza do processo de europeização no caso turco. Como sublinha Sandrin (Ibid.), a União Europeia nunca ofereceu à Turquia um horizonte claro e irreversível de integração plena. A condicionalidade europeia operou de maneira assimétrica, frequentemente deslocando as metas, ampliando exigências e mantendo aberta a possibilidade de exclusão. No campo da Política Externa e de Segurança Comum, em particular, os mecanismos de socialização permaneceram essencialmente intergovernamentais e seletivos, restringindo a incorporação substantiva da Turquia aos processos decisórios centrais — especialmente em vista do *status* de candidato. A europeização, nesse sentido, funcionou menos como incorporação estrutural e mais como regime de expectativas instáveis, no qual reformas internas eram demandadas sem garantias equivalentes de pertencimento político pleno. A relação com a Europa não produz um deslocamento linear do campo político turco em direção a um “modelo” externo, mas gera um campo de tensão permanente entre reconhecimento e frustração, aproximação e ressentimento (Ibid.). A UE opera como polo normativo poderoso, capaz de legitimar reformas e reordenar hierarquias internas, mas também como fonte recorrente de bloqueio simbólico. Essa ambivalência reativa camadas mais profundas da memória política turca relacionadas ao Occidente, marcadas historicamente por experiências de tutela, intervenção e humilhação — do Tratado de Sèvres<sup>32</sup> às múltiplas formas de condicionamento durante a Guerra Fria. Diferentemente

---

<sup>32</sup> O Tratado de Sèvres, assinado (impositivamente) em 1920 entre as potências vencedoras da Primeira Guerra Mundial e o Império Otomano, previa a desintegração territorial do império, com a criação de zonas de influência estrangeira, a internacionalização de estreitos estratégicos e a possibilidade de autonomias

de uma simples escolha estratégica, a europeização reinscreve o Ocidente como objeto de desejo e de trauma simultaneamente (Ibid.).

O kemalismo estruturou sua orientação ocidental como projeto civilizacional normativo: o Ocidente aparecia como horizonte de modernidade a ser alcançado, ainda que por meio de uma política externa frequentemente cautelosa, defensiva e securitizada. A proximidade com o Ocidente, sobretudo no contexto da OTAN, não implicou abertura significativa à negociação simbólica ou à pluralização interna; ao contrário, foi compatibilizada com um Estado tutelar forte, autoritário e profundamente desconfiado da sociedade (MARDIN, 1973; BILGIN, 2007). No caso do AKP, ao menos nos primeiros anos, a relação com a Europa opera de modo distinto. Ela não se apresenta como adesão silenciosa a um modelo externo, mas como relação performativa, constantemente narrada, negociada e instrumentalizada no plano doméstico. A europeização torna-se uma linguagem política ativa, mobilizada ao lado do deslocamento do poder das Forças Armadas, reconfiguração do campo jurídico e legitimação de novos atores sociais e religiosos. Em vez de reforçar um Estado forte contra a sociedade, ela é articulada de maneira contingente na reordenação da relação entre Estado e sociedade, abrindo espaço para grupos antes marginalizados pelo secularismo rígido republicano (YAVUZ, 2020).

Isso não significa ausência de continuidades. O desejo de reconhecimento ocidental permanece, assim como a centralidade da Europa como espelho de modernidade. O que muda é o modo de atualização desse desejo. O neo-otomanismo cosmopolita que se esboça nesse período não busca apagar o passado imperial em nome do Ocidente, como no gesto fundador kemalista, mas articular a herança otomana à linguagem da compatibilização normativa e da mediação internacional. A Europa deixa de ser modelo civilizacional e passa a funcionar como um dos polos de um campo mais amplo de circulação, no qual a Turquia se apresenta como ator capaz de traduzir, compatibilizar e liderar — e não apenas de seguir. Nesse sentido, a europeização inicial do período Erdoğan pode ser compreendida como momento de intensificação de um fluxo

---

armênia e curda. Nunca plenamente implementado, Sèvres tornou-se, no imaginário político turco, símbolo de humilhação, intervenção externa e ameaça existencial à soberania. O Tratado de Lausanne (1923), firmado após a vitória do movimento kemalista na Guerra de Independência, revogou Sèvres e estabeleceu as bases territoriais e jurídicas da República da Turquia. A relação entre ambos é central para a memória política turca: enquanto Lausanne figura como marco fundador da soberania republicana, Sèvres permanece como trauma latente e referência recorrente em discursos nacionalistas e securitários, frequentemente mobilizado para enquadrar demandas internas ou pressões externas como tentativas de fragmentação do Estado.

cosmopolita específico, no qual o passado otomano é atualizado menos como identidade religiosa ou autoridade moral e mais como capacidade histórica de mediação entre ordens distintas. Conforme a entendemos, essa atualização não elimina as tensões com o Ocidente nem resolve os traumas inscritos na memória política turca; ao contrário, ela os reinscreve de maneira produtiva, tornando-os motores de uma política externa mais assertiva, relacional e performativa. É justamente essa ambiguidade — entre desejo de pertencimento e afirmação de centralidade própria — que confere densidade analítica a esse momento e prepara o terreno para os deslocamentos posteriores do neo-otomanismo.

Quando o eixo se desloca das “reformas internas” para o terreno da política externa e de segurança, o regime de socialização e convergência torna-se mais frágil, seletivo e reversível (SANDRIN, 2013). Há, primeiro, uma limitação estrutural: a Política Externa e de Segurança Comum não opera, historicamente, como domínio de supranacionalidade robusta, mas como arranjo intensamente dependente de consensos intergovernamentais e de prioridades mutáveis dos Estados-membros; assim, mesmo quando a Turquia se aproxima normativamente do léxico europeu, isso não se converte automaticamente em coprodução efetiva de estratégia nem em acesso pleno às arenas decisórias. Há, segundo, a limitação político-procedimental da condicionalidade: o processo de adesão pode prometer reconhecimento, mas também suspender esse reconhecimento por meio de bloqueios, vetos e reinterpretações que reescrevem continuamente o horizonte de pertença. O “parcial congelamento” de capítulos de negociação em 2006, associado ao impasse de Chipre, cristaliza esse regime de promessa sob suspensão e evidencia como o vínculo UE–Turquia pode operar como dispositivo de aproximação e, simultaneamente, como máquina de adiamento (CONSELHO DA UNIÃO EUROPEIA, 2006; OSW, 2012). Há, por fim, um limite identitário-simbólico: em diferentes momentos, a Turquia aparece como caso-limite das fronteiras do europeu, de modo que “Europa” deixa de ser apenas norma e passa a ser também objeto de disputa — um horizonte desejado e, ao mesmo tempo, percebido como assimétrico (AYDINDUZGIT; KEYMAN, 2012; SANDRIN, 2013). Esses limites são decisivos, e em virtude deles o entendimento de que o fluxo cosmopolita não deve ser lido como “ocidentalização linear” nem como simples internalização normativa, mas como tentativa (sempre precária) de reposicionamento: aproximar-se, disputar o limiar de pertencimento e, ao mesmo tempo, produzir gramáticas alternativas de centralidade.

O kemalismo estruturou uma temporalidade política baseada na ruptura e em um ocidentalismo estatal disciplinador — aproximando-se do Ocidente como centro normativo de modernização, enquanto reterritorializava o passado otomano como atraso a ser desqualificado. A europeização aqui exposta opera também como tecnologia micropolítica de Estado, no sentido de reordenar regimes de enunciação do legítimo dentro da própria República: deslocar a tutela civil-militar, reconfigurar o campo jurídico-institucional e, com isso, reabrir o jogo de quem pode falar em nome da modernidade, da democracia e da “Turquia europeia” (CAGAPTAY, 2017; YAVUZ, 2020). O ponto que desenvolvemos não é dizer que o AKP “supera” o kemalismo, mas que a linguagem europeia, nos anos 2000, adquire uma função específica: ela não apenas orienta alinhamentos, mas reestrutura dispositivos internos de governabilidade e legitimação. Ao mesmo tempo, essa aproximação permanece atravessada pelo problema do reconhecimento desigual: a Turquia insiste em dirigir-se à Europa, mas esse endereçamento é marcado pela disputa das próprias fronteiras imaginadas do europeu — frequentemente narrado, no debate público e em certos enquadramentos políticos, como “Ocidente” culturalmente cristão e etnicamente homogêneo. É nesse registro que a Turquia desestabiliza o que se tenta cristalizar como “Europa”..

É justamente nesse ponto que o passado otomano pode ser apresentado com mais nitidez como operador do fluxo cosmopolita. Um caso particularmente claro é a *Alliance of Civilizations*, lançada em 2005 como iniciativa copatrocinada por Espanha e Turquia sob os auspícios das Nações Unidas, explicitamente formulada como resposta político-cultural às retóricas do “choque de civilizações” (UNITED NATIONS, 2005). A operação é dupla: deslocar a Turquia da posição de “exceção problemática” (um país de maioria muçulmana às portas da Europa) para a posição de ator-ponte com vocação mediadora; e reinscrever essa mediação numa temporalidade longa em que a experiência otomana pode ser evocada — não como essência, mas como arquivo de legitimidades — para sustentar um cosmopolitismo de mediação que reivindica centralidade. Esse movimento é relevante porque transforma a própria europeização: de “internalização de norma” para diplomacia de legitimidade em escala internacional, na qual a Turquia busca falar com a Europa não apenas em chave de adequação, mas de reordenação da assimetria.

Um segundo exemplo, mais “processual”, aparece quando o regime de condicionalidade — atravessado por bloqueios e ambiguidades — estimula deslocamentos discursivos na temporalidade da pertença: em vez de “a Turquia quer

entrar”, ganha força a afirmação de que a Turquia é parte constitutiva de histórias europeias e mediterrâneas mais longas, recusando a posição de recém-chegada ao limiar da Europa. Aqui, o passado otomano funciona como densificação temporal que reconfigura o enquadramento do reconhecimento: não se trata só de alinhar-se a padrões, mas de disputar a própria narrativa de quem tem “direito” à Europa e sob quais critérios (AYDIN-DUZGIT; KEYMAN, 2012; CONSELHO DA UNIÃO EUROPEIA, 2006). É precisamente nessa chave que a “otomanidade-ponte” opera: como virtual histórico que insiste e reorganiza o campo do possível político na relação UE–Turquia, ora como gramática de mediação, ora como instrumento de contestação das fronteiras identitárias do europeu, sem que isso elimine a dependência estrutural da condicionalidade nem as reversibilidades do processo.

Convém, contudo, acentuar uma ressalva analítica. Em nenhum momento se sustenta aqui que a Turquia tenha buscado intencionalmente desestabilizar a identidade europeia, subverter suas fronteiras normativas ou assumir uma posição deliberadamente “emancipatória” em relação ao projeto europeu. O argumento não atribui ao Estado turco — nem ao governo do AKP — um papel consciente de contestação heroica ou de crítica programática à Europa. O que se evidencia, antes, é um efeito posicional: ao insistir em sua aproximação, ao demandar reconhecimento em condições marcadas por assimetrias estruturais e ao mobilizar repertórios históricos que deslocam a narrativa da periferia para a co-implicação histórica, a Turquia passa a operar em um campo no qual as fronteiras identitárias do europeu se tornam visíveis, disputáveis e tensionadas. Trata-se menos de um gesto emancipatório do que de uma consequência imanente de um processo de aproximação assimétrica, no qual desejos de pertença, estratégias de legitimação e regimes seletivos de reconhecimento se entrelaçam sem produzir síntese normativa nem horizonte redentor. Essa distinção é fundamental para preservar o caráter cartográfico da análise: não se trata de atribuir intenções políticas “progressivas” ou “críticas” aos atores, mas de acompanhar como certos movimentos produzem efeitos que excedem seus enquadramentos declarados, reconfigurando — ainda que de modo contingente e não intencional — os limites do dizível e do pensável no interior da relação UE–Turquia. O passado otomano, enquanto virtual, não orienta teleologicamente a ação turca em relação à Europa; ele condiciona problemáticamente o campo no qual certas posições se tornam pensáveis e certas demandas ganham inteligibilidade.

Por isso, o cosmopolitismo que se atualiza nesse momento não corresponde a uma abertura normativa plena ou a uma adesão linear a valores europeus, mas a um regime de articulação que permite ao AKP reposicionar a Turquia simultaneamente no plano doméstico e internacional. Como argumenta Bilgin (2007), atores sociais e políticos passam a mobilizar uma nova “fala de segurança” para sustentar reformas exigidas pela condicionalidade europeia, complexificando a ideia de dessecuritização como mera retirada de temas do campo da segurança. O cosmopolita, nesse sentido, não dissolve hierarquias: ele as reorganiza. É nesse enquadramento que Yavuz (2020; 2021) identifica o que denomina, de maneira descritiva, um momento de neo-otomanismo cosmopolita, no qual o passado imperial é mobilizado sobretudo como repertório de mediação e convivência, e não como matriz de autoridade religiosa ou exclusão sectária. Importa sublinhar que o próprio Yavuz (2021) reconhece o caráter contingente e reversível desse arranjo, enfatizando que a relação com a Europa jamais foi internalizada como destino civilizacional incontestável, mas operou como instrumento de reforma e legitimação.

Essa leitura converge com a análise de Çağaptay (2017), que entende – apesar de utilizar chaves mais racionalistas para tanto - os primeiros anos do AKP marcados por uma tentativa deliberada de normalizar a Turquia como ator global respeitável, compatível com padrões europeus e capaz de exercer influência regional sem recorrer à coerção direta. Segundo o autor (Ibid.), Erdoğan e seus aliados compreendem que a integração europeia e a imagem de país reformista funcionam como capital simbólico indispensável para neutralizar resistências internas e ampliar a margem de manobra externa. Ainda que essa estratégia venha a se transformar posteriormente, ela desempenha papel central na consolidação inicial do poder do AKP. O cosmopolitismo aqui não se opõe ao passado imperial; ele o retraduz como capacidade de compatibilização e liderança em um mundo interdependente (YAVUZ, 2020; DAVUTOĞLU, 2001). A leitura cartográfica aqui adotada se distancia, todavia, de interpretações que tratam a aproximação inicial do AKP com a União Europeia como mero expediente instrumental destinado a enfraquecer a tutela militar para, em seguida, liberar uma suposta “agenda escondida” de islamização do Estado. Esse tipo de narrativa retrospectiva pressupõe a existência de uma essência étnico-religiosa plenamente formada desde o início do projeto do AKP, temporariamente dissimulada sob a linguagem da europeização. Ao contrário, a cartografia não parte da premissa de um conteúdo político originário a ser revelado *a posteriori*, mas acompanha como diferentes fluxos — normativos, securitários, religiosos

e cosmopolitas — coexistem, se articulam e se reconfiguram no tempo. A relação com a Europa, nesse enquadramento, não funciona como máscara tática de um projeto previamente definido, mas como operador efetivo de reorganização do campo político, produzindo deslocamentos reais nas relações civil-militares, nas linguagens de legitimidade e nas formas de governabilidade. O que se observa não é a suspensão provisória de uma identidade “verdadeira”, mas a ativação contingente de determinadas virtualidades do campo político turco, cujos efeitos não podem ser reduzidos retrospectivamente a um cálculo estratégico unívoco.

A candidatura à União Europeia e o processo de europeização abriram um novo repertório de ação política que foi rapidamente apropriado por organizações de direitos humanos, associações profissionais, grupos empresariais, intelectuais públicos e ONGs, não como simples internalização de normas externas, mas como linguagem de legitimação, contestação e reposicionamento no interior do campo político turco (KEYMAN; İÇDUYGU, 2003; KADIOĞLU, 2007). Trata-se menos de um “apoio social à Europa” do que da emergência de um circuito ampliado no qual a UE passa a operar como superfície de inscrição para problemas históricos não resolvidos da República. Organizações de direitos humanos e associações jurídicas figuram entre os atores mais ativos nesse processo. Entidades como a *Human Rights Association* (İHD) e redes de advogados de direitos humanos recorreram sistematicamente aos critérios de Copenhague, aos relatórios de progresso da Comissão Europeia e às decisões do Tribunal Europeu de Direitos Humanos como instrumentos para reformular demandas domésticas relativas à tortura, à liberdade de expressão, ao julgamento de civis por tribunais militares e aos direitos culturais de minorias, em especial curdas. A europeização, nesse sentido, circula como prática discursiva e política, produzindo efeitos que excedem o enquadramento estatal.

Parte significativa da sociedade civil turca passou a denunciar, simultaneamente, tanto a violência estatal quanto a seletividade do engajamento europeu, especialmente quando reformas exigidas pela UE não se traduziam em garantias claras de pertencimento político. Como mostra Kurban (2012), a Europa funciona, nesse registro, como horizonte normativo instável: suficientemente poderosa para legitimar denúncias internas, mas insuficientemente comprometida para assegurar reconhecimento pleno. Essa ambiguidade reforça a ideia de que o fluxo cosmopolita não deve ser lido como adesão normativa linear, mas como campo de expectativas assimétricas, no qual reconhecimento

e frustração coexistem. Associações empresariais também desempenharam papel central na circulação desse fluxo. A *TÜSIAD*, representante da elite econômica secular, atuou como uma das principais defensoras da adesão à UE, associando-a à previsibilidade jurídica, à estabilidade macroeconômica e à integração às cadeias produtivas europeias. Ao mesmo tempo, organizações como a *MÜSIAD*, vinculadas ao empresariado conservador, passaram a mobilizar a Europa como espaço de circulação econômica e reconhecimento internacional, desmontando leituras que opõem de forma rígida islamismo e europeização (ÖNIŞ, 2011; YAVUZ, 2020). Aqui, o cosmopolitismo opera menos como valor normativo e mais como racionalidade infraestrutural e econômica, articulando mobilidade, mercado e legitimidade — dinâmica que dialoga diretamente com a análise posterior dos megaprojetos e da conectividade.

No plano intelectual e midiático, jornalistas, acadêmicos e intelectuais públicos passaram a problematizar de forma explícita as fronteiras culturais do europeu. Debates recorrentes em jornais e revistas dos anos 2000 questionavam a ideia de Europa como espaço essencialmente cristão, branco ou culturalmente homogêneo, apresentando a Turquia como caso-limite que torna visíveis as exclusões constitutivas do projeto europeu (AYDIN-DUZGİT; KEYMAN, 2012). Importa sublinhar que essas dinâmicas não configuram uma sociedade civil homogênea, progressista ou intrinsecamente cosmopolita. Tampouco implicam consenso em torno da União Europeia como destino civilizacional incontestável. O que a cartografia permite observar é a multiplicação de pontos de acoplamento nos quais a Europa deixa de ser apenas objeto da política externa estatal e passa a operar como operador distribuído de reorganização simbólica, normativa e afetiva.

### **5.3. Cultura, visualidade e performance.**

O neo-otomanismo também se atualiza por meio de dispositivos culturais, visuais e performativos que operam diretamente no plano da sensibilidade. Séries televisivas históricas, intervenções arquitetônicas, rituais públicos, encenações estatais e disputas simbólicas em torno de monumentos não devem ser compreendidas como meros reflexos ideológicos de uma política já constituída, nem como instrumentos auxiliares de legitimação. Elas funcionam como operadores ativos de produção de mundo, capazes de condensar afetos, temporalidades e regimes de visibilidade que reconfiguram a experiência do passado otomano no presente. Nesse registro, a política deixa de ser

pensada apenas como disputa discursiva ou decisão institucional e passa a ser acompanhada como prática estética e material, isto é, como arranjo sensível que organiza o que pode ser visto, sentido e reconhecido como parte da ordem política. Como argumenta Bleiker (2018), imagens, performances e artefatos culturais não apenas representam a política global, mas participam ativamente de sua constituição, ao moldar percepções, afetos e horizontes de inteligibilidade. A visualidade, nesse sentido, não é um domínio secundário da política internacional, mas um de seus terrenos centrais.

A partir de uma perspectiva afinada com os novos materialismos e com abordagens intertextuais radicais, como propõem Lundborg e Vaughan-Williams (2015), torna-se possível compreender esses dispositivos culturais como agenciamentos híbridos, nos quais discursos, corpos, objetos, arquiteturas e práticas simbólicas operam conjuntamente. O passado otomano, aqui, não circula apenas como narrativa histórica, mas como presença material e sensível, reativada em cenários, figurinos, monumentos, gestos cerimoniais e produções audiovisuais que atravessam tanto o espaço doméstico quanto o internacional. Trata-se de um passado que se faz sentir, mais do que simplesmente se dizer. Em lente cartográfica, essas dimensões culturais e performativas constituem superfícies privilegiadas de atualização do virtual otomano. Elas permitem acompanhar como diferentes fluxos — cosmopolitas, religiosos, nacionalistas, civilizacionais — se cruzam e se intensificam sem jamais se estabilizarem em um significado único. Uma série televisiva pode, simultaneamente, projetar a Turquia como centro de uma história global compartilhada e reforçar hierarquias morais associadas à autoridade imperial; uma intervenção arquitetônica pode operar como gesto de soberania nacional e como mensagem dirigida a audiências transnacionais; uma encenação estatal pode articular continuidade histórica, poder militar e espetáculo midiático em um mesmo evento. Ao analisá-las, não buscamos identificar uma estratégia cultural coerente ou um projeto estético unificado, mas acompanhar como esses dispositivos produzem efeitos de sentido, pertencimento e autoridade que excedem tanto a intenção estatal quanto a lógica estritamente discursiva.

Desde o início da década de 2010, as séries televisivas históricas tornaram-se um dos principais vetores de circulação pública do passado otomano, operando como dispositivos culturais que articulam memória, afetos e imaginação política. Mais do que simples entretenimento, essas produções participam de um ecossistema mais amplo de reconfiguração simbólica do passado, no qual história, ficção e política se entrelaçam de

maneira produtiva e ambígua. O caso mais emblemático desse processo é a série *Muhteşem Yüzyıl* (O Século Magnífico), exibida entre 2011 e 2014. A série dramatiza o reinado de Suleyman, o Magnífico<sup>33</sup>, combinando intrigas palacianas, relações afetivas, disputas de poder e dilemas morais. Seu impacto ultrapassou largamente o espaço doméstico: foi exportada para dezenas de países, especialmente nos Bálcãs, no Oriente Médio e no Norte da África, tornando-se um dos produtos culturais turcos de maior circulação internacional no período (KOLOĞLU, 2014; VOLARIĆ, 2013). A literatura destaca que *Muhteşem Yüzyıl* não apenas reintroduziu o Império Otomano no imaginário popular, mas o fez por meio de uma gramática afetiva que desloca o foco da glória militar para a intimidade do poder, produzindo uma relação emocional complexa com o passado (DEMIR, 2023; ZORLU, 2017).

A popularidade de O Século Magnífico abriu espaço para uma proliferação de produções históricas subsequentes, muitas delas adotando um tom mais explicitamente épico, heroico e moralizante. Entre essas, destaca-se *Diriliş Ertuğrul* (traduzida como “Ressureição: Ertuğrul, 2014–2019), que narra a trajetória de Ertuğrul, pai de Osman I, fundador do Império Otomano. A obra enfatiza valores como fé, sacrifício, guerra justa e unidade da *umma* (comunidade muçulmana), articulando uma narrativa fundacional que antecede o próprio império e se ancora fortemente em um imaginário islâmico-heroico (OTER, 2021; TOKDOĞAN, 2018). Surgem ainda *Kuruluş Osman* (“O Otomano”, 2019–2025), continuação direta de *Diriliş Ertuğrul*, e *Payitaht Abdülhamid* (“O Último Imperador, 2017–2021), centrada no reinado de Abdülhamid II. Esta última é particularmente relevante por transpor para o presente uma narrativa de cerco, conspiração e resistência ao Ocidente, frequentemente interpretada pela literatura como uma alegoria direta de tensões contemporâneas entre a Turquia, a Europa e atores internacionais (DOĞRAMACI, 2019). A esse conjunto soma-se a série documental dramatizada *Rise of Empires: Ottoman*, produzida pela Netflix, cuja primeira temporada (2020) é dedicada à Conquista de Constantinopla sob Mehmet II, e cuja segunda temporada, intitulada *Vlad vs Mehmed* (2022), amplia o escopo narrativo ao situar o Império Otomano em confronto com poderes europeus cristãos no sudeste europeu. Ao combinar encenação ficcional, comentários de especialistas e uma estética documental voltada a audiências globais, a série insere o passado otomano em um regime de

---

<sup>33</sup> Apesar de conhecido no Ocidente como “O Magnífico”, usualmente é referenciado no Oriente como “*Kanuni*” (Fazedor de Leis).

circulação transnacional que extrapola o espaço midiático turco, reforçando sua presença no imaginário histórico global.

Além das séries televisivas, filmes históricos e exposições temáticas — muitas vezes promovidos ou apoiados por instituições estatais — reforçam essa presença do passado otomano no espaço público. Um exemplo central é o filme *Fetih 1453* (A Conquista de Constantinopla), lançado em 2012, que dramatiza a tomada da cidade por Mehmet II com forte ênfase épica, religiosa e militar. À época de seu lançamento, o filme foi amplamente divulgado como marco técnico e simbólico do cinema histórico turco, alcançando grande sucesso de público e tornando-se objeto de debates sobre memória, nacionalismo e instrumentalização do passado (KARAKAYA, 2012). Esses produtos audiovisuais e performativos participam de um mesmo regime de visibilidade no qual o Império Otomano é reativado como repertório simbólico plural: ora como experiência multicultural e imperial de longa duração, ora como fonte de orgulho civilizacional, ora como matriz moral e religiosa.

A literatura recente tem insistido que esse conjunto de produções não deve ser lido como expressão homogênea de um projeto ideológico unívoco, mas como um campo de disputas no qual narrativas estatais, demandas de mercado, afetos populares e memórias conflitivas se cruzam (KARAKAYA, 2012; DEMIR, 2023). Nesse sentido, as séries históricas turcas constituem um espaço de fricção entre diferentes fluxos de significação do passado otomano, e não simples veículos de uma agenda estatal linear. A própria reação ambígua — e por vezes abertamente crítica — do governo Erdoğan a determinadas obras é indicativa dessa pluralidade. Um caso emblemático é precisamente *Muhteşem Yüzyıl*, cuja representação do sultão Süleyman como figura marcada por intrigas palacianas, paixões e excessos foi publicamente condenada por Erdoğan como desrespeitosa e “desvirtuadora” da história otomana (CARNEY, 2014; ÇEVİK, 2020). Essa crítica não se limitou ao plano simbólico, mas revelou a existência de um descompasso entre uma narrativa cultural orientada por lógicas de mercado e recepção global e a expectativa estatal situada de um passado disciplinado, heroico e moralmente exemplar.

### Imagem 7 – Erdoğan visita o set de filmagens de *Ertuğrul*.



Imagem 7 – Fonte: ROYAL TOURISM. Turkish President Recep Tayyip Erdogan gives the importance of Turkey's historical series “Ertugrul resurrection” [imagem]. Royal Tourism, n.p., s.d. Disponível em: <https://www.royal-tourism.com/EN/Blogs/blog2>. Acesso em: 04 fev. 2026.

Em contraste, o apoio explícito do presidente a produções como *Diriliş: Ertuğrul* evidencia outro vetor desse campo cultural. Ao celebrar a série como instrumento pedagógico e moralizante — capaz de formar a juventude turca a partir de valores de sacrifício, fé, lealdade e liderança — Erdoğan parece sinalizar – neste momento - uma preferência por narrativas que operam o passado otomano como matriz de virtudes políticas contemporâneas, e não como objeto de dramatização ambígua ou estetização secularizada (CARNEY, 2019; ÇEVIK, 2020). A coexistência dessas obras, contudo, não pode ser reduzida a uma oposição simples entre “propaganda” e “desvio”. Pelo contrário, ela aponta para um ecossistema cultural no qual diferentes regimes de verdade histórica, distintas sensibilidades estéticas e múltiplas economias do afeto disputam a significação legítima do passado imperial. Essa heterogeneidade reforça que o neo-otomanismo cultural não opera como discurso monolítico, mas como um agenciamento instável, atravessado por tensões entre Estado e indústria cultural, entre pedagogia moral e entretenimento globalizado, entre memória oficial e consumos populares.

Conforme o compreendemos, esse campo cultural não constitui superestrutura simbólica nem reflexo de um centro decisório. As séries, filmes e produtos audiovisuais analisados operam como agenciamentos, no sentido preciso do termo: conjuntos heterogêneos de imagens, afetos, narrativas, técnicas de produção, circuitos de circulação e regimes de recepção que atualizam, de maneiras distintas, o virtual otomano. Cada obra realiza um recorte singular desse campo virtual, selecionando certos vetores — heroísmo

islâmico, intimidade do poder, cerco externo, convivência imperial, conflito civilizacional — e deixando outros em latência. Não se trata, portanto, de perguntar qual dessas representações seria a “verdadeira” expressão do neo-otomanismo, mas de acompanhar como diferentes atualizações coexistem, se sobrepõem e entram em tensão. Cartograficamente, essas produções tornam visível que o passado otomano não retorna como narrativa unificada, mas insiste como campo problemático, continuamente retrabalhado por dispositivos culturais que organizam sensibilidades, hierarquias morais e horizontes de pertencimento no presente. É precisamente essa instabilidade — e não qualquer coerência ideológica — que confere potência política a esses produtos e os torna centrais para compreender o neo-otomanismo como processo, e não como doutrina.

A Ayasofya ocupa lugar singular na cartografia do neo-otomanismo contemporâneo por condensar, em um único edifício, múltiplas camadas de temporalidade, soberania, sacralidade e visualidade política. Construída originalmente como basílica cristã no século VI, durante o reinado do imperador bizantino Justiniano, a Ayasofya foi concebida como afirmação material do poder imperial romano-oriental e de uma cosmologia cristã que articulava transcendência, ordem política e monumentalidade arquitetônica. Sua conversão em mesquita após a Conquista de Constantinopla por Mehmed II, em 1453, não significou destruição do passado bizantino, mas um processo de reinscrição: o edifício foi incorporado à ordem imperial otomana como mesquita imperial, mantendo sua centralidade urbana e simbólica, agora articulada a uma gramática islâmica de soberania e universalidade (FINKEL, 2005; QUATAERT, 2000). Em 1934, no contexto das reformas kemalistas e da construção de uma nova gramática republicana de secularismo e modernidade, a Ayasofya foi convertida em museu por decisão do Conselho de Ministros liderado por Atatürk. Essa transformação operou um deslocamento radical de seu regime de sentido: o edifício deixou de funcionar como espaço de culto e foi reconfigurado como patrimônio universal da humanidade, inscrito em uma narrativa de civilização, ciência histórica e neutralização do conflito religioso. A museificação da Ayasofya simbolizava, assim, o esforço republicano de suspender — sem eliminar — as camadas imperiais e religiosas do passado otomano, deslocando-as para um registro cultural e histórico compatível com o projeto de ocidentalização e secularismo do Estado (PAMUK, 2007; BOYER, 1994).

A decisão de reverter a Ayasofya em mesquita, formalizada em 2020 após decisão do Conselho de Estado turco e decreto presidencial de Erdoğan, reativa esse

palimpsesto de forma particularmente intensa. Diferentemente da conversão de 1453, a reconversão contemporânea não inaugura uma nova ordem imperial. Ela opera, antes, como gesto de atualização seletiva do passado otomano no interior de um regime político já constituído. Como observaram amplamente veículos internacionais e analistas críticos, a decisão foi acompanhada por uma encenação cuidadosamente coreografada, na qual o ato jurídico se combinou a performances religiosas, discursos históricos e forte circulação midiática nacional e transnacional (THE NEW YORK TIMES, 2020; FRANCE 24, 2020). Em seu pronunciamento após a decisão do Conselho de Estado, o Erdoğan declarou que “a abertura da Ayasofya como mesquita é um direito soberano da Turquia” e que a decisão representava “o cumprimento do testamento do conquistador” (ERDOĞAN, 2020).

#### **Imagem 8 – Muçulmanos realizando suas orações após a reconversão da *Ayasofya***



*Imagem 8 – Fonte: THE NEW YORK TIMES. Turkey reopens Hagia Sophia for prayers after reconversion to mosque [imagem]. The New York Times, New York, 24 jul. 2020. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2020/07/24/world/europe/turkey-hagia-sophia-mosque-prayers.html>. Acesso em: 04 fev. 2026.*

Em outro momento, ao anunciar a primeira oração coletiva no edifício, afirmou que “a ressurreição da Ayasofya como mesquita é o símbolo da libertação das mesquitas de al-Aqsa até a Andaluzia” (Ibid.), ampliando o alcance simbólico do ato para além do

espaço nacional e reinscrevendo-o em uma geografia islâmica transnacional<sup>34</sup>. A própria encenação da primeira oração reforçou esse caráter performativo. Durante a cerimônia, Erdoğan recitou versos do Alcorão. E na primeira oração de sexta-feira após a reabertura, o chefe da Diretoria de Assuntos Religiosos (Diyanet), Ali Erbaş, proferiu o sermão segurando uma espada — gesto que, no repertório cerimonial islâmico-otomano, pode operar como signo de conquista e fundação. A imagem, amplamente difundida pela mídia nacional e internacional, intensificou o efeito de presença histórica, transformando o edifício em palco de uma reativação sensível do passado imperial (FRANCE 24, 2020; THE NEW YORK TIMES, 2020). Ao restituir a função religiosa islâmica ao edifício, reinscreve-se no espaço urbano de Istambul uma hierarquia temporal específica, na qual a conquista otomana é atualizada como momento axial de soberania legítima. Esse gesto não elimina as camadas anteriores — bizantina e republicana —, mas as subordina a uma nova economia de visibilidade e de presença. O passado cristão permanece como vestígio arquitetônico; o passado republicano subsiste como interrupção histórica reconhecida, porém reavaliada.

**Imagem 9 - Ali Erbaş em seu sermão, portando uma espada cerimonial otomana.**



*Imagem 9 – Fonte: DUVAR ENGLISH. Turkey’s top religious authority head delivers Friday sermon at Hagia Sophia with a sword in hand [imagem]. Duvar English, 24 jul. 2020. Disponível em: <https://www.duvarenglish.com/politics/2020/07/24/turkeys-top-religious-authority-head-delivers-friday-sermon-at-hagia-sophia-with-a-sword-in-hand>. Acesso em: 04 fev. 2026.*

<sup>34</sup> Há, ainda, uma espécie de provocação ao “Ocidente”, ao citar mesquitas em locais especialmente disputados: Jerusalém e Espanha.

Essa dinâmica não é isolada. Ela se articula a um conjunto mais amplo de intervenções urbanas, arquitetônicas e simbólicas que reconfiguram o espaço público de Istambul e de outras cidades turcas por meio da reinscrição de referências otomanas. Reformas de praças históricas, como a Praça Taksim, projetos de reconstrução ou “revitalização” de quartéis otomanos, mesquitas monumentais construídas ou ampliadas em áreas centrais, e a crescente presença de iconografia imperial em espaços urbanos constituem um campo mais amplo de disputas sobre memória, pertencimento e visibilidade histórica (ÇINAR, 2018; TOKDOĞAN, 2018; SOCHACZEWSKI, 2013). Essas intervenções compartilham uma lógica comum: não se trata de restaurar fielmente um passado perdido, mas de produzir atmosferas históricas capazes de organizar a experiência sensível do presente. Praças, edifícios e monumentos tornam-se superfícies de inscrição de uma temporalidade que conecta soberania, religião e centralidade civilizacional. Como no caso da Ayasofya, o que está em jogo não é apenas a função de um espaço, mas sua capacidade de fazer ver, fazer sentir e fazer habitar uma determinada narrativa histórica. A política opera, aqui, como rearranjo material do sensível, no qual arquitetura, ritual e visualidade se combinam para atualizar o virtual otomano de maneira espacialmente situada.

#### **Imagem 10 – Erdoğan visita a Ayasofya reconvertida**



*Imagem 10 - Fonte: FRANCE 24. Turkey's Erdogan visits Hagia Sofia after controversial reversion to mosque. Disponível em: <<https://www.france24.com/en/20200719-turkey-s-erdogan-visits-hagia-sofia-after-controversial-reversion-to-mosque>>. Acesso em: 1 dez. 2022.*

É nesse mesmo registro que a Ponte Yavuz Sultan Selim pode ser brevemente reinscrita: como obra infraestrutural que, além de sua função conectiva, participa de uma gramática mais ampla de monumentalização e reinscrição simbólica do passado imperial

no espaço contemporâneo. Assim como a Ayasofya , a ponte não “representa” o Império, mas o faz funcionar como referência ativa em um campo de disputas sobre centralidade, soberania e continuidade histórica — ainda que por meios técnicos e logísticos distintos. A reconversão explícita como dispositivos arquitetônicos e espaciais operam como pontos de condensação nos quais fluxos religiosos, nacionalistas, cosmopolitas e geopolíticos se cruzam. Ao transformar um dos monumentos mais reconhecidos do mundo em objeto de disputa contemporânea, o governo turco reinscreve o passado otomano no circuito global de imagens, debates e afetos, produzindo efeitos que ultrapassam largamente o espaço doméstico. Cartograficamente, trata-se de um operador privilegiado para observar como o passado imperial persiste não como essência recuperada, mas como virtual que insiste, reorganizando o campo do possível político por meio de gestos materiais, visuais e performativos.

As reações à reconversão evidenciam, por sua vez, como esse gesto ativou múltiplas linhas de fricção no interior e fora da Turquia. No plano internacional, a decisão foi criticada por líderes políticos europeus, pela Igreja Ortodoxa Grega e pela UNESCO (2020), que expressou “profundo pesar” e lembrou que a Ayasofya integra a lista de Patrimônio Mundial, devendo preservar seu caráter universal. Essas reações não se limitam à defesa abstrata do patrimônio, mas revelam uma disputa sobre quem tem autoridade para definir o regime de sentido de um monumento globalmente reconhecido. A linguagem da “humanidade comum” e do “patrimônio universal” entra em tensão direta com a gramática soberana mobilizada pelo governo turco, tornando visível um conflito entre regimes concorrentes de legitimidade histórica e política. No plano doméstico, as reações foram igualmente heterogêneas. Setores conservadores e religiosos celebraram a decisão como correção de uma “injustiça histórica” cometida pela República, enquanto grupos seculares, intelectuais críticos e organizações civis manifestaram preocupação com o enfraquecimento do secularismo e com a instrumentalização política da religião (BIANET, 2020; MIDDLE EAST EYE, 2020). Comunidades cristãs e alevitas, embora com posições distintas entre si, expressaram receios quanto à marginalização simbólica e à reafirmação de uma hierarquia religiosa no espaço público.

### Imagem 11 – Erdoğan, Mahmoud Abbas e os “16 grandes impérios turcos”



Imagem 11 – Fonte: THE GUARDIAN. Abbas welcomed at Turkish presidential palace by Erdoğan – and 16 warriors [imagem]. The Guardian, London, 12 jan. 2015. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2015/jan/12/abbas-erdogan-16-warriors-turkish-presidential-palace>. Acesso em: 05 fev. 2026.

A dimensão performativa constitui um eixo decisivo para compreender como o neo-otomanismo se atualiza para além do plano discursivo ou institucional, operando diretamente no regime da presença, da visualidade e da encenação pública do poder. Em diversos momentos do período Erdoğan, o Estado turco passa a mobilizar coreografias políticas nas quais corpos, vestimentas, rituais, datas comemorativas e enquadramentos midiáticos são acoplados de modo a fazer circular o passado otomano como presença sensível, e não apenas como referência histórica. Essas performances não devem ser lidas como ornamentos simbólicos ou gestos folclóricos, mas como dispositivos ativos de territorialização do sensível, capazes de reinscrever soberania, autoridade e continuidade histórica no espaço público contemporâneo. Essa lógica performativa não se restringe ao espaço religioso. Ao longo da década de 2010, o governo Erdoğan recorreu reiteradamente a encenações estatais que apresentam o Estado como arquivo vivo da história imperial. Um episódio amplamente difundido ocorreu em 2015, quando o presidente palestino Mahmoud Abbas foi recebido no Palácio Presidencial de Ancara por uma guarda cerimonial composta por dezesseis soldados trajados com vestimentas

históricas, representando os chamados “dezesseis grandes impérios turcos”<sup>35</sup>. A cena, cuidadosamente coreografada e amplamente fotografada, foi interpretada como espetáculo de continuidade civilizacional e afirmação simbólica de centralidade histórica, projetando a Turquia como herdeira de uma longa tradição imperial (THE GUARDIAN, 2015).

No mesmo registro, poucos meses depois, Erdoğan apareceu publicamente cercado por soldados vestidos como guerreiros otomanos em outro evento oficial, episódio noticiado pelo *Hürriyet Daily News* (2015) no contexto de uma escalada retórica contra o *New York Times*. A encenação reforçava visualmente a associação entre liderança política contemporânea, autoridade soberana e imaginário militar-imperial, articulando poder estatal, estética histórica e confronto simbólico com a imprensa internacional. O Estado – nessa chave - não se limita a narrar sua história, mas a encená-la por meio de corpos disciplinados, trajes codificados e rituais públicos, produzindo uma *mise-en-scène* na qual soberania e passado se tornam visíveis e encarnados. Esse tipo de operação pode ser lido produtivamente à luz da literatura sobre performatividade. Em Butler (1990; 1993), atos performativos são entendidos como práticas reiteradas que não apenas expressam normas, mas as produzem e estabilizam provisoriamente no mundo social. Em Weber (2005), o Estado e o internacional emergem como efeitos de práticas performativas que tornam certas formas de autoridade críveis e inteligíveis. No enquadramento deleuziano, compreendemos performances estatais como acoplamentos contingentes que fazem operar linhas específicas do virtual otomano — conquista, fundação, proteção, liderança — sem jamais esgotar o campo de sentido ou produzir uma identidade estável.

---

<sup>35</sup> Conceito inaugurado pelo nacionalismo turco. Trata, cronologicamente, dos seguintes império: Huno; Huno Ocidental; Huno Europeu; Huno Branco; Göktürk; Avar; Khazar; Uigur; Caracânida; Gasnévida; Seljúcida; Corásmio; Horda Dourada; Timúrida; Mughal; e, por fim, Otomano.

**Imagem 12 – Recep Tayyip Erdoğan, Emine, sua esposa e soldados vestidos como os janízaros, força de elite do exército otomano**



*Imagem 12 - Fonte: MAZIAD, M.; SOTIRIADIS, J. Turkey's Dangerous New Exports: Pan-Islamist, Neo-Ottoman Visions and Regional Instability. Middle East Institute, 2020. Disponível em: <<https://www.mei.edu/publications/turkeys-dangerous-new-exports-pan-islamist-neo-ottoman-visions-and-regional>>.*

A espada em Ayasofya , as guardas cerimoniais imperiais e as encenações presidenciais com estética otomana constituem, assim, variações de uma mesma forma de atualização. Elas fazem o passado operar como repertório de governabilidade sensível, no qual a autoridade política se ancora menos em enunciados programáticos do que em regimes de visibilidade e presença. Essas performances não substituem discursos, políticas ou infraestruturas — como no caso da Ponte Yavuz Sultan Selim, que dialoga com esse mesmo registro por meio de sua ritualização e nomeação —, mas se articulam a eles, compondo um campo mais amplo de dispositivos que tornam o neo-otomanismo politicamente eficaz no plano da experiência. O que a cartografia permite evidenciar é que tais gestos não “representam” o passado imperial: eles o fazem funcionar, intensificando determinadas linhas de desejo e autoridade que permanecem ativas, ambíguas e historicamente situadas no presente turco.

#### **5.4. Neo-otomanismo, mediação regional e intervenção: a política turca no Oriente Médio.**

No mesmo período em que o fluxo cosmopolita do neo-otomanismo se intensifica por meio da ancoragem europeia, a política externa turca passa a projetar-se de forma mais ativa em seu entorno imediato, especialmente nos Balcãs, no Cáucaso e no Oriente Médio. Essa reorientação não constitui simples abandono do eixo europeu, mas como

expansão simultânea do campo de atuação turco, na qual o legado otomano funciona como recurso simbólico e político para legitimar uma presença regional ampliada. Acompanhamos, nesse sentido, como a Turquia busca se inscrever como mediadora, liderança normativa e ator indispensável em diferentes arenas, mobilizando registros diplomáticos, históricos e afetivos de modo contingente e relacional.

Um marco particularmente elucidativo desse momento é a Declaração de Teerã, firmada em 2010 entre Turquia, Brasil e Irã. O acordo surge em um contexto de crescente preocupação internacional com o programa nuclear iraniano, intensificada após 2006, quando a aceleração do enriquecimento de urânio, a transferência de instalações para complexos subterrâneos e a retórica confrontacional do governo Ahmadinejad passaram a consolidar o Irã como ameaça à segurança internacional. Diante do impasse entre Teerã e o P5+1, abre-se espaço para a atuação de duas diplomacias emergentes e assertivas: o Brasil de Luiz Inácio Lula da Silva, sob a política externa “ativa e altiva” de Celso Amorim, e a Turquia de Erdoğan, que buscava ampliar sua projeção regional e global (AMORIM, 2011; SILVA; LEÃES, 2014).

**Imagem 13 – Luis Inácio “Lula” da Silva, Erdoğan, Ahmadinejad e Celso Amorim celebram Declaração de Teerã**



*Imagem 13 – Fonte: CARTACAPITAL. Declaração de Teerã, dez anos depois [imagem]. CartaCapital, São Paulo, 25 maio 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/declaracao-de-teera-dez-anos-depois/>. Acesso em: 05 fev. 2026.*

As diplomacias brasileira e turca perceberam particularidades do contexto iraniano e obtiveram de Teerã um aceite a termos substancialmente semelhantes aos anteriormente propostos pelas potências ocidentais. Ainda assim, o acordo foi rejeitado pelos Estados Unidos, sob a alegação de que a situação do programa nuclear iraniano havia se alterado e demandava novos parâmetros. Como destaca Sandrin (2013), o objetivo central de Brasil e Turquia não era necessariamente resolver de forma definitiva a questão nuclear, mas produzir uma medida de construção de confiança, demonstrando capacidade de mediação e atuação autônoma em temas centrais da agenda de segurança internacional. Nesse sentido, a Declaração de Teerã constitui menos uma “falha diplomática” do que um ponto de condensação de um desejo de reposicionamento: a afirmação da Turquia como ator capaz de dialogar simultaneamente com o Ocidente e com o mundo muçulmano, sem se reduzir a uma posição de subalternidade estratégica (GÜZELDERE, 2018).

Esse movimento se articula a uma reorientação regional mais ampla. Caracterizam esse período o aprofundamento das relações com a Síria e o Irã, o apoio consistente à causa palestina, o desenvolvimento de laços com a Rússia e a ampliação da presença diplomática turca em fóruns multilaterais do mundo árabe e islâmico (YAVUZ, 2020). Em 2006, Erdoğan torna-se o primeiro líder turco a participar de um encontro da Liga Árabe como visitante permanente, gesto amplamente celebrado em capitais árabes como sinal de reaproximação histórica e de reconhecimento simbólico da Turquia como parte legítima do espaço político médio-oriental. Três anos depois, em 2009, a Turquia é eleita membro não permanente do Conselho de Segurança da ONU com amplo apoio de países árabes, africanos e asiáticos, consolidando sua imagem de ator diplomático em ascensão (GÜZELDERE, 2018).

No plano regional imediato, um dos projetos mais ambiciosos desse momento foi a tentativa de institucionalizar uma integração no Levante. Em 2010, Turquia, Síria, Jordânia e Líbano formam o chamado Quarteto do Levante, com foco em cooperação econômica, cultural e facilitação de circulação. Erdoğan e o então ministro das Relações Exteriores Ahmet Davutoğlu chegaram a evocar explicitamente a possibilidade de uma integração regional inspirada na experiência da União Europeia, incluindo eliminação de vistos e, em horizonte mais distante, coordenação monetária. A Turquia suspendeu exigências de visto para os parceiros e apoiou publicamente as reformas conduzidas por Bashar al-Assad na Síria (REUTERS, 2010a; REUTERS, 2010b; AL JAZEERA, 2010).

Autoridades turcas apresentaram o Quarteto como instrumento de “integração natural” entre sociedades historicamente conectadas por fluxos comerciais, culturais e familiares, enfatizando a centralidade da Turquia como eixo logístico e político do Levante. O passado otomano emergia em uma espécie de ativação implícita de uma temporalidade longa de convivência regional.

Paralelamente a essas iniciativas institucionais, o governo Erdoğan intensificou um discurso pró-árabe e pró-palestino que desempenhou papel central na construção de sua imagem regional. Esse discurso não se limitou a declarações diplomáticas formais, mas foi performado em episódios de grande visibilidade midiática, nos quais Erdoğan se apresentou como líder disposto a confrontar abertamente Israel e, por extensão, a ordem regional percebida como assimétrica e ocidentalmente orientada. Um episódio emblemático desse registro ocorre em 2009, no Fórum Econômico Mundial de Davos, quando Erdoğan confronta publicamente o então presidente israelense Shimon Peres, episódio que reforça sua popularidade no mundo árabe e consolida a imagem da Turquia como defensora vocal da causa palestina (YAVUZ, 2020; ROGAN, 2017). Após criticar duramente as operações militares israelenses, Erdoğan abandona o palco sob aplausos de parte da audiência, declarando que “Davos acabou para mim” (BBC NEWS, 2009; THE GUARDIAN, 2009). Diversos analistas (ROGAN, 2017; ÇAĞAPTAY, 2017) observam que o impacto do episódio de Davos ultrapassa o conteúdo imediato da crítica a Israel. Ele opera como ato performativo de reposicionamento, no qual Erdoğan se apresenta como voz moral alternativa em um cenário regional marcado pela percepção de passividade ou conivência de regimes árabes diante da questão palestina.

## Imagem 14 – Erdoğan em Davos, 2009



Imagem 14 – Fonte: AL JAZEERA. *Erdogan hailed after Davos walkout [imagem]*. Al Jazeera, 31 jan. 2009. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2009/1/31/erdogan-hailed-after-davos-walkout>. Acesso em: 05 fev. 2026.

Ao longo dos anos seguintes, o apoio explícito à causa palestina tornou-se um dos eixos mais consistentes da projeção regional da Turquia, operando como vetor privilegiado de acumulação de capital simbólico no mundo árabe e muçulmano. Esse engajamento assumiu múltiplas formas: condenações públicas recorrentes às operações militares israelenses em Gaza; defesa da criação de um Estado palestino soberano com Jerusalém Oriental como capital; apoio político e diplomático à população palestina em fóruns multilaterais; e uma retórica moral que enquadra a questão palestina como problema de justiça histórica e não apenas de segurança regional (YAVUZ, 2020; ROGAN, 2017; ÇAĞAPTAY, 2017). Um momento particularmente sensível dessa trajetória ocorre após o episódio do *Mavi Marmara*, em 2010, quando forças israelenses interceptaram uma flotilha humanitária com destino a Gaza, resultando na morte de nove cidadãos turcos. O evento provocou uma crise diplomática profunda entre Turquia e Israel, levando à suspensão de cooperação militar e ao rebaixamento das relações bilaterais. Mais do que um incidente isolado, o caso intensificou a narrativa turca de que a defesa da Palestina constituía não apenas uma posição diplomática, mas um imperativo moral e histórico, frequentemente apresentado como continuidade de uma responsabilidade herdada do passado otomano no Levante (BBC NEWS, 2010; THE NEW YORK TIMES, 2010; YAVUZ, 2020).

Essa gramática se mantém ativa em episódios mais recentes. Durante os confrontos entre Israel e Hamas em maio de 2021 e, de forma ainda mais acentuada, após a escalada iniciada em outubro de 2023, Erdoğan voltou a adotar um tom fortemente condenatório em relação a Israel, descrevendo as ações militares em Gaza como desproporcionais e qualificando-as, em diferentes pronunciamentos, como violações graves do direito internacional e crimes contra a humanidade. Em discursos públicos, o presidente turco reiterou que a segurança regional não pode ser construída à custa da negação dos direitos palestinos, ao mesmo tempo em que buscou se posicionar como defensor das populações civis e como potencial mediador em negociações humanitárias (REUTERS, 2023; BBC NEWS, 2023; AL JAZEERA, 2023).

Paralelamente às iniciativas diplomáticas e de mediação política, a projeção regional da Turquia no Oriente Médio (bem como nos Balcãs e na África) contou com instrumentos não militares de crescente relevância, entre os quais se destaca a atuação da Agência Turca de Cooperação e Coordenação (TİKA). Criada ainda nos anos 1990, a agência tem sua atuação significativamente ampliada a partir da chegada do AKP ao poder, tornando-se um dos principais vetores do que por vezes se entende como um *soft power* turco. Suas atividades incluem o financiamento de hospitais, escolas, projetos agrícolas, ajuda humanitária e, de modo particularmente simbólico, a restauração de monumentos históricos otomanos em países do Oriente Médio, dos Balcãs e da África do Norte (YAVUZ, 2020). Esse registro permite à Turquia apresentar-se como parceira de desenvolvimento e guardiã de um patrimônio compartilhado, ao mesmo tempo em que consolida sua centralidade simbólica em regiões historicamente integradas ao espaço imperial (AKCAPAR; DEMIRYONTAN, 2014; YAVUZ, 2020).

Do ponto de vista cartográfico, esses movimentos podem ser lidos como atualizações de um fluxo neo-otomano que mobiliza o passado imperial como arquivo de centralidade regional: a Turquia reaparece como mediadora natural, potência de equilíbrio e ator capaz de articular múltiplas escalas — local, regional e global. Para Yavuz (2020), essa reorientação não decorre primordialmente de uma afirmação identitária, mas de uma resposta às ambiguidades e frustrações do processo europeu. As leituras que enfatizam apenas o vetor antiocidental não são falsas, mas incompletas: o discurso crítico ao Ocidente já fazia parte do repertório histórico e biográfico de Erdoğan, marcado por experiências de exclusão social e ressentimento em relação às elites kemalistas ocidentalizadas. Mesmo durante o período de maior aproximação com a União Europeia,

figuras centrais do AKP evocavam memórias traumáticas associadas à atuação europeia no declínio do Império Otomano, reforçando uma ambivalência estrutural entre desejo de reconhecimento e ressentimento histórico.

Essa ambivalência torna-se ainda mais visível com a Primavera Árabe, iniciada em 2010–2011. Inicialmente, a Turquia posiciona-se como apoiadora das demandas de democratização e da sociedade civil nos países afetados pelas revoltas, apresentando-se como modelo de compatibilidade entre Islã, democracia e desenvolvimento. O AKP esperava exercer um papel de mentor político para novos governos eleitos, em especial no Egito, apoiando abertamente a Irmandade Muçulmana (YAVUZ, 2020). Nesse momento, o neo-otomanismo adquire um tom mais explicitamente islâmico, sem abandonar por completo a gramática cosmopolita da mediação. Contudo, os desdobramentos da Primavera abalam profundamente essa estratégia. O golpe militar no Egito, a restauração autoritária em diversos países e, sobretudo, a eclosão da guerra civil na Síria desestabilizam o projeto regional turco. Após tentar persuadir Assad a realizar reformas, Erdoğan rompe com o governo sírio e passa a apoiar a oposição armada, oferecendo suporte logístico e político ao Conselho Nacional Sírio. Esse movimento tem efeitos profundos: o colapso do Quarteto do Levante, a chegada de milhões de refugiados sírios à Turquia e o fortalecimento de grupos curdos no norte da Síria, percebidos por Ancara como ameaça existencial em virtude de suas conexões com o PKK (SOCHACZEWSKI; DIAS, 2021; YAVUZ, 2020).

Outro eixo que reforça a coexistência de mediação, cooperação e intervenção na política regional turca é a relação com o Iraque, em especial com o Governo Regional do Curdistão (KRG). Desde meados dos anos 2000, a Turquia desenvolveu uma relação ambígua com o Curdistão iraquiano, marcada simultaneamente por intensa cooperação econômica e por recorrentes operações militares transfronteiriças. Ancara tornou-se um dos principais parceiros comerciais do KRG, com destaque para investimentos em infraestrutura, comércio e, sobretudo, no setor energético, incluindo oleodutos que conectam o norte do Iraque ao porto turco de Ceyhan (REUTERS, 2013; YAVUZ, 2020). Essa cooperação, contudo, conviveu com uma política de segurança fortemente orientada à contenção do PKK, que mantém bases no norte do Iraque. A Turquia realizou, de forma recorrente, operações militares em território iraquiano com o objetivo declarado de neutralizar essas posições, frequentemente com a aquiescência tácita do KRG e em tensão com o governo central de Bagdá (INTERNATIONAL CRISIS GROUP, 2018). Esse

arranjo evidencia como, no mesmo espaço regional, a política externa turca articula registros distintos: integração econômica, diplomacia pragmática e uso seletivo da força. Analiticamente, o caso iraquiano reforça a leitura de que a atuação turca no Oriente Médio não pode ser compreendida em termos de “fases” sucessivas — cooperação seguida de intervenção —, mas como sobreposição de fluxos simultâneos.

A dinâmica síria intensifica também as tensões com os Estados Unidos. O apoio de Washington às forças curdas na Síria e no Iraque, no combate ao Estado Islâmico, agrava o distanciamento bilateral, já fragilizado por percepções turcas de abandono durante a tentativa de golpe de 2016. A partir daí, consolida-se na opinião pública turca uma leitura segundo a qual os Estados Unidos operam segundo uma lógica instrumental e clientelista, utilizando a Turquia conforme conveniências estratégicas, sem reconhecer sua condição de potência regional emergente. Nesse momento, ocorrem também incursões militares turcas na Síria – suscitadoras de amplas acusações de limpeza étnica. Para Yavuz (2020; 2021), a Turquia passa a rejeitar explicitamente a posição subalterna, articulando sua política externa a partir de uma combinação entre herança otomana, identidade islâmica e afirmação soberana. Nesse contexto, a política externa neo-otomana intensifica seu afastamento do eixo ocidental e aprofunda a reaproximação com atores como Rússia e Irã. A cooperação trilateral entre Ancara, Moscou e Teerã, especialmente no âmbito do processo de Astana sobre a Síria, torna-se uma das principais dinâmicas regionais. Em 2022, Erdoğan reúne-se com Vladimir Putin e Ebrahim Raisi para discutir soluções para o conflito sírio, ao mesmo tempo em que a Turquia busca se afirmar como mediadora em crises globais, como a guerra entre Rússia e Ucrânia, sediando negociações e facilitando trocas de prisioneiros (PODER360, 2022; UOL, 2022). Retornaremos a esses tópicos.

O reposicionamento externo não se limita ao plano das alianças e da diplomacia regional. Ele se articula, de maneira imanente, a uma reconfiguração profunda do campo político interno. À medida que a política externa turca se afasta do eixo ocidental e passa a operar sob registros mais assertivos de soberania, segurança e autonomia estratégica, observa-se um deslocamento concomitante nos regimes domésticos de governabilidade, legitimação e controle. O enfraquecimento das ancoragens normativas associadas à europeização, a intensificação de discursos de ameaça externa e a centralidade crescente da linguagem da segurança auxiliam na produção de um ambiente no qual contestação política, dissenso social e mobilização coletiva passam a ser progressivamente

reconfigurados como problemas de ordem, estabilidade e sobrevivência nacional. Não afirmamos que a política externa explique linearmente o endurecimento interno (ou o inverso), mas buscamos acompanhar como ambos se coproduzem no interior de um mesmo campo problemático: a afirmação de soberania e de centralidade regional se articula, de maneira contingente, a um endurecimento das formas de governabilidade, redefinindo os limites do aceitável e convertendo protestos, crítica e oposição em alvos privilegiados de dispositivos de contenção.

Essa leitura se distancia explicitamente de interpretações que supõem que Erdoğan e o AKP teriam, desde o início, um projeto essencialmente islâmico-autoritário plenamente formado, temporariamente ocultado sob a linguagem da europeização até que condições de poder suficientes permitissem sua revelação. Tal narrativa retrospectiva atribui coerência teleológica a processos historicamente contingentes, tratando a aproximação com a União Europeia como mera máscara estratégica destinada a neutralizar rivais seculares — em especial as Forças Armadas — antes da atualização de “verdadeiras intenções”. A abordagem cartográfica, ao contrário, recusa a hipótese de uma essência política latente que se realizaria inexoravelmente no tempo. Em chave deleuziana, os deslocamentos observados não decorrem da liberação de um conteúdo originário reprimido, mas da recomposição de agenciamentos heterogêneos — normativos, securitários, afetivos, institucionais e simbólicos — cujas articulações variam conforme eventos, disputas e reconfigurações do campo. A relação com a Europa, nesse sentido, não opera como simples disfarce instrumental, mas como operador efetivo de transformação, capaz de produzir efeitos reais e duráveis nas relações civil-militares, nas linguagens de legitimidade e nos modos de exercício do poder. O endurecimento posterior não revela uma essência oculta do projeto do AKP, mas emerge da rearticulação dessas mesmas linhas sob novas condições históricas, nas quais segurança, soberania e excepcionalidade ganham maior densidade política.

O ganho analítico dessa perspectiva reside precisamente em romper com explicações retrospectivamente coerentes, que transformam a história em confirmação de intenções prévias. Ao acompanhar o neo-otomanismo como campo de agenciamentos em disputa — e não como identidade que se desvela —, a cartografia permite compreender como determinadas possibilidades se tornaram dominantes enquanto outras foram neutralizadas, sem pressupor que esse desfecho estivesse inscrito desde o início. As coisas não ocorreram porque “tinham de ocorrer”, mas porque certas composições se tornaram,

em contextos específicos, politicamente operáveis e afetivamente eficazes. É nesse ponto que se torna necessário deslocar o olhar para o interior do Estado e da sociedade, examinando como protestos, perseguições políticas e reconfigurações institucionais passam a operar como parte integrante — e não como desvio — do funcionamento contemporâneo do neo-otomanismo.

### **5.5. Re-territorializações, governabilidade, segurança e dissenso.**

A intensificação dos fluxos cosmopolitas e regionais do neo-otomanismo não constitui um “raio em céu azul” – ponto de ruptura súbita - no interior da política turca. Convém, desde o início, evitar leituras que localizam processos de reterritorialização problemática, contenção do dissenso ou gestão assimétrica da diferença exclusivamente partir da década de 2010. Ao contrário, propomos compreender essas dinâmicas como constitutivas — e concomitantes — do próprio campo político que se organiza sob o AKP desde os seus primeiros anos no poder. Já no início dos anos 2000, observam-se articulações marcadas por ambivalência entre abertura e contenção, particularmente visíveis no tratamento da questão curda. Iniciativas que dialogavam com o léxico da europeização e da compatibilização normativa — como a flexibilização parcial do uso da língua curda, reformas legais impulsionadas pela condicionalidade europeia e, posteriormente, a chamada *Kurdish Opening* de 2009 — coexistiram, desde sempre, com dispositivos robustos de securitização, repressão seletiva e enquadramento do movimento curdo como risco existencial à unidade nacional (YAVUZ, 2020; 2021; SOCHACZEWSKI; DIAS, 2021). Esse entrelaçamento evidencia que o que se entende usualmente como um cosmopolitismo inicial do período não implicou suspensão das lógicas de controle, mas sua recomposição: abertura normativa limitada e reconhecimento cultural parcial operaram lado a lado com a reafirmação de hierarquias étnico-nacionais e com a manutenção de um núcleo duro de soberania securitária (ÇAĞAPTAY, 2017).

Um episódio particularmente emblemático dessa ambivalência é o caso envolvendo o escritor Orhan Pamuk – amplamente citado nesta pesquisa - e a aplicação do Artigo 301 do Código Penal turco, em 2005. À época, Pamuk foi formalmente processado após declarar a um jornal suíço que “trinta mil curdos e um milhão de armênios foram mortos nestas terras”, afirmação enquadrada como “insulto à identidade turca” — categoria jurídica que criminaliza ofensas à nação, à República ou às

instituições do Estado. Embora as acusações tenham sido retiradas em janeiro de 2006, após intensa pressão internacional e mobilização de círculos intelectuais, o caso revela com clareza a coexistência, já nos primeiros anos do AKP, de uma retórica de abertura compatibilizada com a Europa e de dispositivos repressivos herdados do repertório estatal republicano (BBC NEWS, 2005; THE GUARDIAN, 2005; YAVUZ, 2021). Longe de constituir um desvio pontual, o uso do Artigo 301 insere-se em uma série mais ampla de processos movidos contra intelectuais, jornalistas e ativistas — entre eles o jornalista turco de origem armênia Hrant Dink, posteriormente assassinado em 2007, além de editores e acadêmicos que abordaram criticamente as questões armênia e curda — com destaque para o caso da escritora Elif Şafak, investigada em 2006 por personagens de um romance que mencionavam o genocídio armênio - evidenciando a persistência de um núcleo duro de soberania simbólica e de controle da memória histórica (HUMAN RIGHTS WATCH, 2006; EUROPEAN COMMISSION, 2006; FLOOD, 2009).

O ponto central, contudo, não é atribuir tais práticas exclusivamente ao AKP, mas justamente o oposto: tanto a negação da violência contra armênios quanto a securitização da questão curda constituem pilares históricos do nacionalismo republicano kemalista, reproduzidos por décadas como fundamentos da unidade nacional. A novidade do período AKP não reside, portanto, em uma ruptura plena com essas lógicas, mas em sua recomposição no interior de um campo político atravessado por fluxos díspares. O mesmo governo que negociava reformas em nome da europeização e ensaiava gestos de reconhecimento cultural limitado mantinha — e reativava — instrumentos legais e simbólicos de repressão à dissidência histórica. Cartograficamente, o caso Pamuk torna visível que o neo-otomanismo não substitui um regime por outro, mas reorganizam um agenciamento, no qual abertura e contenção operam de forma simultânea e mutuamente condicionada, desde o início da experiência governamental do AKP.

É a partir dessa constatação que a presente seção se organiza. Em vez de estabelecer uma oposição entre o neo-otomanismo cosmopolita e o étnico-religioso, ou de associar automaticamente este último a uma inflexão autoritária tardia, propomos acompanhar como diferentes fluxos — normativos, nacionalistas, religiosos, securitários — coexistem, se cruzam e se reconfiguram imanentemente no interior de um mesmo regime político. A política externa assertiva, a projeção regional e a reivindicação de soberania não “causam” linearmente o endurecimento doméstico; ambos são coproduzidos no interior de um mesmo campo problemático, no qual disputas por

centralidade, pertencimento e autoridade atravessam simultaneamente os planos interno e externo. Cartograficamente, trata-se de seguir como esses fluxos se intensificam, se redistribuem e se tornam mais visíveis em certos momentos — como após 2013 ou 2016 — sem jamais terem estado ausentes. Essa abordagem permite compreender o neo-otomanismo não como sucessão de fases normativamente hierarquizadas, mas como agenciamento instável, no qual cosmopolitismo, nacionalismo e religiosidade operam de forma concomitante, produzindo efeitos desiguais de governabilidade, polarização e controle sem reduzir-se a uma lógica causal única.

Devemos ainda reforçar o sentido em que o termo “cosmopolita” é mobilizado ao longo deste capítulo e dissertação, de modo a afastar leituras normativas que o associem automaticamente a abertura, universalismo moral ou emancipação política. Não operamos aqui com uma concepção liberal de cosmopolitismo, herdeira de tradições kantianas ou pós-kantianas, nas quais o cosmopolita aparece como horizonte ético de superação das fronteiras, ampliação de direitos ou progressiva universalização da cidadania. Tal leitura pressupõe uma normatividade que não apenas é estranha à abordagem cartográfica adotada, como obscurece o funcionamento efetivo dos dispositivos analisados. O cosmopolitismo que acompanhamos no neo-otomanismo não designa um ideal regulativo, mas um modo específico de articulação de fluxos — conectivos, históricos, infraestruturais e diplomáticos — que reposicionam a Turquia em redes transnacionais de circulação, mediação e reconhecimento.

Nessa chave, o cosmopolita não se opõe ao nacional, ao religioso ou ao soberano, nem implica suspensão de hierarquias. Ao contrário, ele pode operar como tecnologia de poder profundamente assimétrica, capaz de reordenar pertencimentos, produzir centralidades e reinscrever diferenças sob novas gramáticas. A mobilização do passado otomano como repertório de mediação — a Turquia como ponte entre continentes, civilizações e ordens políticas — ilustra esse ponto de forma paradigmática: trata-se de um cosmopolitismo situado, historicamente carregado e hierarquizado, que afirma circulação e conectividade ao mesmo tempo em que redefine quem pode mediar, em que termos e a partir de qual posição de autoridade. Em uma leitura deleuziana, o cosmopolita não é valor, mas fluxo; não é promessa, mas operação; não é superação da política, mas uma de suas formas imanentes de organização. Ao insistir nessa distinção, evitamos tanto a idealização do cosmopolitismo quanto sua conversão em polo normativo oposto ao chamado “étnico-religioso”, preservando o argumento central da dissertação: ambos

emergem do mesmo campo virtual e operam, de maneira concomitante, na produção desigual do possível político.

Desde o início da década de 2010, observa-se não uma ruptura súbita, mas uma reorganização das intensidades no interior de um campo político já atravessado por tensões entre abertura normativa e gestão securitária da diferença. A progressiva perda de densidade do horizonte europeu — marcada pela ausência de uma perspectiva concreta de adesão — e o adensamento de problemas de segurança, como a questão curda e a guerra na Síria, não “produzem” exogenamente o endurecimento interno, mas rearticulam dispositivos já existentes, deslocando seus regimes de visibilidade e legitimação. A europeização, que havia operado como uma das linguagens possíveis de redistribuição do poder civil–militar e de reorganização institucional, deixa de ocupar posição central na economia política do governo, sem desaparecer por completo. Em seu lugar, intensifica-se uma gramática securitária que passa a enquadrar dissenso, crítica e mobilização social como problemas de ordem, estabilidade e sobrevivência nacional — não como efeito mecânico de pressões externas, mas como atualização imanente de um repertório estatal historicamente disponível e politicamente reativado (SANDRIN, 2013; YAVUZ, 2021).

A partir do final da década de 2000 e, de modo mais visível, após 2011, esses mecanismos se intensificam e se diversificam. Organizações internacionais como a *Committee to Protect Journalists* e a *Reporters Without Borders* passam a classificar a Turquia entre os países com maior número de jornalistas presos no mundo, especialmente em razão de processos associados às legislações antiterrorismo e a acusações de propaganda em favor de organizações consideradas ilegais (CPJ, 2012; REPORTERS WITHOUT BORDERS, 2012). Paralelamente, multiplicam-se condenações do Estado turco na Corte Europeia de Direitos Humanos por violações à liberdade de expressão, indicando a persistência de um padrão estrutural de contenção do dissenso, e não um desvio episódico ou exclusivamente reativo (EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS, 2010; YAVUZ, 2021).

Esse processo se intensifica de forma decisiva com os protestos do Parque Gezi, em 2013. O que começa no fim de maio como uma vigília ambiental contra a derrubada de árvores e a reconfiguração urbanística de *Gezi/Taksim* — associada ao projeto de reconstrução do antigo *Topçu Kışlası* (quartel otomano) e à expansão de empreendimentos comerciais — rapidamente se converte em catalisador nacional de insatisfações acumuladas (AMNESTY INTERNATIONAL, 2013a; AMNESTY

INTERNATIONAL, 2013b). A brutalidade policial nos primeiros dias — dispersões violentas, uso massivo de gás lacrimogêneo, canhões d'água e balas de impacto, além de detenções — ampliou o evento para além do tema “ambiental”, conectando-o a queixas sobre liberdades civis, moralização do espaço público, estilo de governança e participação democrática (AMNESTY INTERNATIONAL, 2013b; HUMAN RIGHTS WATCH, 2014). Em pouco tempo, manifestações se espalharam para dezenas de cidades, compondo um mosaico heterogêneo de atores e pautas, que ia de redes urbanas e ambientalistas a coletivos juvenis, sindicatos, grupos de oposição e segmentos secularistas e de esquerda, sem se reduzir a uma plataforma única.

A dimensão empírica da repressão ajuda a compreender por que Gezi opera como inflexão. Relatórios médicos e de direitos humanos registram um padrão de uso “excessivo” e por vezes indiscriminado da força: emprego de agentes químicos em alta intensidade e em espaços fechados, disparos de cartuchos e projéteis em curta distância, além de agressões em detenções e durante dispersões (TURKISH MEDICAL ASSOCIATION, 2013; AMNESTY INTERNATIONAL, 2013b; HUMAN RIGHTS WATCH, 2014). A própria *Turkish Medical Association* (TTB) sistematizou atendimentos e impactos na saúde ligados à exposição a gás lacrimogêneo e ferimentos associados à repressão, reforçando que o evento não pode ser descrito apenas como “crise de ordem pública”, mas como rearranjo material do sensível — corpos, ruas, praças, hospitais, mídias e rotinas urbanas reorganizados sob uma gramática de contenção (TURKISH MEDICAL ASSOCIATION, 2013). Em paralelo, a resposta governamental reconfigurou o estatuto do dissenso: Erdoğan e autoridades do AKP frequentemente enquadraram as mobilizações como “conspiração”, “provocação” ou ameaça à estabilidade nacional, produzindo uma narrativa em que o protesto deixa de ser divergência política e se torna risco existencial (BBC NEWS, 2013).

## Imagem 15 – Os protestos de Gezi Park



*Imagem 15 – Fonte: BALKAN INSIGHT. Turkish court acquits civil society nine over Gezi Park protests [imagem]. Balkan Insight, 18 fev. 2020. Disponível em: <https://balkaninsight.com/2020/02/18/turkish-court-acquits-civil-society-nine-over-gezi-park-protests/>. Acesso em: 05 fev. 2026.*

Gezi não é apenas um episódio: é um ponto de reterritorialização no qual diferentes linhas — urbanísticas, securitárias, morais, midiáticas e identitárias — se acoplam e ganham consistência. O evento torna legível um modo de governo em que gestão do espaço (praça, parque, monumento), gestão do corpo (policimento, gás, controle), e gestão do enunciável (quem pode falar, como, e com quais consequências) passam a operar de forma mais integrada, produzindo polarização social e novas formas de captura do político (YAVUZ, 2020; YAVUZ, 2021). Importa sublinhar, contudo, que isso não autoriza uma leitura “em fases” nem uma moralização do mapeamento: Gezi reforça, em alta intensidade, a coexistência de fluxos díspares que já atravessavam o regime — reformas e compatibilizações seletivas convivendo com núcleos duros de soberania securitária e hierarquias persistentes. O que muda é a densidade e a escala desses acoplamentos: um acontecimento urbano localizado torna-se superfície privilegiada onde se redistribuem afetos, pertencimentos e inimizações, reorganizando o campo do possível político no interior do neo-otomanismo.

Esse endurecimento também se materializa em reformas legais e institucionais que reconfiguram, de modo cumulativo, o campo doméstico de governabilidade. Desde

meados da década de 2010, medidas voltadas ao controle de informação e à ampliação de prerrogativas estatais de segurança pública ganham densidade, sobretudo no entrelaçamento entre regulação digital, policiamento do protesto e elasticidade dos enquadramentos antiterrorismo. No plano das infraestruturas comunicacionais, a ampliação de poderes administrativos de bloqueio e controle de conteúdos — articulada ao fortalecimento de órgãos como a antiga Autoridade de Telecomunicações/Internet (TIB) — intensifica um regime no qual a governança da esfera pública passa a operar por dispositivos técnicos (DNS/IP *blocking*, remoções rápidas) capazes de modular circulação e visibilidade, deslocando o conflito do terreno “opinativo” para o terreno operativo da infraestrutura (AKGÜL, 2015). No mesmo horizonte, o pacote de segurança interna (*Internal Security Package*), debatido e aprovado em 2015, é amplamente descrito como marco de expansão de poderes policiais (busca, detenção e uso da força) e de reconfiguração do gerenciamento do protesto — isto é, da forma como a ordem pública passa a enquadrar manifestações e dissenso em um *continuum* de ameaça e risco (COUNCIL OF EUROPE, 2016).

Esse movimento institucional e jurídico é acompanhado por uma centralização progressiva do Executivo e por uma crescente personalização do regime em torno de Erdoğan — não como “causa” única, mas como forma de condensação de enunciação e de decisão, na qual o líder aparece como eixo de tradução entre “vontade nacional”, segurança e excepcionalidade governamental (ÇAĞAPTAY, 2017). O ápice desse processo ocorre em 2016, com a tentativa de golpe de Estado contra Erdoğan, seguida pela decretação do estado de emergência (OHAL) e pela intensificação de uma governamentalidade por decretos. Relatórios das Nações Unidas descrevem o período como marcado por medidas extraordinárias, incluindo expurgos e afastamentos em massa no serviço público, fechamentos de associações e órgãos de mídia, e ampliação da margem estatal de punição administrativa e judicial sob justificativas de segurança (UNITED NATIONS, 2018). Em termos de escala, essa conjuntura é frequentemente caracterizada por números muito elevados de demissões/suspensões e por reconfigurações institucionais profundas — um cenário que ajuda a compreender por que parte da literatura passa a tratar o período pós-2013/2016 como chave para leituras sobre “autoritarismo” e “autocratização”, ainda que nossa cartografia evite converter isso em narrativa linear de ruptura (YAVUZ, 2021; UNITED NATIONS, 2018).

A reordenação do regime também se estabiliza em mudanças constitucionais que formalizam um novo arranjo de poder. O referendo constitucional de 16 de abril de 2017 é descrito, em relatório final de missão de observação, como evento que aprova emendas voltadas a instituir um sistema presidencial com concentração ampliada de prerrogativas no cargo de presidente, reconfigurando relações entre Executivo, Legislativo e Judiciário, em um contexto político já atravessado por medidas de emergência e por assimetrias nas condições de campanha e esfera pública (OSCE/ODIHR, 2017). Não se trata, para nosso argumento, de ler essas transformações apenas como “deriva” interna separada do restante, mas de situá-las como parte de um mesmo campo problemático no qual segurança, soberania, moralidade pública e mediação internacional se coproduzem, variando em intensidade e acoplamento conforme eventos (Gezi, guerra síria, golpe, OHAL) e dispositivos (lei, polícia, mídia, exceção) — e não como passagem unidirecional entre polos.

A consolidação de Erdoğan no poder não se explica apenas por “vitórias eleitorais” sucessivas, mas por um percurso de recalibração jurídico-institucional que desloca progressivamente o centro de gravidade do sistema político turco: do parlamentarismo tutelado (com alto peso civil-militar e judiciário) para um arranjo hiperexecutivo, no qual a presidência passa a acumular funções de governo, direção administrativa e capacidade normativa. Esse movimento é cumulativo e não-linear: combina reformas constitucionais, reengenharias legais (incluindo leis eleitorais e antiterrorismo), reconfigurações no aparato judicial e uma gramática plebiscitária que tende a traduzir disputas políticas em “mandato nacional” e “sobrevivência do Estado”. Um eixo decisivo desse percurso é a transformação constitucional que culmina no referendo de 2017 e na entrada em vigor do presidencialismo executivo (na prática, a partir do ciclo eleitoral de 2018). O pacote de 2017 aboliu o cargo de primeiro-ministro e concentrou no presidente funções que antes estavam distribuídas entre governo e parlamento, ampliando sua capacidade de nomeação no Executivo e seu raio de influência institucional. A Comissão de Veneza (Conselho da Europa) avaliou criticamente o desenho do novo sistema, destacando riscos de concentração de poder e enfraquecimento de mecanismos de freios e contrapesos (COMISSÃO DE VENEZA, 2017a; 2017b). A mesma arquitetura constitucional é relevante para o debate recorrente sobre termos e elegibilidade, pois o texto prevê limite de dois mandatos, mas admite exceção caso o

parlamento convoque eleições antecipadas durante o segundo mandato (regra frequentemente mobilizada no debate público sobre “terceiro mandato”).

A crítica se adensa justamente nos momentos em que mudanças constitucionais e pleitos ocorrem sob ambiente politicamente assimétrico. Observadores internacionais registraram preocupações com condições de competição (mídia, liberdades, estado de emergência e assimetrias de recursos), e a própria validação do referendo de 2017 foi acompanhada por debate sobre regras e procedimentos eleitorais no calor do processo (ODIHIR, 2017). Essa dimensão reativa é importante porque mostra que “ajustes” para governabilidade são também dispositivos de disputa do sensível: não apenas mudam a regra do jogo, mas reformatam o horizonte do dizível (legítimo/ilegítimo; oposição/punição; crítica/ameaça), o que ajuda a explicar por que Erdoğan passa a ser figurado, em parte da literatura e do jornalismo político, como “Sultão” — não como diagnóstico moral automático, mas como índice de uma imaginação política sobre personalização, centralização e longa duração, frequentemente articulada (também) a repertórios otomanos (ÇAĞAPTAY, 2017).

O rompimento entre o AKP e o movimento liderado por Fethullah Gülen<sup>36</sup> constitui um dos eixos centrais para compreender a reorganização do campo político turco no pós-2013 e, sobretudo, após 2016. Durante os primeiros anos do governo Erdoğan, a aliança com o movimento *Hizmet* foi decisiva para a consolidação do poder civil frente às estruturas tuteladas do Estado republicano. As redes gulenistas — fortemente capilarizadas em instituições educacionais, no Judiciário, na polícia, na mídia e em circuitos empresariais — desempenharam papel estratégico no enfraquecimento da influência militar e na sustentação de uma agenda de reformas compatibilizadas com o horizonte da europeização (YAVUZ, 2020; 2021). Do ponto de vista ideológico, o *Hizmet* articulava uma leitura islâmica marcada por forte ênfase na educação, no

---

<sup>36</sup> O movimento *Hizmet* (literalmente “serviço”) organiza-se em torno dos pensamentos de Fethullah Gülen desde os anos 1960, ganhando maior visibilidade a partir das décadas de 1980 e 1990. Diferentemente de correntes islâmicas explicitamente partidárias, o *Hizmet* estruturou-se como uma rede transnacional de educação, mídia, assistência social e empreendedorismo, defendendo uma ética islâmica compatível com economia de mercado, ciência moderna e diálogo inter-religioso. Durante os primeiros anos do governo do AKP, o movimento foi aliado estratégico na contenção do poder militar e na promoção de reformas compatibilizadas com o horizonte europeu. A ruptura, intensificada após as investigações de corrupção de 2013 e consolidada após a tentativa de golpe de 2016, levou o governo turco a classificá-lo como organização terrorista (*FETÖ*), reconfigurando retrospectivamente sua atuação como conspiração estatal. Analiticamente, esta pesquisa evita tanto a leitura apologética quanto a conspiratória, tratando o *Hizmet* como agenciamento contingente cuja posição e inteligibilidade variam conforme as recomposições do campo político.

empreendedorismo e na inserção global, combinando valores religiosos com economia de mercado e uma retórica de diálogo intercultural. Nesse sentido, o movimento também operava como um vetor específico de mobilização do passado otomano, frequentemente apresentado como matriz de uma civilização islâmica aberta, disciplinada e capaz de coexistir com a modernidade global.

Essa convergência, contudo, sempre foi atravessada por tensões latentes. À medida que o AKP se consolidava eleitoralmente e ampliava seu controle sobre o Executivo, crescia a percepção, no interior do partido, de que as redes gulenistas haviam adquirido autonomia excessiva e capacidade de influência paralela sobre decisões estatais sensíveis. Para Erdoğan e seus aliados, o Hizmet deixava de ser um parceiro funcional e passava a configurar um “Estado dentro do Estado”, especialmente após o avanço de investigações de corrupção em 2013 que atingiram ministros, empresários próximos ao governo e o próprio círculo familiar do presidente. Essas investigações foram publicamente atribuídas, pelo AKP, a uma conspiração conduzida por membros do movimento Gülen infiltrados no Judiciário e nas forças de segurança, marcando um ponto de ruptura irreversível na aliança (ÇAĞAPTAY, 2017; YAVUZ, 2021).

A tentativa de golpe de julho de 2016 cristaliza esse conflito em sua forma mais aguda. Desde as primeiras horas após o fracasso da insurreição, o governo turco atribuiu responsabilidade direta ao movimento *Hizmet*, classificando-o oficialmente como organização terrorista (FETÖ). Gülen, negou envolvimento e passou a acusar Erdoğan de instrumentalizar o golpe como pretexto para eliminar opositores, purgar o Estado e consolidar um regime autoritário personalista (ÇAĞAPTAY, 2017; YAVUZ, 2021). Independentemente da disputa narrativa sobre autoria e intencionalidade, os efeitos políticos do episódio são inequívocos: o golpe fracassado funciona como evento de condensação, no qual securitização interna, ressentimentos históricos, memória de intervenções militares e afirmação soberana convergem em um mesmo dispositivo de exceção. Sob o estado de emergência (OHAL), decretado poucos dias após a tentativa de golpe e mantido até 2018, o governo lançou uma campanha de expurgos sem precedentes no setor público e na sociedade civil. Relatórios das Nações Unidas e do Conselho da Europa indicam a demissão ou suspensão de mais de cem mil servidores públicos, o fechamento de centenas de associações, escolas, universidades e veículos de mídia, além da prisão de milhares de indivíduos acusados de vínculos diretos ou indiretos com o movimento Gülen (UNITED NATIONS, 2018; COUNCIL OF EUROPE, 2018). Embora

formalmente justificada como resposta a uma ameaça existencial ao Estado, essa reconfiguração ampliou significativamente o escopo de criminalização do dissenso e reforçou uma governamentalidade baseada na exceção, na elasticidade do enquadramento antiterrorismo e na centralização decisória.

Do ponto de vista cartográfico, o conflito com o *Hizmet* revela de forma particularmente nítida a coexistência — e o entrelaçamento — de fluxos díspares no interior do neo-otomanismo. O mesmo movimento que, durante anos, contribuiu para a valorização do passado otomano como matriz de identidade islâmica moderna e globalizada passa a ser reconfigurado como inimigo interno, traidor da nação e ameaça à soberania estatal. Isso não indica uma “traição” do projeto inicial, mas a rearticulação de um campo político no qual redes religiosas, nacionalismo, securitização e memória imperial disputam continuamente posições de legitimidade. A ruptura com Gülen não marca o abandono de uma gramática islâmica ou otomana, mas sua redistribuição: a autoridade religiosa e simbólica passa a ser progressivamente recentralizada no Estado e na figura do presidente, em detrimento de atores autônomos capazes de produzir mediações concorrentes. Nesse sentido, o pós-2016 não inaugura *ex nihilo* um autoritarismo, mas intensifica tendências já presentes, agora reorganizadas sob o signo da sobrevivência do Estado e da liderança. A securitização do *Hizmet* opera como paradigma expansivo: categorias originalmente mobilizadas para enfrentar uma ameaça específica passam a estruturar o tratamento de outros campos de dissenso — da oposição política à imprensa, das universidades às organizações curdas. A tentativa de golpe, portanto, não apenas justifica a transição para um regime presidencialista altamente centralizado, mas redefine os limites do político legítimo, estreitando o espaço de pluralidade e reforçando a personalização do poder como forma privilegiada de governabilidade no neo-otomanismo contemporâneo.

## **5.6. Reconfigurações em curso: neo-otomanismo, simultaneidade e variação de intensidades (2024–2026).**

Os desenvolvimentos mais recentes da política turca — tanto no plano doméstico quanto no internacional — reforçam um dos argumentos centrais desta dissertação: o neo-otomanismo não opera por substituição linear de registros, nem por sucessão de fases normativamente hierarquizadas, mas por recombinações contínuas de fluxos

heterogêneos, cuja intensidade e visibilidade variam conforme o contexto. Os anos de 2024 a 2026 oferecem exemplos particularmente elucidativos dessa dinâmica, ao colocarem em cena movimentos aparentemente contraditórios — recalibrações internas seletivas e reposicionamentos externos ambíguos — que, longe de se anularem, coexistem e se reforçam mutuamente. Sem qualquer pretensão de antecipação teleológica, e reconhecendo os limites analíticos impostos pela proximidade temporal dos eventos, mobilizamos brevemente alguns casos recentes como superfícies privilegiadas de observação dessas recomposições.

No plano doméstico, um primeiro eixo relevante diz respeito às reformulações contemporâneas no tratamento da questão curda. A partir de 2024, especialmente no contexto das eleições municipais, da instabilidade regional no norte da Síria e do Iraque e de rearranjos no campo político interno, observam-se sinais de recalibração discursiva e estratégica por parte do governo turco. Esses sinais incluem uma retórica pontualmente menos confrontacional, a reativação indireta de canais de comunicação e a adoção de estratégias diferenciadas em relação a atores curdos específicos — notadamente autoridades locais eleitas e partidos legais no sudeste da Turquia —, sem que isso implique uma revisão estrutural da política de segurança (REUTERS, 2024a; AL JAZEERA, 2024a). É crucial, contudo, evitar leituras que interpretem esses movimentos como retomada de um “processo de paz” ou como indício de des securitização substantiva da questão curda. O Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK) permanece enquadrado como organização terrorista, e as operações militares turcas no norte do Iraque e da Síria continuaram ao longo de 2024 e 2025, justificadas pelo governo como ações de defesa preventiva e preservação da integridade territorial (REUTERS, 2024b; BBC NEWS, 2024). O que se observa, portanto, não é uma inflexão normativa, mas uma normalização seletiva, na qual repressão, negociação indireta e gestão diferenciada da diferença operam simultaneamente.

Essa recalibração e normalização seletiva não devem ser compreendidas como resultado causal direto de fatores isoláveis — eleitorais, regionais ou diplomáticos — nem como expressão de uma racionalidade instrumental orientada a objetivos previamente definidos. Cartograficamente, trata-se antes da recomposição contingente de um conjunto de agenciamentos heterogêneos, cujos acoplamentos variam em intensidade e forma ao longo do tempo, reordenando provisoriamente as margens do dizível e do praticável na política curda sem deslocar seu núcleo securitário histórico. As eleições municipais de

2024, por exemplo, não “explicam” essa recalibração, mas funcionam como superfície de ressonância na qual tensões já existentes — entre governabilidade urbana, oposição institucional e gestão diferenciada da diferença — se tornam mais sensíveis e exigem modulações discursivas e administrativas pontuais. Nesse sentido, o peso eleitoral do sudeste e de grandes centros metropolitanos — onde o voto curdo, ainda que fragmentado, permanece decisivo — não opera como causa eficiente nem como cálculo instrumental transparente, mas como condição de intensificação, que torna certos gestos possíveis ou preferíveis sem convertê-los em estratégia coerente ou programática — como é o caso dos gestos discursivos de acomodação limitada e interlocução indireta com atores curdos.

No plano regional, a reconfiguração profunda do conflito sírio a partir de 2024 — marcada pela queda do regime Assad e pela fragmentação ainda mais acentuada das autoridades territoriais no norte da Síria — não invalida, mas complexifica o argumento. Longe de produzir estabilização, esse novo cenário amplia a indeterminação estratégica, multiplicando atores armados, zonas de influência e regimes locais de autoridade, ao mesmo tempo em que mantém centrais as preocupações turcas com mobilidade transfronteiriça, refugiados e a presença de forças curdas armadas. O que se observa não é uma passagem da lógica de guerra para a lógica de normalização, mas um deslocamento do problema: a gestão da questão curda passa a operar em um campo regional ainda mais instável, no qual diferenciações táticas e discursivas tornam-se necessárias sem jamais desativar a gramática securitária que estrutura a ação estatal. De modo análogo, no registro internacional-diplomático, a busca por preservar margens de manobra frente à União Europeia, aos Estados Unidos e a fóruns multilaterais não deve ser lida como instrumentalização consciente para fins reputacionais, mas como parte de um campo relacional assimétrico, no qual pressões normativas, disputas de legitimidade e hierarquias geopolíticas se entrelaçam. A política curda torna-se, nesse contexto, um ponto sensível de exposição internacional, cuja modulação — ora mais rígida, ora mais ambígua — responde menos a cálculos utilitaristas do que à necessidade de habitar simultaneamente registros contraditórios de soberania, segurança e reconhecimento externo. No plano doméstico da governabilidade, repressão seletiva, negociação indireta e gestão diferenciada da legalidade não configuram etapas rumo à dessecuritização, mas operações de modulação, no sentido deleuziano do termo: variações de intensidade que redistribuem temporariamente o campo do possível político sem alterar sua estrutura de base. Em vez de ruptura ou transição normativa, o que se produz é uma rearrumação

imane das forças, na qual abertura limitada e coerção persistente coexistem como modos complementares de administração da diferença. Assim, a chamada “normalização seletiva” não designa uma nova política curda, mas uma redistribuição de intensidades em um campo historicamente securitizado, continuamente reconfigurado por acoplamentos eleitorais, regionais, diplomáticos e afetivos que jamais se estabilizam em uma estratégia unificada ou em um horizonte teleológico de mudança.

Essa simultaneidade torna-se ainda mais visível quando articulada a eventos políticos internos recentes, como a prisão e o cerceamento judicial de Ekrem İmamoğlu, prefeito de Istambul e principal figura da oposição institucional. As medidas adotadas contra İmamoğlu — incluindo restrições legais à sua elegibilidade e bloqueios comunicacionais — desencadearam protestos urbanos, reações internacionais cautelosas e uma nova rodada de repressão seletiva a estudantes, jornalistas e manifestantes, ao mesmo tempo em que o governo intensificava sua narrativa de combate a “ameaças internas” e de defesa da estabilidade nacional (COUNCIL OF EUROPE, 2025; BBC NEWS, 2025). A coexistência temporal entre gestos de recalibração na política curda e endurecimento contra a oposição urbana secular ilustra de forma paradigmática o argumento cartográfico: abertura limitada e contenção robusta não se sucedem, mas se acoplam. A questão curda reaparece, mais uma vez, como superfície privilegiada de acoplamento entre fluxos diversos. A capacidade de negociação indireta, mediação regional e recomposição discursiva não se opõe ao núcleo duro da soberania estatal; ao contrário, funciona como seu complemento operacional. A recomposição contemporânea do tratamento da questão curda reinscreve dispositivos históricos de controle sob novas modalidades, permitindo ao governo modular conflitos sem abdicar de suas prerrogativas centrais de segurança (YAVUZ, 2020; 2021; SOCHACZEWSKI; DIAS, 2021). Longe de constituir novidade do período pós-2013, essa lógica reafirma a concomitância estrutural de fluxos díspares no interior do regime do AKP.

No plano internacional, um segundo caso emblemático diz respeito à aproximação progressiva da Turquia com o agrupamento dos BRICS. A partir de 2024, Ancara passa a sinalizar de maneira mais explícita interesse em aprofundar vínculos com o grupo, participando de encontros ampliados, reforçando coordenação diplomática e adotando uma retórica de afinidade com agendas como multipolaridade, reforma da governança global e contestação das assimetrias da ordem internacional liberal (REUTERS, 2024c; AL JAZEERA, 2024b). Como enfatizado no debate recente sobre o tema, essa

movimentação não implica ruptura com instituições centrais do eixo ocidental, como a OTAN ou a União Europeia, mas expressaria uma estratégia de diversificação relacional e ampliação de margens de manobra. Diferentemente da leitura realista, que entende a diversificação relacional como resultado de atores racionais reagindo a mudanças estruturais do sistema internacional, a leitura deleuziana desloca o problema do plano da decisão para o plano do funcionamento. A estratégia não emerge como resposta a interesses previamente definidos, mas como efeito de um agenciamento maquínico que produz, simultaneamente, interesses, identidades e margens de manobra. Os BRICS operam, assim, não como instrumento de uma racionalidade estratégica prévia, mas como máquina desejanse que conecta fluxos heterogêneos — de soberania, reconhecimento e autonomia — sem totalizá-los, produzindo uma política que não se orienta por ruptura ou alinhamento, mas por linhas de fuga imanentes à ordem internacional contemporânea. A literatura destaca precisamente que os BRICS operam menos como bloco ideologicamente coeso e mais como plataforma de circulação política, capaz de acomodar demandas por reconhecimento, soberania e autonomia estratégica sem exigir alinhamentos rígidos (SEIWERT, 2024; RODRIGUEZ; FERNÁNDEZ; CANELLAS, 2024; RODRIGUEZ, 2025; REIS, 2013; NOGUEIRA, 2012).

Para a Turquia, essa aproximação permite simultaneamente sinalizar insatisfação com as assimetrias da ordem liberal ocidental, ampliar sua inserção no Sul Global e reforçar sua imagem de ator capaz de transitar entre múltiplas escalas — euro-atlântica, eurasiática, islâmica e global — sem se fixar plenamente em nenhuma delas. Essa movimentação reforça a leitura do neo-otomanismo como cosmopolitismo situado, não liberal e não universalista. Trata-se de um cosmopolitismo profundamente hierarquizado e estratégico, no qual a mobilização do passado otomano oferece uma gramática histórica para a reivindicação de centralidade, mediação e autoridade. A Turquia reaparece, nesse registro, como herdeira de uma experiência imperial capaz de articular circulação, negociação e soberania — não como promessa emancipatória, mas como operação política imanente.

Tomados em conjunto, os casos da recomposição contemporânea da questão curda, da gestão repressiva da oposição urbana e da aproximação com os BRICS reforçam a recusa de leituras que opõem, de forma rígida, cosmopolitismo e autoritarismo, abertura e soberania, mediação externa e controle interno. O que se observa na Turquia de 2024–2026 é a coexistência funcional desses registros, que operam como fluxos simultâneos no

interior de um mesmo campo político. A negociação não elimina a securitização; o cosmopolitismo não implica liberalização normativa; a mediação internacional não suspende a centralização interna do poder. Encerrar o mapeamento nesses termos preserva a coerência ontológica da abordagem deleuziana mobilizada ao longo da dissertação. O neo-otomanismo não aparece como projeto dotado de destino fixo ou trajetória previsível, mas como agenciamento instável, no qual passado, presente e futuro se articulam por recomposições incessantes de desejo, poder e pertencimento. Os eventos recentes não inauguram uma nova fase; eles redistribuem intensidades, tornando visíveis, sob novas condições, fluxos que jamais estiveram ausentes do campo político turco.

## 6. Considerações finais.

Esta dissertação partiu de uma inquietação central: como compreender o neo-otomanismo na Turquia contemporânea para além de leituras que o reduzem a uma doutrina de política externa, a uma ideologia identitária coerente ou a um simples retorno nostálgico ao passado imperial? Ao longo do trabalho, buscou-se demonstrar que tais abordagens, embora analiticamente relevantes, operam com pressupostos ontológicos e metodológicos que tendem a estabilizar excessivamente um fenômeno marcado pela multiplicidade, pela instabilidade e pela produção contínua de afetos, sentidos e formas de poder. O neo-otomanismo, tal como acompanhado nesta pesquisa, não se deixa capturar por categorias fixas nem por narrativas evolutivas lineares, exigindo um enquadramento atento à simultaneidade, à heterogeneidade e ao caráter processual do político.

A principal contribuição do trabalho reside no deslocamento analítico promovido pela mobilização da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Ao pensar o neo-otomanismo como processo, agenciamento e campo de forças em devir, tornou-se possível escapar tanto do essencialismo identitário — que lê o fenômeno como expressão de uma “identidade otomana” pré-dada — quanto do instrumentalismo estratégico — que o reduz a ferramenta consciente de política externa ou de legitimação doméstica. O passado otomano foi tratado não como herança fixa, repertório simbólico disponível ou narrativa a ser “usada”, mas como campo virtual de potências históricas, afetivas e políticas que se atualizam de maneira contingente em discursos, imagens, infraestruturas, práticas estatais e disputas sociais.

Nesse sentido, a noção de desejo como produção mostrou-se particularmente fecunda. Ao compreender o desejo não como falta, mas como força produtiva imanente, foi possível analisar por que o neo-otomanismo mantém eficácia política mesmo em contextos de fracasso diplomático, contestação interna ou crise econômica. Investimentos afetivos — orgulho imperial, nostalgia, ressentimento, expectativa de reconhecimento, promessas de centralidade — atravessam o campo político e organizam pertencimentos, hierarquias e horizontes de futuro. O conceito de Corpo sem Órgãos, por sua vez, permitiu pensar o plano intensivo no qual esses afetos circulam antes de serem capturados por identidades estabilizadas, discursos oficiais ou instituições formais, tornando visível a dimensão pré-representacional da política.

Do ponto de vista metodológico, a adoção da cartografia esquizoanalítica buscou acompanhar o neo-otomanismo sem reduzi-lo a tipologias rígidas ou a periodizações normativas. Em vez de classificar empiricamente seus elementos como “cosmopolitas”, “islâmicos” ou “nacionalistas” em oposição binária, o trabalho buscou seguir fluxos, conexões, fricções e pontos de condensação. A distinção cartográfica entre “pontes” e “minaretes”, “cosmopolita” e “étnico-religioso”, operou como ferramenta provisória, não para separar fases ou campos, mas para tornar visíveis dois grandes vetores de atualização do virtual otomano que coexistem, se cruzam e se reconfiguram continuamente no interior de um mesmo agenciamento político. A análise empírica mostrou que esses fluxos não apenas coexistem, mas frequentemente se reforçam mutuamente. Infraestruturas simbólicas, políticas de patrimônio, produções audiovisuais, grandes obras urbanas e eventos performáticos de alta densidade — como a reconversão da Ayasofya, a encenação de soldados otomanos em cerimônias estatais ou a centralidade de séries históricas — revelaram-se superfícies privilegiadas de condensação dessas linhas. Longe de indicar incoerência ou contradição, a pluralidade de leituras do passado otomano constitui uma das principais fontes de potência do neo-otomanismo enquanto agenciamento: sua capacidade de falar a audiências diversas, de operar em múltiplas escalas e de produzir sentidos distintos a partir de um mesmo repertório histórico.

Ao mesmo tempo, a cartografia evidenciou os riscos inerentes a esses processos. As mesmas dinâmicas que produzem circulação, mediação e abertura relacional podem ser capturadas por reterritorializações rígidas, autoritárias e excludentes. A intensificação de dispositivos securitários, a centralização do poder executivo e a criminalização do dissenso ilustram como fluxos desejanter podem ser canalizados em direções que reforçam hierarquias, polarizações e mecanismos de controle. Contudo, a análise também mostrou que tais capturas jamais são totais ou definitivas: linhas de fuga persistem, seja na contestação social, nas ambiguidades culturais ou nas recomposições estratégicas mais recentes, reafirmando o caráter instável e disputado do campo neo-otomano. Um ponto fundamental deste trabalho foi recusar a associação normativa automática entre cosmopolitismo e abertura liberal. O cosmopolitismo mobilizado no neo-otomanismo não corresponde a um ideal kantiano de universalismo moral ou ampliação progressiva de direitos, mas a uma forma situada e hierarquizada de articulação de fluxos históricos, diplomáticos, infraestruturais e simbólicos. Em uma leitura deleuziana, o cosmopolita não é valor, mas operação; não é promessa ética, mas tecnologia política. Ele pode produzir

mediação e circulação ao mesmo tempo em que reinscreve desigualdades, centralidades e assimetrias de poder. Essa distinção é central para evitar tanto a idealização do cosmopolitismo quanto sua conversão em polo normativo oposto ao chamado “étnico-religioso”.

Do ponto de vista das Relações Internacionais e da teoria política, a dissertação contribui ao demonstrar a fecundidade de ontologias não representacionais para a análise de fenômenos que atravessam simultaneamente o doméstico e o internacional. O neo-otomanismo, compreendido como processo de atualização do virtual, desafia categorias clássicas como identidade nacional, interesse estatal ou ideologia, exigindo ferramentas capazes de lidar com afetos, temporalidades não lineares e multiplicidade de escalas. Ao articular visualidade, performance, infraestrutura e política externa em um mesmo campo analítico, o trabalho aponta para caminhos metodológicos sensíveis à materialidade e à dimensão estética do poder global. Por fim, é importante explicitar algumas limitações e expectativas da pesquisa. A opção por uma abordagem cartográfica implicou abrir mão de pretensões explicativas totalizantes ou preditivas. Não se buscou oferecer uma teoria geral do neo-otomanismo nem antecipar seus desdobramentos futuros, mas acompanhar seus modos de funcionamento, suas variações de intensidade e seus efeitos contingentes. Pesquisas futuras podem aprofundar comparações com outros contextos marcados pela reativação de passados imperiais ou civilizacionais, bem como explorar mais detidamente as dimensões econômicas, infraestruturais ou tecnopolíticas desses processos. Encerrar esta dissertação, portanto, não significa fixar conclusões definitivas, mas assumir o caráter provisório e aberto do próprio objeto analisado. Tal como o neo-otomanismo, a análise aqui proposta permanece em devir — atenta às transformações do campo político, às recomposições dos fluxos desejantes e às novas atualizações do virtual que continuarão a reconfigurar pontes, minaretes e os múltiplos sentidos do passado no presente.

## 7. Referências Bibliográficas.

**ACSELRAD, Henri (org.).** *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2010. 222 p.

**ACSELRAD, Henri (org.).** *Cartografias sociais e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008. 168 p.

**AHMAD, Feroz.** *The making of modern Turkey*. London: Routledge, 1993.

**AKÇAM, Taner.** *A shameful act: the Armenian genocide and the question of Turkish responsibility*. New York: Metropolitan Books, 2006.

**AKÇAM, Taner.** *The young Turks' crime against humanity: the Armenian genocide and ethnic cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

**AKCAPAR, Şebnem Köşer; DEMIRYONTAN, Birgül.** Turkish foreign policy and soft power: an analysis of TİKA. *Insight Turkey*, v. 16, n. 1, p. 75–92, 2014.

**AKGÜL, Mustafa.** Internet governance in Turkey: censorship, control and surveillance. *Internet Policy Review*, v. 4, n. 2, 2015.

**AL JAZEERA.** *Erdogan hailed after Davos walkout*. Doha, 31 jan. 2009. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2009/1/31/erdogan-hailed-after-davos-walkout>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**AL JAZEERA.** *Turkey condemns Israel over Gaza*. Doha, 25 out. 2023. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2023/10/25/turkeys-erdogan-condemns-israel-over-gaza>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**AL JAZEERA.** *Turkey, Syria, Jordan, Lebanon form regional bloc*. Doha, 7 jun. 2010. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2010/6/7/turkey-syria-jordan-lebanon-form-bloc>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**ALBERT, Mathias; JACOBSON, David; LAPID, Yosef (orgs.).** *Identities, borders, orders: rethinking international relations theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

**ALTINAY, Ayşe Gül.** *The myth of the military-nation: militarism, gender and education in Turkey*. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

**ALTUNIŞIK, Meliha Benli.** *The possibilities and limits of Turkey's soft power in the Middle East.* *Insight Turkey*, v. 10, n. 2, p. 41–54, 2008.

**ALTUNIŞIK, Meliha Benli.** *Turkey's Middle East policy: dilemmas of change.* *Turkish Studies*, v. 9, n. 2, p. 253–271, 2008.

**ALTUNIŞIK, Meliha Benli.** Worldviews and Turkish foreign policy in the Middle East. *New Perspectives on Turkey*, n. 40, p. 171–194, 2009.

**AMNESTY INTERNATIONAL.** *Gezi Park protests: brutal denial of the right to peaceful assembly.* London, 2013a. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/documents/eur44/022/2013/en/>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**AMNESTY INTERNATIONAL.** *Turkey: police violence in Gezi Park.* London, 2013b. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2013/10/turkey-police-violence-gezi-park/>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**AMORIM, Celso.** *Brazil and the Middle East.* *The Cairo Review of Global Affairs*, 2: p. 48-63. 2011.

**ANASTASIOU, Harry.** *The broken olive branch: nationalism, ethnic conflict, and the quest for peace in Cyprus.* Syracuse: Syracuse University Press, 2008.

**ANDERSON, Benedict.** *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism.* Revised ed. London: Verso, 2006.

**ARAT, Yeşim; PAMUK, Şevket.** *Turkey between Democracy and Authoritarianism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019. ISBN 978-0521138505.

**ARAS, Bülent.** *Turkey and the Greater Middle East.* *Insight Turkey*, v. 6, n. 1, p. 49–64, 2004.

**ARAS, Bülent; POLAT, Rabia Karakaya.** From conflict to cooperation: desecuritization of Turkey's relations with Syria and Iran. *Security Dialogue*, v. 39, n. 5, p. 495–515, 2008.

**ARAS, Bülent; POLAT, Rabia Karakaya.** Turkey and the Middle East: frontiers of the new geographic imagination. *Australian Journal of International Affairs*, v. 62, n. 4, p. 471–488, 2008.

**ARAT, Yeşim; PAMUK, Şevket.** *Turkey: between democracy and authoritarianism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

**ARMELE, Vinícius; HERZ, Monica; DA VEIGA, Ádamo.** *Delírio e o avesso do internacional: uma ontologia deleuziana sobre a política mundial.* Rio de Janeiro, 2024. 307 f. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

**ASLAN, Senem.** Everyday forms of state power and the Kurds in the early Turkish Republic. [Artigo]. 2009.

**ASSMANN, Aleida.** *Cultural memory and Western civilization: functions, media, archives.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

**ASSMANN, Jan.** *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

**AYDIN-DÜZGİT, Senem; KEYMAN, E. Fuat.** EU–Turkey relations and the stagnation of Turkish democracy. *Global Turkey in Europe*, n. 2, 2012.

**AYTAÇ, S. Erdem; ÖNIŞ, Ziya.** [Artigo – referência a confirmar]. 2014.

**BAILEY, David J.** Deleuze and the critique of political economy. *Political Studies*, v. 58, n. 3, p. 486–503, 2010.

**BAILEY, David J.** The European rescue, recommodification, and/or reterritorialisation of the (becoming-capitalist) state? Marx, Deleuze, Guattari, and the European Union. *Journal of International Relations and Development*, v. 13, p. 325–353, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1057/jird.2010.14>.

**BARCHARD, David.** Turkey and the West. *International Affairs*, v. 61, n. 4, p. 595–613, 1985.

**BARKEY, Karen.** *Empire of difference: the Ottomans in comparative perspective.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

**BATUMAN, Bülent.** New Islamist architecture and a politics of style: the case of Turkey. *European Journal of Cultural Studies*, v. 17, n. 3, p. 259–277, 2014.

**BATUMAN, Bülent.** New Islamist architecture and urbanism: negotiating nation and Islam through built environment in Turkey. *Journal of Urban Affairs*, v. 36, n. 1, 2014.

**BATUMAN, Elif.** *Ottomania*. *The New Yorker*, 17 fev. 2014. Disponível em: <http://www.newyorker.com/magazine/2014/02/17/ottomania>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BBC NEWS.** *Erdogan clashes with Peres at Davos*. London, 29 jan. 2009. Disponível em: <https://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7866499.stm>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BBC NEWS.** *Mavi Marmara raid*. London, 31 maio 2010. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/10204326>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BBC NEWS.** *Turkey and Kurds recalibration*. London, 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-europe-68182032>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BBC NEWS.** *Turkey protests crackdown*. London, 3 jun. 2013. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-europe-22780631>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BBC NEWS.** *Turkey's Pamuk charged*. London, 2005. Disponível em: <https://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4527306.stm>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BIANET.** *Alevis react to Yavuz Sultan Selim bridge*. Istanbul, 2013. Disponível em: <https://bianet.org/english/politics/147293-alevis-react-to-third-bridge-name>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BIANET.** *Hagia Sophia decision sparks debate*. Istanbul, 2020. Disponível em: <https://bianet.org/english/politics/227276-hagia-sophia-decision-sparks-debate>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BIANET.** *No to the third bridge*. Istanbul, 2009. Disponível em: <https://bianet.org/english/environment/115535-no-to-the-third-bridge>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**BIEHL, João; LOCKE, Peter.** *Deleuze and the anthropology of becoming*. *Current Anthropology*, v. 51, n. 3, p. 317–351, 2010.

**BIGO, Didier.** The Möbius ribbon of internal and external security(ies). In: ALBERT, Mathias; JACOBSON, David; LAPID, Yosef (orgs.). *Identities, borders, orders*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

**BIGO, Didier; WALKER, R. B. J.** Political sociology and the problem of the international. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 35, n. 3, p. 725–739, 2007.

**BILGIN, Pınar.** Clash of cultures? Differences between Turkey and the European Union on security. In: KARAOSMANOĞLU, Ali; TAŞHAN, Seyfi (orgs.). *The Europeanization of Turkey's security policy: prospects and pitfalls*. Ankara: Foreign Policy Institute, 2004.

**BILGIN, Pınar.** *Feeling secure in Turkey: the role of identity, memory and emotion*. Security Dialogue, v. 40, n. 2, p. 161–178, 2009.

**BILGIN, Pınar.** Making Turkey's transformation possible: claiming “security-speak”—not desecuritization! *Southeast European and Black Sea Studies*, v. 7, n. 4, p. 555–571, 2007.

**BILGIN, Pınar.** *Only strong states can survive in Turkey's geography: the uses of geopolitical truths in Turkey*. Political Geography, v. 26, n. 7, p. 740–756, 2007.

**BILGIN, Pınar.** *Regional security in the Middle East*. London: Routledge, 2004.

**BILGIN, Pınar.** *Securing Turkey through Western-oriented foreign policy*. New Perspectives on Turkey, n. 40, p. 102–125, 2009.

**BILGIN, Pınar.** *Turkey's security discourses: the challenge of globalization*. European Journal of Political Research, v. 44, n. 1, p. 175–201, 2005.

**BLEIKER, Roland.** *Visual global politics*. London: Routledge, 2018.

**BLOCKMANS, Steven.** *Participation of Turkey in the EU's Common Security and Defence Policy: kingmaker or Trojan horse?* Leuven Centre for Global Governance Studies and Centre for the Law of EU External Relations, Working Paper n. 41, mar. 2010.

**BLOCKMANS, Steven.** *The European Union and crisis management*. The Hague: T.M.C. Asser Press, 2010.

**BOYDAĞLIOĞLU, Cerem.** *Turkish foreign policy and Turkish identity: a constructivist analysis*. London: Routledge, 2008.

**BOYER, M. Christine.** *The city of collective memory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

**BOYM, Svetlana.** *The future of nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.

**BOZDAĞLIOĞLU, Yücel.** *Modernity, identity and Turkey's foreign policy*. Insight Turkey, v. 10, n. 1, p. 55–75, 2008.

**BOZDAĞLIOĞLU, Yücel.** Modernity, identity and Turkey's foreign policy. *Insight Turkey*, v. 5, n. 2, 2003.

**BOZDAĞLIOĞLU, Yücel.** *Turkish foreign policy and identity: a constructivist approach*. London: Routledge, 2003.

**BOZDAĞLIOĞLU, Yücel.** *Turkish foreign policy and Turkish identity*. London: Routledge, 2008.

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

**BOZDOĞAN, Sibel; KASABA, Reşat (orgs.).** *Rethinking modernity and national identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997.

**BRAUDE, Benjamin; LEWIS, Bernard (orgs.).** *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*. New York: Holmes & Meier, 1982.

**BUTLER, Judith.** *Bodies that matter*. New York: Routledge, 1993.

**BUTLER, Judith.** *Gender trouble*. New York: Routledge, 1990.

**BUZAN, Barry; DIEZ, Thomas.** The European Union and Turkey. *Survival*, v. 41, n. 1, p. 41–57, 1999.

**BUZAN, Barry; WÆVER, Ole; DE WILDE, Jaap.** *Security: a new framework for analysis*. Boulder: Lynne Rienner, 1997.

**ÇAĞAPTAY, Soner.** *The new sultan: Erdoğan and the crisis of modern Turkey*. London: I.B. Tauris, 2017.

**CAMPBELL, David.** *Writing security: United States foreign policy and the politics of identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

**CANZUTTI, Lorenzo; TAZZIOLI, Martina.** Digital–nondigital assemblages: data, paper trails, and migrants' scattered subjectivities at the border. *International Political Sociology*, Oxford, v. 17, n. 3, 2023.

**CARTA CAPITAL.** *Declaração de Teerã, dez anos depois* [imagem]. São Paulo, 25 maio 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/declaracao-de-teera-dez-anos-depois/>. Acesso em: 5 fev. 2026.

**ÇAYIR, Kenan.** The emergence of Turkey's Muslim Democrats. In: CİZRE, Ümit (org.). *Secular and Islamic politics in Turkey: the making of the Justice and Development Party*. London: Routledge, 2008.

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

**ÇEVİK, Senem Aydın-Düzgit.** Populism and foreign policy: the case of Turkey. *Turkish Studies*, v. 21, n. 4, 2020.

**CHAKRABARTY, Dipesh.** *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

**ÇINAR, Alev.** *Modernity, Islam, and secularism in Turkey: bodies, places, and time*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

**ÇINAR, Alev.** Politics of urban memory: the re-making of Istanbul's Taksim Square. *European Urban and Regional Studies*, v. 25, n. 3, p. 220–234, 2018.

**ÇINAR, Alev; DURAN, Burhanettin (orgs.).** *Secularism and Islamism in Turkey*. London: Routledge, 2008.

**ÇINAR, Menderes.** The Justice and Development Party and the Kemalist establishment. In: CİZRE, Ümit (org.). *Secular and Islamic politics in Turkey: the making of the Justice and Development Party*. London: Routledge, 2008.

**ÇINAR, Menderes; DURAN, Burhanettin.** The specific evolution of contemporary political Islam in Turkey and its “difference”. In: CİZRE, Ümit (org.). *Secular and Islamic politics in Turkey: the making of the Justice and Development Party*. London: Routledge, 2008.

**CLOUGH, Patricia Ticineto; HALLEY, Jean (orgs.).** *The affective turn: theorizing the social*. Durham: Duke University Press, 2007.

**COLEBROOK, Claire.** *Gilles Deleuze*. London: Routledge, 2002.

**COMISSÃO DE VENEZA.** *Opinion on the amendments to the Constitution of Turkey*. Strasbourg, 2017a. Disponível em: [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2017\)005-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2017)005-e). Acesso em: 7 fev. 2026.

**COMISSÃO DE VENEZA.** *Turkey – constitutional reform.* Strasbourg, 2017b. Disponível em: [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2017\)005-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2017)005-e). Acesso em: 7 fev. 2026.

**CONNERTON, Paul.** *How societies remember.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

**CONSTANTINIDES, Dimitris.** Turkey, the European Union and the Cyprus problem. *The Cyprus Review*, v. 8, n. 1, p. 35–51, 1996.

**CONSTANTINIDES, Stephanos.** Turkey: the emergence of a new foreign policy: the neo-Ottoman imperial model. *Journal of Political and Military Sociology*, v. 24, n. 2, p. 323–334, 1996.

**COUNCIL OF EUROPE.** *Freedom of expression in Turkey.* Strasbourg, 2016. Disponível em: <https://www.coe.int/en/web/media-freedom/turkey>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**COUNCIL OF EUROPE.** *State of emergency in Turkey.* Strasbourg, 2018. Disponível em: <https://www.coe.int/en/web/commissioner/-/turkey-state-of-emergency>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**CROWLEY, Roger.** *1453: the holy war for Constantinople and the clash of Islam and the West.* New York: Hyperion, 2011.

**DAILY SABAH.** *Erdogan recites hadith on conquest.* Istanbul, 29 maio 2013. Disponível em: <https://www.dailysabah.com/politics/2013/05/29/erdogan-recites-hadith-on-conquest>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**DAVUTOĞLU, Ahmet.** *Stratejik derinlik: Türkiye'nin uluslararası konumu.* İstanbul: Küre Yayınları, 2001.

**DAVUTOĞLU, Ahmet.** Turkey's foreign policy vision: an assessment of 2007. *Insight Turkey*, v. 10, n. 1, p. 77–96, 2008.

**DE BELLAIGUE, Christopher.** *The Islamic enlightenment: the struggle between faith and reason, 1798 to modern times.* New York: Liveright, 2017.

**DE BELLAIGUE, Christopher.** Turkey: the return of the sultan. *New York Review of Books*, 9 mar. 2017. Disponível em: <http://www.nybooks.com/daily/2017/03/09/turkey-the-return-of-the-sultan/>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**DELEUZE, Gilles.** *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 1991.

**DELEUZE, Gilles.** *Bergsonisme*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

**DELEUZE, Gilles.** *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2011.

**DELEUZE, Gilles.** *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 2011.

**DELEUZE, Gilles.** *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

**DELEUZE, Gilles.** *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit, 1986.

**DELEUZE, Gilles.** *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

**DELEUZE, Gilles.** *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

**DELEUZE, Gilles.** *Pourparlers (1972–1990)*. Paris: Éditions de Minuit, 1990.

**DELEUZE, Gilles.** *Proust e os signos*. Tradução de Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

**DELEUZE, Gilles.** *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1981.

**DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix.** *L'Anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

**DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix.** *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

**DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix.** *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit, 1991.

**DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire.** *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.

**DELIGNY, Fernand.** *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

**DEMIR, Ruken.** Ottoman nostalgia and popular culture in Turkey. *Middle Eastern Studies*, v. 59, n. 2, 2023.

**DER MATOSSIAN, Bedross (org.).** *The Armenian genocide of 1915: interpretations of an unknown history.* [S.l.]: [s.n.], 2014.

**DİNÇŞAHİN, Şakir.** A symptomatic analysis of the Justice and Development Party's populism in Turkey, 2007–2010. *Government and Opposition*, vol. 47, n. 4, p. 618–640, 2012. DOI: [10.1111/j.1477-7053.2012.01377.x](https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2012.01377.x). Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/government-and-opposition/article/symptomatic-analysis-of-the-justice-and-development-partys-populism-in-turkey-20072010/2C458EB1BB5CE8DC661DB51DEBD3CD06>. Acesso em: 07 fev. 2026.

**DISSARD, Laurent; KURŞUNLUGİL, İlknur.** Infrastructural commemorations: the ground-breaking ceremony of the Third Bosphorus Bridge and the endless “Conquest of Istanbul”. *L’Espace Politique* [online], n. 41 | 2020-2, 23 fev. 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/espacepolitique/8806>. DOI: <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.8806>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**DOĞRAMACI, Burcu.** Visual culture and political power in contemporary Turkey. *Third Text*, v. 33, n. 4–5, 2019.

**DURAN, Burhanettin.** The Justice and Development Party's “new politics”. In: CİZRE, Ümit (org.). *Secular and Islamic politics in Turkey: the making of the Justice and Development Party.* London: Routledge, 2008.

**DUVAR ENGLISH.** *Turkey's top religious authority head delivers Friday sermon at Hagia Sophia with a sword in hand.* Istanbul, 24 jul. 2020. Disponível em: <https://www.duvarenglish.com/politics/2020/07/24/turkeys-top-religious-authority-head-delivers-friday-sermon-at-hagia-sophia-with-a-sword-in-hand>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**EDKINS, Jenny.** *Poststructuralism and international relations: bringing the political back in.* Boulder: Lynne Rienner, 1999.

**EISENSTADT, Shmuel N.** Multiple modernities. *Daedalus*, v. 129, n. 1, p. 1–29, 2000.

**ENSONHABER.** *İzmir'de Buca Belediyesi dev Atatürk maskını bakıma aldı.* Ensonhaber, 2022. Disponível em: <https://www.ensonhaber.com/yasam/izmirde-buca-belediyesi-dev-ataturk-maskini-bakima-aldi>. Acesso em: 3 dez. 2022.

**EPSTEIN, Charlotte.** Who speaks? Discourse, the subject and the study of identity in international relations. *European Journal of International Relations*, v. 17, n. 2, p. 327–350, 2010.

**ERGIN, Murat; KARAKAYA, Yağmur.** Between neo-Ottomanism and Ottomania: navigating state-led and popular cultural representations of the past. *New Perspectives on Turkey*, v. 56, p. 33–59, 2017.

**ESEN, Berk; GÜMÜŞÇÜ, Şebnem.** Rising competitive authoritarianism in Turkey. *Third World Quarterly*, v. 37, n. 9, p. 1581–1606, 2016.

**ESEN, Berk; GÜMÜŞÇÜ, Şebnem.** Turkey: how the coup failed. *Journal of Democracy*, v. 28, n. 1, p. 59–73, 2017. DOI: 10.1353/jod.2017.0006. Disponível em: <https://www.journalofdemocracy.org/articles/turkey-how-the-coup-failed/>. Acesso em: 6 fev. 2026.

**EUROPEAN COMMISSION.** *Turkey 2006 progress report*. Brussels, 2006. Disponível em: [https://neighbourhood-enlargement.ec.europa.eu/system/files/2016-12/sec06\\_1390\\_en.pdf](https://neighbourhood-enlargement.ec.europa.eu/system/files/2016-12/sec06_1390_en.pdf). Acesso em: 7 fev. 2026.

**EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS.** *Judgments concerning Turkey*. Strasbourg, 2010. Disponível em: [https://www.echr.coe.int/documents/fs\\_turkey\\_eng.pdf](https://www.echr.coe.int/documents/fs_turkey_eng.pdf). Acesso em: 7 fev. 2026.

**FERES JÚNIOR, João.** *A história dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008.

**FERES JÚNIOR, João; JASMIN, Marcelo (orgs.).** *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2008.

**FILHO, K. P.; TETI, M. M.** A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, p. 45–59, 2013.

**FINKEL, Caroline.** *Osman's dream: the history of the Ottoman Empire*. London: John Murray, 2005.

**FISCHER ONAR, Nora.** Echoes of a universalism lost: rivalry and nostalgia in Turkey's "neo-Ottoman" foreign policy. *Middle Eastern Studies*, v. 45, n. 2, p. 229–241, 2009.

**FISCHER ONAR, Nora.** Neo-Ottomanism, historical legacies, and Turkish foreign policy. *International Journal of Middle East Studies*, v. 41, n. 2, 2009.

**FORTNA, Benjamin C.** *Imperial classroom: Islam, the state, and education in the late Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

**FORTNA, Benjamin C.** *Learning to read in the late Ottoman Empire and the early Turkish Republic*. London: Palgrave Macmillan, 2011.

**FRANCE 24.** *Turkey's Erdogan visits Hagia Sophia after controversial reconversion to mosque*. Paris, 19 jul. 2020. Disponível em: <https://www.france24.com/en/20200719-turkey-s-erdogan-visits-hagia-sofia-after-controversial-reconversion-to-mosque>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**FROMKIN, David.** *A peace to end all peace: the fall of the Ottoman Empire and the creation of the modern Middle East*. New York: Henry Holt, 2009.

**FULLER, Graham E.** *The new Turkish Republic: Turkey as a pivotal state in the Muslim world*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2008.

**FULLER, Graham E.** Turkey's strategic model: myths and realities. *The Washington Quarterly*, v. 27, n. 3, p. 51–64, 2004. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1162/016366004323090250>.

**GAMMON, Earl.** Deleuze and sovereignty. *Theory & Event*, v. 13, n. 4, 2010.

**GAMMON, Earl.** Oedipal authority and capitalist sovereignty: a Deleuzoguattarian reading of IR theory. *Journal of International Relations and Development*, v. 13, p. 354–377, 2010. DOI: 10.1057/jird.2010.13.

**GÖLE, Nilüfer.** *The forbidden modern: civilization and veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

**GÖLE, Nilüfer.** The public visibility of Islam and European politics of resentment: the minarets–mosques debate. *Philosophy & Social Criticism*, v. 37, n. 4, p. 383–392, 2011. DOI: 10.1177/0191453711398773.

**GREGG, Melissa; SEIGWORTH, Gregory J. (orgs.).** *The affect theory reader*. Durham: Duke University Press, 2010.

**GUATTARI, Félix.** *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 2012.

- GUATTARI, Félix.** *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GUATTARI, Félix.** *Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GUATTARI, Félix.** *Cartografias esquizoanalíticas*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GUATTARI, Félix.** *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Galilée, 1989.
- GUATTARI, Félix.** *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992.
- GUATTARI, Félix.** *O inconsciente maquínico*. Campinas: Papirus, 1988.
- GUESDON, Marie.** Alevi and memory politics in Turkey. *Nationalities Papers*, v. 48, n. 2, 2020.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich.** *After 1945: latency as origin of the present*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- GÜZELDERE, Esra.** Turkey's foreign policy activism revisited. *International Affairs*, v. 94, n. 4, 2018.
- HAGGERTY, Kevin D.; ERICSON, Richard V.** The surveillant assemblage. *The British Journal of Sociology*, v. 51, n. 4, p. 605–622, 2000.
- HALBWACHS, Maurice.** *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- HALE, William.** *Turkish foreign policy since 1774*. 3. ed. London: Routledge, 2011.
- HALE, William.** *Turkish foreign policy, 1774–2000*. London: Frank Cass, 2000.
- HALE, William.** *Turkish politics and the military*. London: Routledge, 1994.
- HANİOĞLU, M. Şükrü.** *A brief history of the late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- HANİOĞLU, M. Şükrü.** *Atatürk: an intellectual biography*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- HASSANPOUR, Amir.** *Nationalism and language in Kurdistan, 1918–1985*. San Francisco: Mellen Research University Press, 1992.

**HEPER, Metin.** The Justice and Development Party government and the military in Turkey. *Turkish Studies*, v. 6, n. 2, p. 215–231, 2005.

**HUMAN RIGHTS WATCH.** *Protesting as a terrorist offense: policing protests in Turkey.* New York, 2014. Disponível em: <https://www.hrw.org/report/2014/11/10/protesting-terrorist-offense/policing-protests-turkey>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**HÜRRIYET DAILY NEWS.** *Alevis protest bridge naming.* Istanbul, 2013. Disponível em: <https://www.hurriyetaidailynews.com/alevis-protest-bridge-naming-49428>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**HÜRRIYET DAILY NEWS.** *Aşık Veysel: Turkish minstrel of the 20th century.* Istanbul, 22 mar. 2019. Disponível em: <https://www.hurriyetaidailynews.com/asik-veysel-turkish-minstrel-of-the-20th-century-142097>. Acesso em: 4 fev. 2026.

**HÜRRIYET DAILY NEWS.** *Erdogan's Ottoman soldiers spark debate.* Istanbul, 2015. Disponível em: <https://www.hurriyetaidailynews.com/erdogans-ottoman-soldiers-spark-debate-77349>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**HUTCHISON, Emma; BLEIKER, Roland.** Theorizing emotions in world politics. *International Theory*, v. 6, n. 3, p. 491–514, 2014.

**HUYSMANS, Jef.** *Security unbound: enacting democratic limits.* London: Routledge, 2014.

**HUYSMANS, Jef.** *The politics of insecurity: fear, migration and asylum in the EU.* London: Routledge, 2006.

**HUYSMANS, Jef; NOGUEIRA, João Pontes.** Fraturando o internacional. In: NOGUEIRA, João Pontes; YAMATO, Roberto (orgs.). *Sociologia política internacional.* Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2016.

**HUYSMANS, Jef; NOGUEIRA, João Pontes.** Ten years of IPS: fractured narratives and the politics of critique. *International Political Sociology*, v. 10, n. 4, p. 299–319, 2016. Disponível em: <https://academic.oup.com/ips/article-abstract/10/4/299/2908837>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**HUYSSSEN, Andreas.** *Present pasts: urban palimpsests and the politics of memory.* Stanford: Stanford University Press, 2003.

**IFVERSEN, Jan.** About key concepts and how to study them. *Contributions to the History of Concepts*, v. 6, n. 1, p. 65–88, 2011.

**İNALCIK, Halil.** *The Ottoman Empire: the classical age, 1300–1600*. London: Phoenix Press, 1994.

**INTERNATIONAL CRISIS GROUP.** *Turkey's Kurdish question*. Brussels, 2018. Disponível em: <https://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/western-europe-mediterranean/turkey/turkeys-kurdish-question>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**İZER, Zeki Faik.** *İnkılap yolunda. İşte Atatürk*, 1933. Disponível em: <https://isteaturk.com/g/icerik/Zeki-Faik-Izer-Inkilap-Yolunda-1933/1571>. Acesso em: 6 out. 2022.

**KADIOĞLU, Ayşe.** Denationalization of citizenship? *Citizenship Studies*, v. 11, n. 3, 2007.

**KADIOĞLU, Ayşe.** The paradox of Turkish nationalism and the construction of official identity. *Middle Eastern Studies*, v. 32, n. 2, p. 177–193, 1996.

**KADIOĞLU, Ayşe.** The twin motives of Turkish nationalism. In: KADIOĞLU, Ayşe; KEYMAN, E. Fuat (orgs.). *Symbiotic antagonisms: competing nationalisms in Turkey*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2011.

**KARAKAYA, Yağmur.** Fetih 1453 and the politics of spectacle. *New Perspectives on Turkey*, n. 47, 2012.

**KAYALI, Hasan.** *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*. Berkeley: University of California Press, 1997.

**KEYDER, Çağlar.** *State and class in Turkey: a study in capitalist development*. London: Verso, 1987.

**KEYDER, Çağlar.** Whither the project of modernity? Turkey in the 1990s. In: BOZDOĞAN, Sibel; KASABA, Reşat (orgs.). *Rethinking modernity and national identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997.

**KEYMAN, E. Fuat; İÇDUYGU, Ahmet.** Globalization, civil society and citizenship in Turkey. *Citizenship Studies*, v. 7, n. 2, 2003.

**KHOURY, Philip S.** *Syria and the French mandate: the politics of Arab nationalism, 1920–1945*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

**KIESER, Hans-Lukas.** *Talaat Pasha: father of modern Turkey, architect of genocide*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

**KINDERVATER, Katherine.** Deleuze and the international. *Review of International Studies*, v. 36, n. 4, 2010.

**KINDERVATER, Katherine.** Interference: between political science and political philosophy. *Journal of International Relations and Development*, v. 13, p. 452–472, 2010. DOI: 10.1057/jird.2010.6.

**KINDERVATER, Katherine.** Political theory after Deleuze. *Contemporary Political Theory*, v. 9, n. 3, p. 345–366, 2010.

**KİRİŞÇİ, Kemal.** The transformation of Turkish foreign policy: the rise of the trading state. *New Perspectives on Turkey*, n. 40, p. 29–57, 2009.

**KİRİŞÇİ, Kemal.** The transformation of Turkish foreign policy: the rise of the trading state. In: AYDIN, Mustafa et al. (orgs.). *The transformation of Turkish foreign policy*. Istanbul: Homer Academic, 2009. p. 29–57. Disponível em: [https://www.esiweb.org/pdf/news\\_id\\_412\\_5%20-%20Article%20Kemal%20Kirisci.pdf](https://www.esiweb.org/pdf/news_id_412_5%20-%20Article%20Kemal%20Kirisci.pdf). Acesso em: 5 fev. 2026.

**KOLOĞLU, Orhan.** Turkish TV series as cultural diplomacy. *Turkish Policy Quarterly*, v. 13, n. 3, 2014.

**KOSEBALABAN, Hasan.** The permanent “other”? Turkey and the question of European identity. *Mediterranean Quarterly*, v. 19, n. 4, p. 63–82, 2008.

**KOSEBALABAN, Hasan.** Torn identities and foreign policy: the case of Turkey and Japan. *Insight Turkey*, v. 10, n. 1, p. 5–29, 2008.

**KOSELLECK, Reinhart.** *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

**LACAN, Jacques.** *Écrits*. Paris: Seuil, 1998.

- LACAN, Jacques.** *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LAÇINER, Sedat.** Özalism (neo-Ottomanism): an alternative in Turkish foreign policy. *Journal of Administrative Science*, v. 1, n. 2, p. 161–202, 2003.
- LAÇINER, Sedat.** Turkey and the Middle East. *Turkish Studies*, v. 4, n. 1, 2003.
- LAÇINER, Sedat.** Turkey and the Middle East: new roles for an old actor. *Middle Eastern Studies*, v. 39, n. 3, p. 99–120, 2003.
- LACLAU, Ernesto.** *On populist reason*. London: Verso, 2005.
- LENCO, Peter.** *Deleuze and world politics: alter-globalizations and nomad science*. New York: Routledge, 2012.
- LENCO, Peter.** Rhizomatic realism. *International Political Sociology*, v. 6, n. 3, p. 281–299, 2012.
- LEVITSKY, Steven; WAY, Lucan A.** *Competitive authoritarianism: hybrid regimes after the Cold War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel.** *How democracies die*. New York: Crown, 2018.
- LEWIS, Geoffrey.** *The Turkish language reform: a catastrophic success*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LOUREIRO, Heitor.** *Genocídio Armênio: histórias e disputas políticas no presente*. Curitiba: Juruá, 2025.
- LUNDBORG, Tom; VAUGHAN-WILLIAMS, Nick.** New materialisms, discourse analysis, and international relations. *Review of International Studies*, v. 41, n. 1, 2015.
- LUNDBORG, Tom; VAUGHAN-WILLIAMS, Nick.** Resilience, critical infrastructure and molecular security. *Security Dialogue*, v. 42, n. 4–5, p. 367–383, 2011.
- MAKDISI, Ussama.** *The culture of sectarianism: community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- MARDIN, Şerif.** Center–periphery relations: a key to Turkish politics? *Daedalus*, v. 102, n. 1, p. 169–190, 1973.
- MARLON, M.** Guerrilha e resistência em Cévennes: a cartografia de Fernand Deligny e a busca por novas semióticas deleuzo-guattarianas. *TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência*, v. 8, n. 1, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26803>. Acesso em: 10 maio 2025.
- MASSUMI, Brian.** *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham: Duke University Press, 2002.

- MAZIAD, Mohammad; SOTIRIADIS, Alexandros.** Turkey's dangerous new exports: pan-Islamist, neo-Ottoman visions and regional instability. *Middle East Institute*, 2020. Disponível em: <https://www.mei.edu/publications/turkeys-dangerous-newexports-pan-islamist-neo-ottoman-visions-and-regional>. Acesso em: 7 fev. 2026.
- MAZIAD, Mohammad; SOTIRIADIS, Alexandros.** Turkey's Middle East policy under the AKP: between neo-Ottomanism and authoritarianism. *Mediterranean Politics*, v. 25, n. 3, p. 405–425, 2020.
- MCGAHEY, Robert.** *The US–Turkish–NATO Middle East connection: how the Truman Doctrine and Turkey's NATO entry contained the Soviets*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- MIDDLE EAST EYE.** *Turkey's Hagia Sophia decision sparks domestic reactions*. London, 2020. Disponível em: <https://www.middleeasteye.net/news/turkey-hagia-sophia-reactions>. Acesso em: 7 fev. 2026.
- MIDDLE EAST EYE.** *Turkey's third bridge naming sparks Alevis' anger*. London, 2016. Disponível em: <https://www.middleeasteye.net/news/turkey-third-bridge-alevi-controversy>. Acesso em: 7 fev. 2026.
- MOLLOY, Seán.** Deleuze, Guattari and the critique of realism. *Review of International Studies*, v. 36, n. 3, p. 587–610, 2010.
- MOLLOY, Seán.** From *The Twenty Years' Crisis* to *Theory of International Politics*: a rhizomatic reading of realism. *Journal of International Relations and Development*, v. 13, p. 378–404, 2010. DOI: 10.1057/jird.2010.15.
- MORRIS, Benny; ZE'EV, Dror.** *The thirty-year genocide: Turkey's destruction of its Christian minorities, 1894–1924*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.
- MUDDE, Cas.** The populist zeitgeist. *Government and Opposition*, v. 39, n. 4, p. 541–563, 2004.
- MURINSON, Alexander.** The strategic depth doctrine of Turkish foreign policy. *Middle Eastern Studies*, v. 42, n. 6, p. 945–964, 2006.
- NAVARO-YASHIN, Yael.** *Faces of the state: secularism and public life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- NOGUEIRA, João Pontes.** International political sociology and the limits of critique. *Review of International Studies*, v. 42, n. 3, 2016.
- NOGUEIRA, João Pontes.** Os BRICS e a política internacional contemporânea. *Contexto Internacional*, v. 34, n. 2, 2012.
- NOGUEIRA, João Pontes; HUYSMANS, Jef.** Critical security studies and the politics of multiplicity. *Security Dialogue*, v. 51, n. 2, p. 155–172, 2020.

- NOGUEIRA, João Pontes; HUYSMANS, Jef.** International political sociology as a mode of critique: fracturing totalities. *International Political Sociology*, v. 14, p. 242–260, 2020.
- NOGUEIRA, João Pontes; YAMATO, Roberto.** *A sociologia política internacional*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2015.
- NORA, Pierre.** Between memory and history: *les lieux de mémoire*. *Representations*, n. 26, p. 7–24, 1989.
- ONGUR, Hakan Övünç.** Identifying Ottomanisms: the discursive evolution of Ottoman pasts in Turkish presents. *Middle Eastern Studies*, v. 15, n. 3, p. 416–432, 2015.
- ONGUR, Hakan.** Neo-Ottomanism and the AKP: transformation of identity and foreign policy. *Perceptions*, v. 20, n. 2, p. 25–46, 2015.
- ONGUR, Hakan.** Ottoman nostalgia and Turkish identity. *Middle Eastern Studies*, v. 51, n. 3, 2015.
- ÖNİŞ, Ziya.** Beyond the 2001 financial crisis: the political economy of the new phase of neo-liberal restructuring in Turkey. *SSRN Electronic Journal*, 17 ago. 2006. Disponível em: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=924623](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=924623). Acesso em: 7 fev. 2026.
- ÖNİŞ, Ziya.** Conservative globalism at the crossroads. *Mediterranean Politics*, v. 16, n. 1, 2011.
- ÖNİŞ, Ziya.** Multiple faces of the “new” Turkish foreign policy: underlying dynamics and a critique. *Insight Turkey*, v. 13, n. 1, p. 47–65, 2011.
- ÖNİŞ, Ziya.** The political economy of Islamic resurgence in Turkey: the rise of the Welfare Party in perspective. *Third World Quarterly*, v. 18, n. 4, p. 743–766, 1997.
- OPONDO, Sam Okoth; SHAPIRO, Michael J.** *The new violent cartography: geo-analysis after the aesthetic turn*. London: Routledge, 2017.
- OSCE/ODIHR.** *Turkey constitutional referendum: final report*. Warsaw, 2017. Disponível em: <https://www.osce.org/odihr/elections/turkey/324816>. Acesso em: 7 fev. 2026.
- OTER, Zeynep.** Neo-Ottoman imaginaries in Turkish television. *Journal of Popular Culture*, v. 54, n. 2, 2021.

**ÖZGÜÇ, Umut.** Rethinking border walls as fluid meshworks. *Security Dialogue*, v. 52, n. 4, p. 287–305, 2021.

**ÖZYÜREK, Esra.** *Nostalgia for the modern: state secularism and everyday politics in Turkey*. Durham: Duke University Press, 2006.

**PAMUK, Orhan.** *Istambul: memória e cidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

**PAMUK, Orhan.** *Kara kitap [O livro negro]*. Istanbul, 1990. Ed. bras.: *O livro negro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

**PAMUK, Orhan.** *Sessiz ev [A casa do silêncio]*. Istanbul, 1983. Ed. bras.: *A casa do silêncio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

**PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da** (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

**PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia** (orgs.). *Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum*. Porto Alegre: Sulina, 2020.

**PATTON, Paul.** *Deleuze and the political*. London: Routledge, 2000.

**PELBART, Peter Pál.** *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

**PETRESCU, Doina.** The indeterminate mapping of the common. *Journal of Architecture*, v. 12, n. 5, p. 543–558, 2007.

**POLAT, Necati.** Regime change in Turkey: identity, security and the EU. *Middle Eastern Studies*, v. 46, n. 2, p. 221–237, 2010.

**POLAT, Rabia Karakaya.** How far away from the politics of fear: Turkey in the EU accession process. In: TUNKROVA, L.; SARADIN, P. (eds.). *The politics of EU accession: Turkish challenges and Central European experiences*. London: Routledge, 2010.

**POPE, Hugh; POPE, Nicole.** *Turkey unveiled: a history of modern Turkey*. London: John Murray, 1997.

**PROTEVI, John.** *Life, war, earth: Deleuze and the sciences*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

**PROTEVI, John.** *Political affect: connecting the social and the somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

**QUATAERT, Donald.** *The Ottoman Empire, 1700–1922*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

**REID, Julian.** Of nomadic unities: Gilles Deleuze on the nature of sovereignty. *Journal of International Relations and Development*, v. 13, p. 405–428, 2010. DOI: 10.1057/jird.2010.10.

**REID, Julian.** *The biopolitics of the war on terror*. Manchester: Manchester University Press, 2010.

**REID, Julian.** The vulnerable subject of liberal war. *South Atlantic Quarterly*, v. 110, n. 3, p. 770–790, 2011.

**REIS, Maria Helena de Castro Santos.** Os BRICS e a reconfiguração da ordem global. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 56, n. 1, 2013.

**REUTERS.** *Erdogan calls Israel a “terror state”*. London, 25 out. 2023. Disponível em: <https://www.reuters.com/world/middle-east/erdogan-calls-israel-terror-state-2023-10-25/>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**REUTERS.** *Turkey eyes closer BRICS ties*. London, 11 jun. 2024. Disponível em: <https://www.reuters.com/world/turkey-eyes-closer-brics-ties-2024-06-11/>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**REUTERS.** *Turkey opens Yavuz Sultan Selim bridge*. London, 2016. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-turkey-bridge-idUSKCN1120H1>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**REUTERS.** *Turkey operations in Iraq*. London, 3 nov. 2013. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-turkey-iraq-kurds-idUSBRE9A20PU20131103>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**REUTERS.** *Turkey–Iran–Brazil nuclear deal*. London, 14 maio 2010. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-iran-nuclear-brazil-turkey-idUSTRE64D3R020100514>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**RICOEUR, Paul.** *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000.

**ROBINS, Philip.** Turkey and the Middle East. *International Affairs*, Oxford, v. 67, n. 4, p. 631–646, 1991.

**ROBINS, Philip.** *Turkey and the Middle East*. London: Royal Institute of International Affairs; Pinter Publishers, 1991.

**ROGAN, Eugene.** *The Arabs: a history*. New York: Basic Books, 2016.

- ROGAN, Eugene.** *The fall of the Ottomans: the Great War in the Middle East.* New York: Basic Books, 2015.
- ROLNIK, Suely.** *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo.* Porto Alegre: Sulina, 2016.
- ROLNIK, Suely.** *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada.* São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- ROMAGNOLI, Roberta.** Cartografia e pesquisa-intervenção. *Psicologia & Sociedade*, v. 21, n. 2, p. 166–173, 2009.
- ROTHBERG, Michael.** *Multidirectional memory: remembering the Holocaust in the age of decolonization.* Stanford: Stanford University Press, 2009.
- SANDRIN, Paula.** *Internal divisions and security cultures: the impact of Turkish membership on the European Union's foreign and security policy.* Tese (Doutorado) — University of Westminster, 2013.
- SANDRIN, Paula.** Symptomatic enjoyment: a postcolonial and psychoanalytic interpretation of Turkey's relations with the European Union. *Journal of International Relations and Development*, v. 24, n. 1, 2020.
- SARAÇOĞLU, Cenk.** The Syrian conflict and the crisis of Islamist nationalism in Turkey. *Turkish Policy Quarterly*, v. 16, n. 4, inverno 2018. Disponível em: [https://www.academia.edu/36232052/The\\_Syrian\\_Conflict\\_and\\_the\\_Crisis\\_of\\_Islamist\\_Nationalism\\_in\\_Turkey](https://www.academia.edu/36232052/The_Syrian_Conflict_and_the_Crisis_of_Islamist_Nationalism_in_Turkey). Acesso em: 6 fev. 2026.
- SCHLÖTZER, Christiane.** Osmanische Träume. *Süddeutsche Zeitung*, 2013. Disponível em: <https://www.sueddeutsche.de/politik/bauprojekte-in-dertuerkei-erdogans-osmanische-traeume-1.1686571>.
- SEIWERT, Thomas.** BRICS as a platform of global contestation. *Global Policy*, v. 15, n. 1, 2024.
- SELÇUK, Orçun.** Strong presidents and weak institutions: populism in Turkey, Venezuela and Ecuador. *Southeast European and Black Sea Studies*, v. 16, n. 4, p. 571–589, 2016. DOI: 10.1080/14683857.2016.1242893. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14683857.2016.1242893>. Acesso em: 7 fev. 2026.
- SEUFERT, Günter.** *Islamism and nationalism in Turkey.* Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), 2012.
- SEUFERT, Günter.** Self-image and foreign policy in Turkey. *SWP Research Paper.* Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, 2012.
- SHANKLAND, David.** *Islam and society in Turkey.* Huntingdon: Eothen Press, 1999.
- SHAW, Stanford J.; SHAW, Ezel Kural.** *History of the Ottoman Empire and modern Turkey.* Vol. I: *Empire of the Gazis: the rise and decline of the Ottoman Empire, 1280–1808.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Vol. II: *Reform, revolution, and republic: the rise of modern Turkey, 1808–1975.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- SMITH, Anthony D.** *Myths and memories of the nation.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

**SOCHACZEWSKI, Monique.** “Otomania” na Turquia contemporânea. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Relações Internacionais (ABRI), 2013. Disponível em: [http://www.encontronacional2013.abri.org.br/resources/anais/20/1370036360\\_ARQUIV\\_O\\_OtomanianaTurquiaContemporanea.pdf](http://www.encontronacional2013.abri.org.br/resources/anais/20/1370036360_ARQUIV_O_OtomanianaTurquiaContemporanea.pdf).

**SOCHACZEWSKI, Monique; DIAS, T. D.** A questão curda: razões históricas e conflitos presentes. In: *Coleção Desafios Globais*, v. 6, p. 169–194, 2021. Disponível em: <https://www.ufmg.br/dri/desafiosglobais/>.

**STANIFORTH, John.** The sick man of Europe is being doctored at last. *Charge política*. Disponível em: <http://papuraunewyddcymru.llgc.org.uk/en/page/view/3279620>. Acesso em: 14 dez. 2022.

**STAVRAKAKIS, Yannis.** *Lacan and the political*. London: Routledge, 1999.

**STEIN, Aaron.** Resetting U.S.-Turkish relations: charting a new way forward. *Journal of Strategic Security*, Tampa, FL, v. 4, n. 1, p. 1–18, 2011. Disponível em: <https://digitalcommons.usf.edu/jss/vol4/iss1/2/>. Acesso em: 6 fev. 2026.

**STIRLING, Paul (org.).** *Culture and economy: changes in Turkish villages*. Huntingdon: Eothen Press, 1993.

**TAŞPINAR, Ömer.** *Turkey’s Middle East policies: between neo-Ottomanism and Kemalism*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2008. (Entrada única consolidando todas as repetições do *Carnegie Paper*.)

**THE EDITORIAL BOARD.** The Hagia Sophia was a cathedral, a mosque and a museum. It’s converting again. *The New York Times*, New York, jul. 2020. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2020/07/22/opinion/hagia-sophiamosque.html>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**THE GUARDIAN.** *Abbas welcomed at Turkish presidential palace by Erdoğan – and 16 warriors*. London, 12 jan. 2015. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2015/jan/12/abbas-erdogan-16-warriors-turkish-presidential-palace>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**THE GUARDIAN.** *Turkey’s Erdogan storms out of Davos debate*. London, 29 jan. 2009. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2009/jan/29/turkey-erdogan-israel-davos>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**THE NEW YORK TIMES.** *Turkey reopens Hagia Sophia for prayers after reconversion to mosque.* New York, 24 jul. 2020. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2020/07/24/world/europe/turkey-hagia-sophia-mosque-prayers.html>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**THORNTON, Edward.** On lines of flight: the theory of political transformation in *A Thousand Plateaus. Deleuze and Guattari Studies*, v. 14, n. 3, p. 433–456, 2020.

**THORNTON, Liam.** Rhizomatic borders. *Geopolitics*, v. 25, n. 2, p. 381–403, 2020.

**TOKDOĞAN, Nagehan.** Neo-Ottomanism and cultural politics. *Nations and Nationalism*, v. 24, n. 4, 2018.

**TRT World.** 3rd Bosphorus bridge inaugurated. *TRT World*, 25 ago. 2016. Disponível em: <https://www.trtworld.com/article/13084930>. Acesso em: 07 fev. 2026.

**TUĞAL, Cihan.** *Passive revolution: absorbing the Islamic challenge to capitalism.* Stanford: Stanford University Press, 2009.

**TUNANDER, Ola.** A new Ottoman empire? *Security Dialogue*, v. 26, n. 4, p. 413–426, 1995.

**TURKISH MEDICAL ASSOCIATION.** *Health impacts of tear gas.* Ankara, 2013. Disponível em: [https://www.ttb.org.tr/userfiles/files/Gezi\\_Health\\_Report.pdf](https://www.ttb.org.tr/userfiles/files/Gezi_Health_Report.pdf). Acesso em: 7 fev. 2026.

**TÜYSÜZOĞLU, Göktürk.** Yumuşak güç kavramı çerçevesinde Avrasya Ekonomik Birliği ve Kuşak–Yol İnisiyatifinin değerlendirilmesi. *Gazi Akademik Bakış*, v. 13, n. 25, p. 163–188, dez. 2019. Disponível em: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gav/article/658978>. Acesso em: 6 fev. 2026.

**UNESCO.** Statement on Hagia Sophia. Paris, 2020. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/news/2165/>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**UNITED NATIONS.** Alliance of Civilizations. New York, 2005. Disponível em: <https://www.unaoc.org/>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**UNITED NATIONS.** Report on the state of emergency in Turkey. New York, 2018. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/report-ohchr-turkey-state-emergency>. Acesso em: 7 fev. 2026.

**UZER, Umut.** The genealogy of Turkish nationalism: from civic and ethnic to conservative nationalism in Turkey. In: KADIOGLU, Ayşe; KEYMAN, Fuat (org.). *Symbiotic antagonisms: competing nationalisms in Turkey*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2011.

**VEZENKOV, Alexander.** Reconciliation of the spirits and fusion of the interests: Ottomanism as identity politics. In: MISHKOVA, Diana (org.). *We, the people: politics of national peculiarity in Southeastern Europe*. Budapest: Central European University Press, 2009. p. 66.

**VLCEK, William.** Deleuze, Guattari and global finance. *Globalizations*, v. 7, n. 3, p. 399–413, 2010.

**VOLARIĆ, Marina.** *Magnificent Century* and Balkan audiences. *Southeast European and Black Sea Studies*, v. 13, n. 2, 2013.

**WASTNIDGE, Edward.** Transnational identity claims, roles and strategic foreign policy narratives in the Middle East. *Global Discourse*, v. 9, n. 4, p. 605–625, 2019. DOI: 10.1332/204378919X15718897799871. Disponível em: <https://oro.open.ac.uk/68405/>. Acesso em: 6 fev. 2026.

**WEBER, Cynthia.** *International relations theory: a critical introduction*. London: Routledge, 2005.

**WHITE, Benjamin Thomas.** *The emergence of minorities in the Middle East: the politics of community in French mandate Syria*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

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

**WILSON, Christopher S.** The persistence of the Turkish nation in the mausoleum of Mustafa Kemal Atatürk. In: YOUNG, Mitchel; ZUELOW, Eric; STURM, Andreas (org.). *Nationalism in a global era: the persistence of nations*. London; New York: Routledge, 2007. p. 82–103.

**WOJCZEWSKI, Thorsten.** Populism and American foreign policy. *Foreign Policy Analysis*, v. 16, n. 3, p. 292–311, 2020.

**YALVAÇ, Faruk.** Strategic depth or hegemonic depth? A critical realist analysis of Turkey's position in the world system. *International Relations*, v. 26, n. 2, p. 165–180, 2012. DOI: 10.1177/0047117811428331. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0047117811428331>. Acesso em: 6 fev. 2026.

**YANIK, Lerna K.** Bringing the empire back in: the gradual discovery of the Ottoman Empire in Turkish foreign policy. *Die Welt des Islams*, v. 56, n. 3–4, p. 466–488, 2016. DOI: 10.1163/15700607-05634p09.

**YANIK, Lerna K.** Constructing Turkish “exceptionalism”: discourses of liminality and hybridity in post–Cold War Turkish foreign policy. *Political Geography*, v. 30, n. 2, p. 80–89, 2011.

**YAPP, Malcolm Edward; SHAW, Stanford Jay.** Ottoman Empire. *Encyclopaedia Britannica*, 27 nov. 2018. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Ottoman-Empire>. Acesso em: 6 fev. 2026.

**YAVUZ, Hakan M.** *Erdoğan: the making of an autocrat*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

**YAVUZ, Hakan M.** *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

**YAVUZ, Hakan M.** *Nostalgia for the empire: the politics of neo-Ottomanism*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

**YAVUZ, Hakan M.** *Secularism and Muslim democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

**YAVUZ, Hakan M.** Turkish identity and foreign policy in flux: the rise of neo-Ottomanism. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, v. 7, n. 12, p. 19–41, 1998.

**ZE'EVİ, Dror; MORRIS, Benny.** *The thirty-year genocide: Turkey's destruction of its Christian minorities, 1894–1924*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.

**ZEHFUSS, Maja.** Constructivism and identity: a dangerous liaison. *European Journal of International Relations*, v. 7, n. 3, p. 315–348, 2001.

**ZERUBAVEL, Eviatar.** Social memories: steps to a sociology of the past. *Qualitative Sociology*, v. 19, n. 3, p. 283–299, 1996.

**ZEVNIK, Andreja.** *Lacan, Deleuze and world politics: rethinking the ontology of the political subject.* London: Routledge, 2016.

**ZÜRCHER, Erik J.** *Turkey: a modern history.* London: I.B. Tauris, 2004.