

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ESTRATÉGICOS INTERNACIONAIS**

NATÁLIA MORARI OCHÔA

**A ATUAÇÃO DAS MULHERES NO MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL
PALESTINO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE AS ORGANIZAÇÕES ISLÂMICAS E
SECULARES**

PORTO ALEGRE

2022

NATÁLIA MORARI OCHÔA

**A ATUAÇÃO DAS MULHERES NO MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL
PALESTINO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE AS ORGANIZAÇÕES ISLÂMICAS E
SECULARES**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre e Estudos Estratégicos Internacionais

Orientador(a): Prof. Dra. Silvia R. Feraboli

PORTO ALEGRE

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Ochôa, Natália Morari

A Atuação das Mulheres no Movimento de Libertação Nacional Palestino: um estudo de caso sobre as organizações islâmicas e seculares / Natália Morari Ochôa. -- 2022.

173 f.

Orientador: Silvia Regina Ferabolli.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Mulheres Palestinas. 2. Feminismo. 3. Pós-Colonialismo. I. Ferabolli, Silvia Regina, orient.
II. Título.

NATÁLIA MORARI OCHÔA

**A ATUAÇÃO DAS MULHERES NO MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL
PALESTINO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE AS ORGANIZAÇÕES ISLÂMICAS E
SECULARES**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre e Estudos Estratégicos Internacionais

Aprovada em: Porto Alegre, 24 de fevereiro de 2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Silvia Regina Feraboli – Orientadora
UFRGS

Prof. Dra. Arlene Elizabeth Clemesha
USP

Prof. Dra. Tatiana Vargas Maia
UniLassale

Prof. Dra. Verônica Korber Gonçalves
UFRGS

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação foi fruto de colaboração e apoio de diversas pessoas que passaram pela minha jornada acadêmica. Sem elas, nada disso seria possível. Este trabalho também é fruto das políticas públicas que possibilitaram uma educação pública, gratuita e de qualidade. Por meio delas, muitos alunos conseguiram acesso ao que antes parecia um sonho distante.

Agradeço, em primeiro lugar, ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais (PPGEEI), por disponibilizar todo o auxílio necessário em um cenário pandêmico como aquele em que nos encontramos. Meu agradecimento se destina, especialmente, à coordenadora do programa e minha orientadora, a Dra. Silvia Feraboli, cujos conselhos e apoio foram primordiais para o desenvolvimento desta dissertação, além de ter feito parte da minha trajetória acadêmica desde antes do meu ingresso na UFRGS. Também quero dedicar meus agradecimentos ao Dr. Marcelo Milan, cujos apontamentos foram de grande valia e por quem tenho profundo respeito. Estas linhas também se dedicam a meus colegas do Núcleo de Pesquisa sobre Relações Internacionais do Mundo Árabe (NUPRIMA), que me acompanham desde meu ingresso no PPGEEI. Camila Hirt Munareto, Gabriela Silva, Issam Menem, Luiz Antônio Araújo, Denise de Rocchi e Pietra Studzinski, nossa graduanda colaboradora. Vocês também fazem parte dessa conquista.

Ao Laboratórios de Estudos de Defesa e Segurança (LEDS/UniRitter), meus sinceros agradecimentos pela parceria de longa data. Vocês também foram testemunhas desse sonho que hoje se concretiza. Como não poderia deixar de ser, também agradeço ao apoio da minha família. Aos meus pais, Isolda e Valdir, e ao meu irmão, Fabrício, muito obrigada pelo suporte que já vem de muitos anos. Às minhas melhores amigas, Daiana Ilha e Gabriele Mentz, que já sabem da minha paixão pela academia, vocês também são parte disso. Por fim, a todos os funcionários da UFRGS, que, nas condições adversas que enfrentamos, buscaram atender da melhor forma possível às demandas de um momento tão atípico. Também agradeço à CAPES/CNPq pelo financiamento de minha pesquisa. Sem ele, eu não poderia adquirir os recursos necessários para alcançar o resultado que aqui se apresenta

RESUMO

Esse trabalho apresenta, analisa e discute, a partir de lentes feministas pós-coloniais, a atuação das mulheres palestinas no movimento de libertação nacional, em diferentes organizações islâmicas e seculares. O foco desse estudo recai sobre as sete principais organizações, a saber: Organização pela Libertação da Palestina (OLP), Movimento de Libertação Nacional da Palestina (*Fatah*), Frente Palestina de Libertação Nacional (FPLP) e Frente Democrática de Libertação Nacional (FDLP), de inclinação secular, e o Movimento de Resistência Islâmica (*Hamas*), o *Jihad* Islâmica Palestina (JIP) e o Movimento Islâmico de Israel (MII), de caráter islâmico. Embora todas elas tenham possuam a sua importância, o foco do estudo recai sobre OLP, *Fatah*, *Hamas*, JIP e MII, uma vez que são as mais referenciadas na bibliografia consultada. Este é um estudo de caso da atuação das mulheres no âmbito de movimentos de resistência e de libertação nacional no Terceiro Mundo. Sua relevância se encontra na falta de estudos a respeito deste tema na área de Relações Internacionais e Estudos Estratégicos no Brasil. A pergunta a ser respondida é: como as mulheres palestinas atuam no âmbito das principais organizações que compõem o movimento de libertação nacional (*Fatah*, *Hamas*, JIP e MII)? A hipótese levantada é de que, embora o movimento de libertação nacional palestino seja único, há diferentes interpretações de como a questão poderia ser resolvida. Logo, as mulheres que se filiam a grupos refletem essas diferenças, influenciando a forma como atuam para chegar ao objetivo final. O objetivo geral deste trabalho é analisar como agem as mulheres no âmbito das quatro principais organizações atuantes no movimento de libertação nacional da Palestina, o *Fatah*, o *Hamas*, a JIP e o MII. O objetivo específico é situar a atuação das mulheres palestinas na questão da atuação feminina nos países periféricos. O método utilizado será um estudo de caso sobre o movimento de libertação nacional palestino, enfatizando a atuação feminina em quatro das principais organizações atuantes em território palestino, que são o *Fatah*, o *Hamas*, a JIP e o MII. Conclui-se este estudo em que a hipótese inicial levantada se transforma em argumento final, segundo a qual, embora o movimento de libertação nacional palestino seja único, existem diferentes interpretações de como a questão nacional palestina poderia ser resolvida. Logo, as mulheres que se filiam a diferentes organizações refletem essas diferenças, influenciando a – e sendo influenciadas pela – forma como *Fatah*, *Hamas*, JIP e MII atuam para alcançar seus objetivos. Além disso, também se encerra essa dissertação reafirmando-se a necessidade de questionar as categorias pré-concebidas e as imagens construídas a respeito das mulheres do Terceiro Mundo – em particular, as mulheres palestinas – apresentando as especificidades de sua atuação dentro de algumas das principais organizações que compõem o movimento de libertação nacional palestino e das contribuições para a ausência para a disciplina de RI e Estudos Estratégicos como um todo.

Palavras-chave: Mulheres Palestinas; Feminismo; Pós-Colonialismo.

ABSTRACT

This paper presents, analyzes, and discusses, from a post-colonial feminist lens, the role of Palestinian women in the national liberation movement, in different Islamic and secular organizations. The focus of this study falls on the seven main organizations, namely: Palestine Liberation Organization (PLO), Palestine National Liberation Movement (*Fatah*), Palestinian National Liberation Front (PNLF) and National Democratic Liberation Front (NDLF), of secular leanings, and the Islamic Resistance Movement (*Hamas*), the Palestinian Islamic Jihad (PIJ) and the Islamic Movement of Israel (IMI), of Islamic character. Although all of them have their importance, the focus of the study is on PLO, *Fatah*, *Hamas*, PIJ and IMI, since they are the most referenced in the consulted bibliography. This is a case study of the role of women in the context of resistance and national liberation movements in the Third World. Its relevance lies in the lack of studies on this topic in International Relations and Strategic Studies in Brazil. The question to be answered is: how do Palestinian women act within the scope of the main organizations that make up the national liberation movement (*Fatah*, *Hamas*, PIJ and IMI)? The hypothesis raised is that, although the Palestinian national liberation movement is unique, there are different interpretations of how the issue could be resolved. Therefore, women who join groups reflect these differences, influencing the way they act to reach the final goal. The general objective of this work is to analyze how women act within the four main organizations active in the Palestinian national liberation movement, *Fatah*, *Hamas*, PIJ and IMI. The specific objective is to situate the role of Palestinian women in the issue of female role in peripheral countries. The method used will be a case study on the Palestinian national liberation movement, emphasizing the female role in four of the main organizations operating in Palestinian territory, which are *Fatah*, *Hamas*, PIJ and IMI. This study concludes in which the initial hypothesis raised becomes a final argument, according to which, although the Palestinian national liberation movement is unique, there are different interpretations of how the Palestinian national question could be resolved. Therefore, women who join different organizations reflect these differences, influencing – and being influenced by – the way in which *Fatah*, *Hamas*, PIJ and IMI act to achieve their goals. In addition, this dissertation also ends by reaffirming the need to question the preconceived categories and the images constructed about Third World women - in particular, Palestinian women - presenting the specifics of their performance within some of the main organizations that make up the Palestinian national liberation movement and contributions to the discipline of IR and Strategic Studies as a whole.

Keywords: Palestinian Women; Feminism; Postcolonialism

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AIDS	Síndrome de Imunodeficiência Adquirida
AGNU	Assembleia Geral das Nações Unidas
<i>Al-Baath</i>	Partido Socialista Árabe
ANP	Autoridade Nacional Palestina
AP	Autoridade Palestina
AWU	União Árabe de Mulheres
CAISO	<i>Coalition Advocating for Inclusion of Sexual Orientation</i>
CEDAW	Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher
CICV	Comitê Internacional da Cruz Vermelha
CLP	Conselho Legislativo Palestino
CSNU	Conselho de Segurança das Nações Unidas
<i>Da'am</i>	Organização para a Ação Democrática
DOP	Departamento de Organizações Populares da OLP
ESCWA	Comissão Econômica e Social para a Ásia Ocidental
ETA	Pátria Basca e Liberdade
EUA	Estados Unidos da América
<i>Fatah</i>	Movimento de Libertação Nacional da Palestina
FD	Frente Democrática
FDLP	Frente Democrático de Libertação da Palestina
FPLP	Frente Palestino de Libertação da Palestina
GUPS	União Geral de Estudantes Palestinos
GUPW	União Geral de Mulheres Palestinas
<i>Hadash</i>	Fronte Democrático pela Paz e Igualdade
<i>Hamas</i>	Movimento de Resistência Islâmica
HIV	Vírus de Imunodeficiência Humana

IM	Irmandade Muçulmana
JIP	Movimento <i>Jihad</i> Islâmica Palestina
LEA	Liga de Estados Árabes
LGBTQI+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros/Transsexuais/Travestis, Queer, Interssexuais e +
MII	Movimento Islâmico de Israel
MIRN	Movimento Islâmico Ramo Norte
MIRS	Movimento Islâmico Ramo Sul
MNA	Movimento Nacionalista Árabe
OLP	Organização para a Libertação da Palestina
ONG	Organização Não-Governamental
ONU Mulheres (UNWOMEN)	Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres
ONU	Organização das Nações Unidas
PCP	Partido Comunista Palestino
PUWWC	União Palestina de Comitês de Mulheres Trabalhadoras
PWU	União de Mulheres Palestinas
RAU	República Árabe Unida
<i>Reshet</i>	<i>Women Peace Net</i>
UE	União Europeia
UNDP	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
UNRWA	Agência das Nações Unidas de Assistências aos Refugiados da Palestina
WAF	Fórum de Ação das Mulheres
WSWC	<i>Women's Social Work Committees</i>
WWC	Comitês de Mulheres Trabalhadoras
WWP	<i>Women, Wage Peace</i>
ZANU-PF Women's League	Liga de Mulheres da União Nacional Africana do Zimbábue – Frente Patriótica

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
1.1	A TEORIA FEMINISTA PÓS-COLONIAL: MOHANTY, AFSHAR E OUTRAS AUTORAS FEMINISTAS PÓS-COLONIAIS	13
1.2	CONCEITOS CENTRAIS	23
1.3	ASPECTOS METODOLOGICOS E O ESTUDO DE CASO COMO MÉTODO ...	29
1.4	JUSTIFICATIVA: POR QUE ESTUDAR A PALESTINA A PARTIR DO BRASIL?	31
1.5	DIVISÃO DE CAPÍTULOS	35
2	A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NOS MOVIMENTOS DE LIBERTAÇÃO NACIONAL E DE RESISTÊNCIA NO TERCEIRO MUNDO	37
2.1	MULHERES DO TERCEIRO MUNDO NA ACADEMIA OCIDENTAL.....	38
2.2	A ATUAÇÃO DAS MULHERES NO TERCEIRO MUNDO NA AMÉRICA LATINA, ÁSIA E ÁFRICA.....	42
2.2.1	Trinidad e Tobago.....	42
2.2.2	Zimbábue	46
2.2.3	Indonésia	49
2.3	A ATUAÇÃO E MILITÂNCIA DE MULHERES NO ORIENTE MÉDIO	52
2.3.1	Irã	55
2.3.2	Marrocos	57
2.3.3	Paquistão	58
2.4	AS MULHERES PALESTINAS EM UM CONTEXTO DE RESISTÊNCIA	60
3	A ATUAÇÃO DAS MULHERES PALESTINAS NA RESISTÊNCIA SECULAR: OLP E FATAH.....	69
3.1	A CONSTITUIÇÃO DA OLP, DO FATAH E DE OUTROS PARTIDOS SECULARES MENORES	69
3.2	A ARTICULAÇÃO E ATUAÇÃO DAS MULHERES NO TERRITÓRIO PALESTINO	77
3.3	A ARTICULAÇÃO E ATUAÇÃO DAS MULHERES NO EXÍLIO.....	84

3.4	O OLHAR FEMINISTA PÓS-COLONIAL SOBRE O FEMINISMO SECULAR PALESTINO	94
4	A RETOMADA DOS VALORES ISLÂMICOS COMO FORMA DE RESISTÊNCIA: A ASCENSÃO DO <i>HAMAS</i>	101
4.1	BREVE HISTÓRICO: ANTECEDENTES, ACONTECIMENTOS HISTÓRICOS RELEVANTES E A ATUAÇÃO DO <i>HAMAS</i>	102
4.2	O PRIMÓRDIOS DA ARTICULAÇÃO DAS MULHERES NO ÂMBITO DO <i>HAMAS</i> : AS DÉCADAS DE 1980 E 1990	108
4.3	AS MULHERES DO <i>HAMAS</i> A PARTIR DA DÉCADA DE 2000: QUESTIONAMENTO DE ESTEREÓTIPOS E O PONTO DE VIRADA NO ATIVISMO FEMININO ISLÂMICO.....	113
4.4	CONSIDERAÇÕES FEMINISTAS PÓS-COLONIAIS: O PAPEL FEMININO E AS MASCULINIDADES ISLÂMICAS	124
5	<i>JIHAD</i> ISLÂMICA PALESTINA (JIP) E O MOVIMENTO ISLÂMICO EM ISRAEL (MII): A CONSOLIDAÇÃO DO FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO PÓS-1967.....	128
5.1	O SURGIMENTO E A CONSTITUIÇÃO DO ISLAMISMO RADICAL NA PALESTINA E EM ISRAEL.....	129
5.1.1	<i>Jihad</i> Islâmica Palestina (JIP)	129
5.1.2	Movimento Islâmico de Israel (MII).....	135
5.2	O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO E O DESAFIO AOS PAPEIS TRADICIONAIS: AS MULHERES PALESTINAS NO JIP	141
5.3	ISLAMISMO PACIFISTA: AS MULHERES DO MII	147
5.4	A ABORDAGEM FEMINISTA PÓS-COLONIAL ACERCA DA JIP E DO MII	155
6	CONCLUSÃO	158
	REFERÊNCIAS.....	162

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta, analisa e discute, a partir de lentes feministas pós-coloniais, a atuação das mulheres palestinas no movimento de libertação nacional, em diferentes organizações islâmicas e seculares. O foco deste estudo recai sobre as sete principais organizações, a saber: Organização pela Libertação da Palestina (OLP), Movimento de Libertação Nacional da Palestina (*Fatah*), Frente Palestina de Libertação Nacional (FPLP) e Frente Democrática de Libertação Nacional (FDLP), de inclinação secular; e o Movimento de Resistência Islâmica (*Hamas*), o Movimento *Jihad* Islâmica Palestina (JIP) e Movimento Islâmico de Israel (MII), de caráter islâmico. Embora todas elas tenham a sua importância, o foco do estudo recaíra sobre OLP, *Fatah*, *Hamas*, JIP e MII, uma vez que são as mais referenciadas na bibliografia consultada. Este é um estudo de caso da atuação das mulheres no âmbito de movimentos de resistência e de libertação nacional no Terceiro Mundo. Sua relevância se encontra na falta de estudos a respeito do tema na área de Relações Internacionais e Estudos Estratégicos no Brasil.

Das formas de organização que podem ser explicadas por meio dos aportes teóricos fornecidos pela abordagem feminista pós-colonial, o caso das mulheres palestinas é um dos que se mostram mais importantes. Atuando em diversas organizações, elas buscam não só combater a desigualdade de gênero presente na sociedade palestina, mas também o seu reconhecimento enquanto cidadãs em um local que sofre com a ocupação israelense há décadas. Inicialmente, a atuação das mulheres no movimento de libertação nacional palestino se concentrava no suporte aos homens, provendo cuidados com os feridos, alimentação e abrigo, mesmo que algumas delas se engajassem diretamente no conflito armado desde os primórdios da resistência. Entretanto, foi a partir da derrota árabe na Guerra dos Seis Dias (1967), fruto do declínio do discurso pan-arabista, que os ideais nacionalistas palestinos ganharam ímpeto. Esse aspecto levou ao surgimento de novos partidos de esquerda alinhados com o marxismo-leninismo (FPLP e FDLP), bem como a ascensão do OLP enquanto grande representante palestino. Esses partidos passaram a contar com uma atuação feminina mais voltada ao atendimento das necessidades mais básicas das mulheres, tanto daquela que permaneceram nos territórios da Faixa de Gaza e da Cisjordânia quanto daquelas que residiam em campos de refugiados, em territórios vizinhos. Por meio de organizações trabalhistas femininas e de medidas como creches, projetos literários, cursos de primeiros-socorros e treinamento para o aprimoramento de habilidades para o mercado de trabalho, as mulheres filiadas a esses partidos atuavam de

forma a auxiliar as outras a enfrentar a nova realidade que se apresentava após os eventos de 1967.

Além disso, elas também precisam lidar com as opressões de gênero dentro de sua própria sociedade. Apesar de mostrarem tanta capacidade quanto os homens, questões relacionadas às tradições de uma sociedade de religião majoritariamente islâmica, medo da violência sexual e imposição de determinados papéis de gênero no âmbito familiar ainda são desafios a serem encarados. Embora organizações de inclinação laica como o *Fatah*, que atualmente está no poder, tenham aberto caminho para conquistas como a cota mínima para as mulheres para disputarem as eleições, além de melhoras no acesso à escolaridade e ao mercado de trabalho, elas ainda precisam lidar com as opressões patriarcais. Ainda, há uma crise de legitimidade do *Fatah*, uma vez que a organização não conseguiu conduzir a uma solução os problemas com Israel, bem como escândalos de corrupção e nepotismo, que levaram à vitória eleitoral de seu principal oponente, o *Hamas*, de inclinação islâmica em 2006, mesmo este não sendo reconhecido pela comunidade internacional.

Contudo, seria equivocado assumir que partidos islâmicos são, intrinsecamente, opressores dos direitos da mulher. Embora seja fato que a desigualdade de gênero esteja presente na sociedade palestina – algo presente em todas as sociedades em maior ou menor medida¹ –, os partidos islâmicos, como o *Hamas*, são exemplos de organizações nas quais mulheres instruídas e pertencentes às classes altas mostraram-se adeptas. Embora defendesse, inicialmente, pautas bastante conservadoras quando foi fundado em 1987, mostrou-se pragmático ao implementar mudanças a esse respeito: com sua plataforma Mudança e Reforma, revelou-se uma organização bastante flexível, melhorando seu discurso a respeito da mulher, incentivando sua participação na esfera pública para a construção da nação. Entretanto, também há a questão de que mulheres atuam em organizações consideradas terroristas, tais como o JIP. As ativistas desse grupo, através do martírio, almejam algo que vai além da intenção de libertação nacional, que é restaurar sua participação ativa na política na sociedade palestina, desafiando as interpretações tradicionais do Alcorão a respeito da atuação feminina, segundo os textos islâmicos. Ainda, deve-se destacar a atuação de mulheres que estão situadas fora dos territórios palestinos, como é o caso daquelas que atuam pelo MII. No caso dessa organização, percebe-se uma cisão que levou a implementação do ramo norte (MIRN) e do ramo sul (MIRS). Embora o movimento como um todo vise a proteção e preservação dos locais sagrados para a religião islâmica, no caso do MIRN, as mulheres atuam de maneira mais prática, como é

¹ Segundo o UNDP, dados de 2020 mostram que levará mais de 250 anos para que seja alcançada a igualdade de gênero, se a desigualdade não for combatida.

apresentado pelo caso das *Murabitat*, cuja função é proteger a fé contra os avanços israelenses. Já no MIRS, há a atuação de mulheres por meio da atividade política no *Knesset* (parlamento israelense), do ativismo estudantil e das associações comunitárias, que visam o resgate dos valores corânicos, ainda que isso entre em contradição com a defesa do grupo de funções femininas tradicionais, de mãe e esposa.

Tendo isso em vista, percebe-se que as mulheres palestinas precisam unir as pautas de gênero à causa de libertação nacional, o que faz com que elas se organizem no âmbito dos mais diversos movimentos presentes em seu território. A causa está presente quando se observa que as mulheres são afetadas de forma diferenciada pelo conflito, uma vez que elas sofrem uma série de consequências, como o estupro como arma de combate, da obrigação de ter que voltar para casa quando ocorre um conflito armado ou da restrição de funcionamento às suas organizações, que se ampliou com a entrada em vigor de certos tratados internacionais, como os Acordos de Oslo, de 1993 e 1995. Por meio de diversas estratégias, entre as quais a utilização de aspectos culturais como forma de resistência, a disputa das eleições ou a participação em atentados baseados no fundamentalismo religioso, é possível perceber como essas mulheres se organizam na busca pelo reconhecimento. Indo além das questões de gênero, ainda que não sejam posta de lado, há diversos obstáculos a serem enfrentados, como os “crimes de honra” aos quais elas estão sujeitas caso seus familiares (principalmente os do sexo masculino) acreditem que elas tenham feito algo que atente contra a moral e que leve vergonha a sua família.

A pergunta a ser respondida nesta pesquisa é: como as mulheres palestinas atuam no âmbito das principais organizações que compõem o movimento de libertação nacional (*Fatah*, *Hamas*, JIP e MII)? A partir dessa pergunta, a hipótese levantada é de que, embora o movimento de libertação nacional palestino seja único, há diferentes interpretações de como a questão poderia ser resolvida. Logo, as mulheres que se filiam a grupos refletem essas diferenças, influenciando a forma como atuam para chegar ao objetivo final. No caso do *Fatah*, percebe-se, conforme se verá ao longo desta dissertação, um maior alinhamento com os interesses ocidentais. Por isso, esse movimento é reconhecido como o representante legítimo dos interesses do povo palestino pela comunidade internacional, além de as mulheres filiadas a ele serem mais influenciadas pelas pautas feministas ocidentais. Já o *Hamas* e o movimento JIP não são reconhecidos da mesma forma, sendo até mesmo tratados como terroristas. Na verdade, esses grupos, assim como as mulheres que neles atuam, entendem que o Alcorão e a implementação da *shariah* (conjunto de leis baseadas nos princípios islâmicos) seria a melhor estratégia de atuação para resistir à ocupação israelense e para o reconhecimento dos interesses

do povo palestino. Logo, enquanto as mulheres filiadas ao *Fatah* se alinham com pautas tidas como mais “moderadas”, as mulheres do *Hamas* e do JIP entendem que o melhor caminho é utilizar-se do Islã para reafirmar sua identidade e fazer frente à ocupação israelense.

Assim, o objetivo geral deste trabalho é analisar como agem as mulheres no âmbito das quatro principais organizações atuantes no movimento de libertação nacional da Palestina, o *Fatah*, o *Hamas*, a JIP e o MII. O objetivo específico é situar a ação das mulheres palestinas na questão da atuação feminina nos países periféricos. O método utilizado será um estudo de caso sobre o movimento de libertação nacional palestino, enfatizando a atuação feminina em quatro das principais organizações vigentes em território palestino, que são o *Fatah*, o *Hamas*, a JIP e o MII. Será apresentada uma revisão crítica da bibliografia de Relações Internacionais a respeito de Feminismo e do Pós-Colonialismo, buscando analisar a atuação de mulheres do Terceiro Mundo nos movimentos nacionalistas, enquadrando as mulheres palestinas nesse grupo. Além disso, serão analisadas as especificidades da realidade na qual essas mulheres estão inseridas e como o conflito Israel-Palestina afeta sua atuação. Serão utilizados dados disponíveis em artigos científicos sobre o tema e de relatórios disponibilizados por organizações internacionais, como ONU Mulheres e UNDP (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento).

Conclui-se este estudo, em que a hipótese inicial levantada transforma-se em argumento final, segundo o qual, embora o movimento de libertação nacional palestino seja único, existem diferentes interpretações de como a questão nacional palestina poderia ser resolvida. Logo, as mulheres que se filiam a diferentes organizações refletem essas diferenças, influenciando a – e sendo influenciadas pela – forma como *Fatah*, *Hamas*, JIP e MII atuam para alcançar seus objetivos. Além disso, também se encerra esta dissertação reafirmando-se a necessidade de questionar as categorias pré-concebidas e as imagens construídas a respeito das mulheres do Terceiro Mundo – em particular, as mulheres palestinas –, apresentando as especificidades de sua atuação em algumas das principais organizações que compõem o movimento de libertação nacional palestino e as contribuições para a ausência, visando à disciplina de RI e Estudos Estratégicos como um todo.

1.1 A TEORIA FEMINISTA PÓS-COLONIAL: MOHANTY, AFSHAR E OUTRAS AUTORAS FEMINISTAS PÓS-COLONIAIS

Um dos principais termos a serem definidos, sendo de grande importância para o desenvolvimento deste trabalho, é o de “mulheres do Terceiro Mundo”. Para isso, retoma-se a obra de Chandra Talpade Mohanty. Recentemente traduzido para o português, seu artigo

seminal *Under Wester Eyes: feminist scholarship and colonial discourses*, publicado pela primeira vez em 1984, é de fundamental importância para a definição desse termo, trazendo à tona questões relacionada aos diversos Feminismos do Terceiro Mundo e discorrendo sobre os discursos a respeito das teorias *mainstream*, isto é, desenvolvidas no âmbito dos grandes centros acadêmicos do Primeiro Mundo. Logo no início de seu ensaio, Mohanty (2020)² trata a respeito do projeto de desconstrução e desmantelamento que se faz a respeito dos Feminismo do Terceiro Mundo, buscando analisar a produção da “mulher do Terceiro Mundo” como um sujeito monolítico, prática reproduzida por muitos textos acadêmicos do Primeiro Mundo, em particular, quando esse ensaio estava sendo produzido originalmente. A autora aborda a colonização discursiva, tratando da apropriação e codificação por parte da academia e dos produtores de conhecimento a respeito das mulheres do Terceiro Mundo, por meio do emprego de categorias analíticas utilizadas em determinados textos. Segundo a autora, tais textos tratam os interesses feministas do mesmo modo como são articulados no Primeiro Mundo (EUA e Europa), retratando a mulher do Terceiro Mundo por meio de um determinado discurso.

A autora ressalta também que ao falar em “Feminismo ocidental” ela não está, de forma alguma, tratando as teorias e práticas produzidas no Ocidente como um monólito. Ela apenas está ressaltando certas similaridades presentes em diversas estratégias textuais empregadas pelas autoras que se utilizam da codificação “outro” como não ocidentais, colocando a si mesmas, ainda que de maneira implícita, como ocidentais, dinâmica muito semelhante com a que ocorre quando mulheres de origem africana ou asiática tratam de mulheres das mesmas etnias, mas situadas no campo. O que Mohanty (2020) afirma é que, ao proceder a uma análise, muitas autoras tomam suas próprias culturas de classe média como regra ou norma, enquanto as mulheres que servem de “objeto” de pesquisa tem suas histórias e cultura codificadas, sendo retratadas como “o outro”. A autora também afirma que o passado colonial favorece essa dinâmica de produção de conhecimento, fazendo com as próprias mulheres do Terceiro Mundo reproduzam tais dinâmicas através das relações de classe, políticas ou econômicas herdadas dos tempos coloniais. Segundo a autora:

[...], a colonização tem sido usada para caracterizar tudo, das hierarquias políticas e econômicas mais evidentes à produção de um discurso cultural específico sobre o que é chamado de Terceiro Mundo. Por mais sofisticado ou problemático que seja seu uso como construto explicativo, a colonização quase sempre implica uma relação de dominação estrutural e uma supressão – frequentemente violenta – da heterogeneidade do(s) sujeito(s) em questão (MOHANTY, 2020, p. 9 – 10).

² Optou-se pela utilização da obra traduzida para o português.

É importante ressaltar que a utilização dos termos “Primeiro Mundo” e “Terceiro Mundo” também é problematizada pela autora, que os emprega de maneira crítica. Devido ao fato de serem os termos disponíveis quando o texto foi originalmente escrito, Mohanty (2020) afirma que eles sugerem semelhanças muito simplistas dos aspectos econômicos, culturais e ideológicos dessas regiões. Mohanty (2020, p. 19) aborda a questão de mulheres como categoria de análise no âmbito acadêmico. Nesse ponto, a autora discorre a respeito de uma das suposições fundamentais referentes à construção do discurso sobre a mulher, que é o fato de todas as mulheres, independentemente de suas classes sociais e culturas, seriam constituídas, de algum modo, como um grupo homogêneo que seria identificado de forma anterior ao processo de análise. Segundo ela:

A homogeneidade de mulheres como grupo é produzida não com base em essências biológicas, mas em universais, sociológicos e antropológicos secundários. Assim, por exemplo, em qualquer trabalho de análise feminista, mulheres são caracterizadas como um grupo distinto com base em uma opressão compartilhada” (MOHANTY, 2020, p. 20).

Segundo a autora, seria a noção sociológica de “mesmice” da opressão o ponto de elisão entre as “mulheres” como grupo discursivamente construído e como sujeitos materiais das próprias histórias. Ainda, a autora afirma que essa ideia de homogeneidade consensual pode levar a noção de que as mulheres são um grupo. Isso seria um equívoco se levada em conta a realidade material construída historicamente de determinados grupos de mulheres. A autora afirma que tais construções discursivas feministas econômicas, legais e sociológicas acabam conduzindo à constituição de um grupo rotulado como “impotente”, “explorado”, sexualmente assediado” (MOHANTY, 2020, p. 20), entre outros estereótipos. A autora ressalta que essas construções são muito semelhantes a determinados discursos sexistas que afirmam que as mulheres são fracas, emocionais e ansiosas para questões relacionadas à matemática. Nesse ponto, a autora passa a analisar seis maneiras específicas pelas quais as mulheres são utilizadas como categoria de análise pelo discurso feminista ocidental acerca das mulheres do Terceiro Mundo. Elas serão brevemente descritas a seguir.

A primeira categoria descrita por Mohanty (2020) é a de mulheres como vítimas da violência masculina, como a mutilação genital feminina em países da África e do Oriente Médio, além do controle sobre o prazer, a sexualidade e a reprodução da mulher. A autora ressalta que, embora de fato ocorra esse potencial de violência masculina, que afeta a posição social das mulheres, não se pode definir as mulheres do Terceiro Mundo unicamente como o arquétipo congelado de “objetos que se defendem”, da mesma forma que não se pode colocar

todos os homens dessas sociedades como “sujeitos que cometem violência”, não se devendo dividir essas sociedades entre impotentes e poderosos. A autora afirma que é necessária a teorização e interpretação da violência masculina no âmbito dessas sociedades, levando-se em conta práticas e análises históricas e políticas concretas, de maneira a compreender o que está acontecendo e formular maneiras efetivas de mudança.

A segunda categoria analisada por Mohanty (2020) autora é a de mulheres como dependentes universais, e exemplo que a autora utiliza é a categoria “mulheres da África”. Nesse ponto, a autora discorre a respeito da definição das mulheres do Terceiro Mundo como um grupo identificável unicamente com base em dependências compartilhadas, correndo o risco de serem sempre vistas como apolíticas e sem status de sujeito, gerando generalizações baseadas em opressões supostamente compartilhadas. Com isso, ocorre novamente a divisão entre homens e mulheres como a única responsável pela opressão feminina, sem se levar em conta as questões históricas específicas que estruturam tais divisões ou, até mesmo, deixar-se de considerar que existem outras formas de organização feminina e definições para a categoria “mulher”. A terceira categoria de mulheres sobre a qual Mohanty (2020) discorre são as mulheres casadas que são vítimas do processo colonial. Nesse ponto, a autora aborda questões relacionadas ao tratamento dispensado às mulheres no caso da tribo Bemba, antes e depois de passar pelo processo da colonização europeia. Segundo a autora, ao não considerar o valor envolvido nessas trocas, acaba-se atribuindo de forma unilateral a essas mulheres a categorias de vítimas desse processo. Enquanto antes da colonização as mulheres e os homens dessa tribo teriam que passar por uma série de rituais antes que estes pudessem adquirir direitos legais sobre aquelas, após, o homem poderia levar a mulher em troca de dinheiro, fazendo com que estas perdessem a proteção de sua tribo. Nesse ponto, Mohanty (2020) ressalta que mulheres que houvessem passado pelos rituais de iniciação seriam privilegiadas por essas leis, não ocorrendo o mesmo com aquelas que não tivessem passado por ele, apontando a heterogeneidade que compunha essa sociedade e os efeitos e implicações políticas para as jovens iniciadas e não iniciadas.

Seguindo, a autora aborda a quarta maneira pela qual as mulheres enquanto categorias de análise são descritas, que seria a sua relação com os sistemas familiares. Nesse ângulo, há uma breve descrição sobre as sociedades árabes e muçulmanas, e Mohanty (2020) trata a respeito de uma armadilha comum na qual muitas acadêmicas caem ao analisar os países árabes e muçulmanos como mantenedores de uma estrutura familiar semelhante entre si. A autora afirma que, havendo mais de vinte países diferentes compostos por essas formações, é necessário abordar as estruturas específicas históricas, materiais e ideológicas de poder que

constituem os imaginários. Tratar apenas sobre a estrutura patriarcal da família ou as estruturas tribais que compõem muitas dessas sociedades, de acordo com a autora, seria assumir que as mulheres dessas localidades seriam sujeitos sexuais-políticos antes de sua entrada na família.

Segundo a autora:

Assim, enquanto, de um lado, as mulheres obtêm valor ou status dentro da família, a suposição de um sistema de parentesco patriarcal único (comum a todas as sociedades árabes e muçulmanas) é o que aparentemente estrutura as mulheres como um grupo oprimido nessas sociedades! (MOHANTY, 2020, p. 31).

De acordo com a autora, essa visão defenderia que tal sistema influenciaria uma categoria específica dessas sociedades, que são as mulheres, independente da classe ou da cultura, constituindo as mulheres árabes e muçulmanas como um grupo oprimido de maneira homogênea, não se discutindo a respeito de práticas específicas no âmbito dessas famílias, ao considerá-las patriarcais desde o surgimento do Islã; e fazendo com que elas sejam tidas como situadas “fora da história” (MOHANTY, 2020, p. 32).

O quinto ponto discutido pela autora são as mulheres e as ideologias religiosas. Ao tratar de mulheres pirzadas de sociedades muçulmanas e hindus que praticam a *pardah* – prática que consiste em cobrir as mulheres de forma a evitar os olhares masculinos – Mohanty (2020) destaca o fato de muitos autores tratarem os Islã como uma explicação para tal prática, sendo a internalização por parte das mulheres dessa etnia uma maneira de contribuir para manter a estabilidade desse modelo de sistema. Contudo, a autora considera que a principal explicação para tal comportamento seria o controle por parte dos homens pirzados sobre os recursos econômicos e a segurança pessoal das mulheres. Com isso, a autora destaca que, ao tomar uma versão do Islã como se fosse toda religião, ocorre a atribuição de uma unicidade e coerência, fazendo com que seja atribuído a ele as desigualdades de gênero e do subdesenvolvimento dessas sociedades. Por fim, chegamos ao sexto ponto, que trata da relação das mulheres com o processo de desenvolvimento. Quanto a esse aspecto, Mohanty (2020) discorre a respeito da ideia liberal de que o desenvolvimento ou progresso econômico seria um grande igualador para todos os estratos da sociedade – em particular, daquelas do Terceiro Mundo. Questões como educação, treinamento, trabalho, salários, acesso a serviços de saúde, participação política e direitos legais seriam necessidades comuns a todas as sociedades do Terceiro Mundo, sendo a sua ausência a causa da exclusão das mulheres.

Logo, a implementação de políticas sensíveis a essas necessidades seria a solução. Conforme a autora destaca, mais uma vez, as mulheres são tratadas como uma categoria homogênea, considerando-se seus objetivos e necessidades como semelhantes, sem levar-se em

conta as especificidades e interações de classe, cultura, religião e instituições e estruturas de caráter ideológico que compõe essas sociedades. Além disso, Mohanty (2020) destaca a questão da unidade histórica e universal que comporia as mulheres enquanto categoria de análise, mostrando o tratamento por parte de teóricas feministas do Primeiro Mundo para com as mulheres do Terceiro Mundo, que acabando por abordar de forma generalizada a sua subordinação por meios de binários de gênero, sem considerar as especificidades políticas e socioeconômicas de determinados contextos. Mohanty (2020) cita o trabalho de Maria Mies sobre as rendeiras de Narsapur, na Índia, na produção de toalhas de renda destinadas a serem comercializadas no mercado internacional. Evidencia, de forma detalhada, as divisões de trabalho baseadas no gênero, a estrutura da indústria, que extrai os lucros por meio de sua exploração, além da disseminação da ideia de que mulheres devem ser donas de casa, que não trabalham e de que o trabalho desempenhado por elas é apenas uma atividade voltada ao lazer. Tal posicionamento contribui para a desorganização dessas mulheres enquanto classe trabalhadora, bem como para a sua situação de extrema pobreza e para a perpetuação desse sistema de produção. Conforme se percebe nesse caso, as mulheres dessa região não são apenas sujeitos passivos dessas dinâmicas; elas procuram, em diversos momentos, resistir à ordem vigente, subvertê-la e desafiá-la. No trecho da pesquisa de Mies transcrito por Mohanty (2020), ressalta-se que embora as mulheres de Narsapur concordassem com o sistema vigente, que as mantinha na esfera doméstica, e vissem com maus olhos as mulheres de classes mais baixas, elas reconheciam que o fato de elas serem trabalhadoras fazia com que ganhassem mais, trazendo à tona o seu desejo de também poderem acessar o mercado de trabalho. Isso demonstra as contradições internas dessa sociedade, algo fundamental, segundo Mohanty (2020), para entender as estruturas que mantêm tais tradições.

Muitos dos aspectos citados acima ainda permeiam pesquisas acadêmicas no Ocidente, provocando a perpetuação de ideias superficiais a respeito das mulheres do Terceiro Mundo. O colonialismo fez com que tais dinâmicas disseminassem, alimentando estereótipos sobre as mulheres que se situam fora do Primeiro Mundo, isto é, dos EUA e da Europa. No caso das mulheres do Oriente, em particular árabes e muçulmanas, tais dinâmicas acabam por revelar aspectos específicos, motivando que as tipificações de sua imagem pelo Ocidente sejam bastante nocivas e acarretem consequências ainda mais cruéis. Mais do que se situarem em algum dos 22 países que compõem a Liga de Estado Árabes (LEA) ou algum dos países do Oriente Médio³, as mulheres árabes, em particular segundo Hankir (2019), são

³ Consideremos aqui “Oriente Médio” como a região composta pelos 22 países que compõem a Liga de Estados Árabes, mais Irã, Turquia, Afeganistão e Paquistão.

incompreendidas em múltiplos níveis e por diversos grupos, podendo ser julgadas como vitimizadas, dignas de pena, submissas, oprimidas, entre outros estereótipos, além de serem vistas como todas sendo muçulmanas. Já aquelas que fogem a essa norma, isto é, são ativas e levantam suas vozes contra as opressões, são vistas como anomalias, não sendo levadas a sério ou como ameaças, podendo ser silenciadas ou não ouvidas. A autora também cita o exemplo de uma *sahafiyat* (jornalista) síria de Raqqa, que reportava os crimes do ISIS por meio de relatórios que divulgava em sua página no Facebook, além de fazer forte oposição ao governo de Bashar al-Assad. Depois de algum tempo realizando esse trabalho e recusando-se a sair de sua cidade para algum campo de refugiados, a moça, de nome Ruqia acabou sequestrada e morta pelos soldados do ISIS, nunca tendo seu corpo devolvido a sua família. Segundo a autora, esse é um exemplo de que as mulheres árabes podem, de fato, buscar maneiras de resistir e se opor aos governos vigentes, além de romper uma série de estereótipos construídos a respeito da mulher árabe e/ou do Oriente Médio, uma vez que as *sahafiyat* advinham de diversas gerações, regiões e tinham as mais diversas crenças. Muitas delas tinham carreiras que datavam dos anos 1980 e 1990, até mulheres mais jovens, que iniciaram suas atividades profissionais nos anos 2000 e 2010, passando pelos mais diversos percalços, como assédio, ameaças e prisões no exercício de sua profissão (HANKIR, 2019).

Sobre as mulheres do Oriente Médio, Afshar (1993) afirma que, assim como as mulheres de diversos lugares do mundo, elas têm buscado estratégias que são profundamente efetivas para se adaptar ao âmbito do casamento e desempenhar nele um papel mais efetivo, mesmo que seja, em algumas vezes, poligâmico. Assim também têm agido em outros contextos, como lutas de libertação nacional, independência econômica ou política. Nesses casos, a autora também afirma que o Islã pode ser, por um lado, uma forma de ajudar a alcançar esses objetivos. Por outro lado, também pode se tornar um obstáculo entre as mulheres e o exercício pleno de seus direitos. Devido às concepções disseminada, principalmente pela literatura que a autora classifica como “[...] imaginativa e enganadora” (AFSHAR, 1993, p. 3) a respeito do Islã – concentrando as análises sobre o véu, os haréns e a poligamia –, muitas bibliografias, tanto acadêmicas quanto populares, a respeito das mulheres do Oriente Médio também sofrem influência dessas visões. Também para a autora, é necessário buscar entender quem se beneficia de tais estudos, que realidades esses trabalhos retratam e por que elas estão sendo retratadas. Acadêmicas feministas do Primeiro Mundo que se intitulam como as mais aptas a tratar sobre as mulheres do Terceiro Mundo acabam, muitas vezes, reproduzindo uma série de estereótipos e preconceitos, além de impor, em seus escritos, os valores culturais advindos de onde estão

situadas. Outras, por outro lado, acabam caindo em uma outra armadilha de análise diversa, a do relativismo cultural, não considerando trabalhos sobre regiões específicas:

[...] algumas mulheres pesquisadoras ocidentais quase se desesperaram e passaram a endossar até as piores manifestações de opressão ideológica com sendo culturalmente específica e explicável em termos da vida diária das mulheres em questão. Ao mesmo tempo, outras passaram a dispensar trabalhos regionalmente específicos como sofrendo de “relativismo cultural” e sendo, portanto, assistemáticos, enviesados e marginais (AFSHAR, 1993, p. 3).

Por sua vez, as mulheres do Terceiro Mundo têm reagido apresentando outras perspectivas. Segundo Afshar (1993), com o advento dos fundamentalismos cristão e muçulmano, muitas mulheres passaram a tratar dos problemas comuns que enfrentavam, causados pelo que a autora denomina como “[...] natureza multicausal da opressão da mulher” (AFSHAR, 1993, p. 4), isto é, o estudo das diversas causas da opressão feminina. Essa perspectiva, segundo a autora, evita que a categoria “mulher” seja usada de maneira unitária, auxiliando também a situar qual seria o terreno correto das lutas por libertação enfrentadas por elas. Para a autora, é preciso estar ciente de que há certas especificidades no caso das mulheres do Terceiro Mundo; por isso, afirmar que opressões originadas a partir de construções patriarcais das sociedades é algo que uniria todas as mulheres do mundo, sem levar em consideração a classe ou a raça, seria algo problemático. Contudo, a autora também afirma que há alguns aspectos que unem todas as mulheres, uma vez que todas elas têm mais tarefas domésticas, menor acesso a recursos e maior fardo de trabalho do que os homens, sendo ainda definidas pela dependência de algum par masculino, pelo *status* social determinado por ser filha ou esposa de alguém, ou tendo seus bens apropriados por um homem. Afshar (1993) também afirma que há movimentos, em especial no Ocidente, que fazem frente a esse sistema, buscado rompê-lo a partir da defesa e do exercício da autonomia, além de servirem de exemplo para que, em outros lugares, faça-se o mesmo. No entanto, os papéis tradicionais ainda estão presentes, mesmo para essas mulheres:

No entanto, mesmo mulheres poderosas têm geralmente parecido aceitar a definição ideológica de si mesmas como mães, esposas e filhas. Mesmo a mulher mais poderosa é, na verdade, constrangida pelos quadros ideológicos os quais delinham as fronteiras patriarcais nas suas vidas. Dentro dessas restrições, mulheres possuem diferentes opções e embarcam em diferentes estratégias. Mas aquelas que saem e tentam romper os vínculos são propensas a desencadear uma reação severa e ser apontadas como bode expiatório (AFSHAR, 1993, p. 4).

A autora afirma ser verdade que há mulheres que compactuam com a perpetuação do sistema que as oprime, mas isso ocorre porque elas são fruto de um sistema que privilegia o homem. Isso se agrava em tempo de crise política e econômica, dificultando ainda mais a flexibilização dos termos de gênero. É nesse ponto que ocorre uma retomada de um passado supostamente glorioso, possibilitando um campo propício para que os fundamentalismos religiosos se façam presentes, como nas décadas de 1970 e 1980, mais precisamente entre os anos de 1975 e 1985, denominada a década das mulheres. Além disso, a autora aborda a pretensão feminista ocidental de pensar que a única forma de liberação das mulheres do mundo árabe seria por meio das mesmas ferramentas utilizadas pelo Ocidente. É apresentado o questionamento sobre serem as ocidentais as únicas mulheres democráticas do mundo, e se isso não configuraria eurocentrismo por parte das feministas ocidentais, ao não se considerar a possibilidade de outros modelos. Afshar (1993) expõe o racismo, muitas vezes aberto, de certas autoras localizadas no Primeiro Mundo, a respeito de mulheres muçulmanas, afirmando que elas não estão preparadas para o progresso porque sua religião as oprime, seja por meio do uso do véu ou da mutilação genital, temas utilizados como formas de opressão que ocorrem em todos os países daquela região. No entanto, mulheres muçulmanas passaram a ser ouvidas, o que mostrou que a religião não seria, por si só, uma barreira contra o desenvolvimento. A isso segue a sustentação da autora, de que é necessário parar de aceitar passivamente o imaginário de que a mulher muçulmana é proibida de participar desse processo.

Após alguns anos, Afshar (2005) propõe novas análises a respeito das contribuições das mulheres sobre o desenvolvimento. Ainda segundo a autora, desde a década de 1960 o papel das mulheres nos processos de desenvolvimento vem aumentando. Contudo, ela destaca que as mulheres do Terceiro Mundo acabam tendo suas análises marginalizadas, tanto pelos homens, que dominam o pensamento político vigente, quanto pelas feministas do Primeiro Mundo, que desconsideram as escolhas de ativismo político das mulheres do Terceiro Mundo, já que muitas destas têm visões diferentes das consideradas por aquelas acadêmicas a respeito de religião e maternidade, por exemplo. Como se por notar até aqui, há a prevalência de um discurso ocidental que busca invalidar toda a produção de conhecimento e de ativismo advindas de locais situados no Oriente. Tal prática, denominada por Spivak (2010) como violência epistêmica, consiste no predomínio de uma determinada forma de produção sobre conhecimento a respeito das outras, tratando aquelas que divergem da prática dominante como menos qualificadas ou inválidas. Essa pode ser uma das razões pelas quais mulheres do Oriente ou do Terceiro Mundo, muitas vezes, recusam-se a se reconhecerem como feministas. Em particular, mulheres que seguem o Islã acabam agindo dessa forma.

Com a emergência do islamismo desde a década de 1970, devido a uma série de crises políticas e econômicas no Oriente Médio e na África do Norte, e de tensões que passaram a ocorrer a partir da década de 1980, houve um terreno fértil para que ideias de inclinação islâmica ganhassem força na região. Para Moghadam (2018) a emergência de uma identidade islâmica politizada é uma das características mais proeminentes desse modelo de fundamentalismo, uma vez que a ideia de “[...] retorno às raízes” (MOGHADAM, 2018, p. 12) busca empoderar pessoas em torno dessa identidade comum. Para o movimento de mulheres, isso gera uma série de consequências, como movimentos que incentivavam (e incentivam) sua permanência em casa, desempenhando funções mais tradicionais como forma de combater o movimento de ocidentalização que vinha ocorrendo nessas sociedades, isto é, mulheres frequentando os espaços públicos a partir do estudo e do trabalho formal. A autora apresenta o exemplo do Irã, que, após a Revolução Islâmica de 1979, buscava combater a *ghsrbzadeghi*, que pode ser traduzida de diversas formas como “ocidentoxicação” ou “ocidenternização” da sociedade, e consiste em combater a ideia de modernização nos moldes ocidentais. Nesse caso, as mulheres seriam o grupo mais vulnerável a ceder à essa prática. Contudo, movimentos desse tipo não ficaram restrito ao Irã: na Argélia ocorreu uma dinâmica semelhante. Em ambos os casos, o incentivo ao uso do *hez* (véu islâmico) e aos valores de modéstia eram considerados desejáveis para as mulheres, e, além disso, havia o combate de ideias consideradas ocidentalizantes, que poderiam levar ao deculturamento desses povos. Por isso, doutrinas como o marxismo, liberalismo, socialismo e feminismo, além de ideias sobre igualdade sexual, passaram a ser mal vistas entre essas populações (MOGHADAM, 2018).

Portanto, mulheres do Oriente, principalmente muçulmanas, mesmo que tivesse uma prática que seria considerada feminista pelos padrões ocidentais, não se considerariam como tais. Mesmo aquelas de inclinação secular não o fariam, dados ao impacto negativo que haveria se se considerassem assim. Assim, Badran (2018), atribuiu a elas uma definição chamada “ativismo de gênero”. Segundo a autora, as mulheres egípcias, objeto de estudo para a atribuição desse conceito, queriam mostrar que, apesar de serem atuantes na esfera pública, tinham receio de se identificarem como feministas ou pró-feministas pelo medo de represálias ou devido a sua inclinação religiosa, que rejeitava tais rótulos. Segundo Badran (2018), embora tenha havido um maior incentivo à entrada de mulheres de mulheres na política durante a década de 1980, era necessário afastar ideias que fossem consideradas de caráter ocidental. Inclusive, muitas consideravam que, para a maioria das mulheres egípcias, falar de direitos da mulher era considerado um luxo, ou seja, feminismo não era algo acessível a mulheres de classes mais pobres, que tinham outras urgências naquele momento. Foi, então, necessário que

o Islã se tornasse mais pragmático politicamente. Devido ao fato de haver a presença dessas três inclinações, feministas, pró-feminista e islâmica, na sociedade egípcia, nem todas se consideravam da mesma forma, embora todas soubesse da importância do papel da mulher na esfera pública. Por esse motivo, Badran (2018) utilizou-se do termo “ativismo de gênero” para designar essas mulheres. E isso é algo identificado no objeto de estudo desta pesquisa, uma vez que mulheres palestinas que têm inclinação islâmica podem não se considerar feministas, conforme se explicará mais adiante.

1.2 CONCEITOS CENTRAIS

Neste ponto, é necessário que seja feita a diferenciação entre movimentos de mulheres e movimento feminista. Segundo Basu (2010) não se pode considerar que movimentos de mulheres é apenas uma síntese de múltiplas formas de ativismo sem qualquer especificação de características, sob o risco de o termo tornar-se desprovido de precisão analítica ou política. Por isso, segundo a autora, é preciso diferenciar lutas de mulheres que visam a igualdade de gênero das lutas que ignoram ou aceitam determinadas hierarquias que perpetuam tais desigualdades. Ainda segundo a autora, diversas acadêmicas buscaram fazer essa diferenciação, afirmando que interesses estratégicos, definidos como feministas, surgem em contextos específicos e de experiências particulares experimentadas pelas mulheres oprimidas pelas estruturas de gênero, mostrando que há relações variáveis entre lutas de mulheres e o Feminismo. Basu (2010) afirma que lutas acerca de interesses práticos e estratégicos são mutuamente exclusivas, ressaltando que os movimentos são entidades dinâmicas, podendo alterar seus objetivos conforme varie o contexto em que o movimento surgiu. A autora afirma também que, em lugares como o Zimbábue e a Polônia, reconhecer-se como feminista pode ter uma conotação negativa, já que o termo pode ser considerado “[...] inflamatório” (BASU, 2010, p. 4), isto é, causar desordem social, ou ser considerado pejorativo em determinados contextos. Ainda, a autora afirma que enquanto os movimentos de mulheres definem-se por serem constituídos, basicamente, por mulheres e por possuírem objetivos variados, os movimentos feministas são definidos por ter objetivos específicos, buscando desafiar as desigualdades de gênero, mas podendo ser compostos tanto mulheres quanto por homens. A autora afirma:

Feminismo, ao contrário dos movimentos de mulheres, podem ocorrer em uma variedade de arenas e assumir uma variedade de formas. Feminismo conota ambas ideias e decretos, mas não especifica quem vai colocar em prática essas ideias e que formas esses decretos vão ter. Discursos feministas influenciam o caráter do discurso, do pensamento e da expressão na casa e no trabalho, entre indivíduos e grupos, na

vida diária e, episodicamente, na política, na cultura e nas artes (BASU, 2010, p. 4-5).

A autora também afirma que o Feminismo busca criar epistemologias e temas de pesquisa a respeito da vida diária, como no caso das feministas negras, lésbicas, do Terceiro Mundo e interseccionais, que discorrem a respeito da coerência das identidades das mulheres ao explorar as intersecções com outras formas de opressão. Além disso, Basu (2010) sustenta que as o Feminismo pode ter um maior impacto sobre os indivíduos do que sobre os grupos, assim como essa influência pode se dar de maneira mais contundente sobre as relações familiares do que as políticas de Estado, assim como sobre a arte do que a política, sendo cumulativos seus efeitos sobre a sociedade, política e economia.

Portanto, as mulheres que habitam o chamado Terceiro Mundo, isto é, advindas e residentes em localidades fora do Primeiro Mundo (predominantemente, EUA e Europa), sempre apresentaram particularidades em suas formas de organização. Tais arranjos não dão conta de ser explicados por meio das teorias feministas *mainstream*, elaboradas no âmbito de movimentos e de grandes universidades dos EUA e da Europa. Devido ao fato de reproduzirem categorias de análise a respeito das mulheres do Terceiro Mundo como oprimidas, sem educação formal e sem capacidade de agir politicamente para mudar a sua situação, determinados estereótipos se disseminaram na academia através de diversas publicações (MOHANTY, 2020). Contudo, isso não quer dizer que não houvesse movimentações de forma a corrigir tais problemas, bem como produções de conhecimento que levassem em conta as particularidades culturais desse grupo. Por volta dos anos 1980, o Pós-Colonialismo ganha força enquanto teoria, trazendo à tona questões específicas de povos situados fora do Centro e com um passado colonial em comum (LOOMBA, 2015). Nessa mesma época, o Feminismo também ganha força, apresentando a possibilidade de analisar as Relações Internacionais pelas lentes de gênero, além de trazer uma agenda para a disciplina que tratasse de questões cujos aspectos vão além da ótica estatal, como a situação das mulheres nos mais diversos âmbitos, dos mais altos até os mais baixos estratos sociais, indo desde a mulher que exerce um alto cargo governamental, passando pela esposa de um militar, até uma prostituta (ENLOE, 2014). Percebendo que essas teorias poderiam se complementar, de forma a suprir insuficiências em suas análises, surgiu o Feminismo Pós-Colonial, que se dedica tanto a analisar questões de gênero quanto questões de vulnerabilidade de países da periferia (BAHRI, 2013).

Outra diferenciação de grande importância para este trabalho é entre movimentos de resistência e de libertação nacional. Segundo Lee (2016), o termo “movimentos de resistência” é usado de maneira intercambiável com “movimentos de insurgência” por muitos autores

estudiosos da área de conflitos contemporâneos. O autor segue essa mesma linha, utilizando-se da sociologia política para obter entendimentos aprofundados a respeito de guerras civis internacionalizadas e dinâmicas de resistência. Ao definir movimentos de resistência, o autor se utiliza do conceito do Departamento de Defesa Estadunidense, que afirma tratar-se a resistência de um esforço organizado por um grupo da sociedade civil de um determinado país, para resistir a um governo estabelecido legalmente, ou a um poder de ocupação, de forma a romper com a ordem estabelecida. Já segundo a Ciência Política e a Sociologia Política, Lee (2016) afirma que há dificuldade de definir tal termo dado a natureza multidisciplinar envolvida em seu significado. De acordo com o autor, sua amplitude pode variar amplamente para definir tanto guerrilhas armadas quanto gestos simbólicos dependendo de qual tradição acadêmica está se utilizando de sua definição. Para este trabalho, a definição de movimento de resistência utilizada será a de Hollander e Einwhoner (2004).

A dificuldade de definir o termo se dá devido ao fato de ele ser amplamente empregado, podendo definir de grandes revoluções sociais à gestos de nível individual, como mudanças em cortes de cabelo, levando ao pouco consenso sobre o seu significado. A publicação de diversas obras que se utilizavam das mais variadas definições de resistência tornou o termo vago e possibilitou que resistência pudesse ser vista em qualquer ato, em qualquer lugar (HOLLANDER; EINWHONER, 2004). Diante da imprecisão e da contradição ao definir-se o termo, Hollander e Einwhoner (2004) se debruçaram de forma a analisar as definições até então presentes e sintetizá-lo. Além disso, as autoras buscaram analisar os movimentos que se apresentavam como sendo de resistência, investigando dois tópicos comuns a tal definição, que são o reconhecimento e a intenção. Por meio da síntese elaborada pelas autoras, foi descoberta muita concordância entre dois elementos de resistência: a ação e a oposição. A respeito do que as autoras denominam como resistência “evidente”, refere-se às pretensões do ator responsável pelos elementos, quando estas são reconhecidas tanto pelos alvos quanto pelos observadores. Contudo, as autoras afirmam que foram também observadas discordâncias nos limites do conceito, dados às diversas tentativas de acadêmicos que tentaram ampliá-lo. De acordo com as autoras, as questões centrais envolvidas em sua análise, quais sejam, o reconhecimento e a intenção, estão no centro dessa discordância. Para elas “[...] quando a oposição não é reconhecida por seus alvos, ou quando é descrita como sendo não intencional, há muito pouco consenso que isso seja qualificado como resistência” (HOLLANDER; EINWHONER, 2004, p. 547).

Outra conclusão atribuída às autoras é a respeito da definição dos tipos de resistência, definidas em sete: resistência aberta, em que todos os atores envolvidos (resistentes, alvos e

observadores) reconhecem os atos dos primeiros como movimento de resistência; resistência encoberta, em que os atos dos resistores são reconhecidos por eles e pelos observadores, mas não pelos alvos; resistência involuntária, em que os resistores não reconhecem seus atos como tais, mas alvos e observadores, sim; resistência definida como alvo, em que os atos dos resistores não são reconhecidos por eles e pelos observadores como atos de resistência, mas pelos alvos, sim; resistência definida externamente, em que os atos dos resistores são reconhecidos não por eles e pelos alvos, mas sim pelos observadores; resistência perdida, em que apenas os resistores e alvos reconhecem os atos dos primeiros como tais, enquanto observadores não os reconhecem; e resistência tentada, em que apenas os resistores reconhecem seus atos como tais, não sendo reconhecidos por alvos e observadores. Embora não sejam definições aceitas por unanimidade, auxiliam no melhor entendimento a respeito da definição do termo resistência, além de atribuir propriedades adicionais consideradas de grande importância. Segundo as autoras:

[...] uma tipologia de resistência centrada nas questões centrais de visibilidade e intensão ressalta a *natureza interacional da resistência*. Resistência é definida não apenas pelas percepções dos resistores de seu próprio comportamento, mas também pelo reconhecimento de seus alvos e/ou outros pelo reconhecimento de e em reação ao seu comportamento; a interseção entre essas três perspectivas define os sete tipos de resistência. Entendendo a interação entre os resistores, alvos e terceiras partes está, de fato, no coração do entendimento de resistência (HOLLANDER; EINWHONER, 2004, p. 548).

Além disso, a centralidade do papel do poder para a definição do que seria resistência é um dos aspectos destacados pelas autoras, tratando do caráter cíclico dessas relações envolvidas em uma dinâmica de resistência, ou seja, se a dominação leva à resistência, esta última conduz ao poder, que gera, novamente, resistência de grupos insatisfeitos, além de levar ao exercício de poder em alguns casos, como no caso de estupradores sobre as vítimas. Por fim, as autoras tratam da natureza complexa da resistência. Essa complexidade se daria de duas formas. A primeira refere-se ao fato de que a resistência não é pura, dado que muitos grupos e indivíduos podem dar suporte às estruturas que seria o alvo da resistência. As autoras citam o caso de mulheres praticantes de fisiculturismo que se manifestariam contra expectativas de delicadeza relacionadas à feminilidade, mas que se adequam às outras expectativas de gênero. Isto é, as autoras ressaltam os aspectos de resistir a algumas estruturas e não a outras. Já segunda diz respeito ao respeito ao tratamento de resistores e dominadores de como monolíticos, ou seja, há variações hierárquicas no âmbito dos grupos envolvidos nessas dinâmicas.

Um exemplo de movimento de resistência é o movimento de liberação nacional palestino, que é um dos aspectos do tema central deste trabalho. Em primeiro lugar, é preciso

definir com mais precisão que tipo de movimento é esse. Embora se tenha entendido que se trata de um movimento de resistência, devem ser ressaltadas certas especificidades desse tipo de movimento, que serão apresentadas a seguir. Bereketeab (2018) entende que, a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, os movimentos de liberação nacional ganharam maior importância diante da doutrina wilsoniana, que defendia a autodeterminação nacional, segundo a qual todo o Estado deveria ser soberano. Com isso, muitos povos, principalmente situados no continente africano, passaram a reagir contra a dinâmica colonialista que os europeus haviam imposto desde o século XIX. Para o autor, essa doutrina foi uma investida direta contra esse sistema, uma vez que, anteriormente, uniram grupos de diversas culturas em entidades heterogêneas sob uma instituição estrangeira definiram um território. Além disso, o autor afirma que essa doutrina visa criar uma entidade homogênea, encorajando grupos oprimidos e colonizados a buscarem a soberania, o que levou às lutas de liberação nacional.

Em determinado ponto, Bereketeab (2018) afirma a importância de nomear os diversos movimentos, uma vez que há uma carga política ou ideológica na escolha da designação. Podendo ser chamados de guerrilhas, guerra civil ou movimentos terroristas, o autor afirma que a escolha da designação ou do nome importa devido à ambiguidade que o nome traduzido pode acarretar a prática política, possibilitando a geração de grandes consequências. Segundo o autor, há uma ligação inerente ao nome dado aos conflitos ou movimentos e à implicação do que pode significar as soluções para eles. Bereketeab (2018) propõe também que, de uma perspectiva normativa, o primeiro passo seria analisar e enfrentar fenômenos sociais tidos como problemáticos, já que a ação social envolve essa categorização. Já o próximo passo poderia envolver o julgamento de valores e avaliação, já que as medidas podem ser tomadas com base nisso, podendo ser positivas ou negativas dependendo da avaliação. Para o autor, as guerrilhas seriam movimentos mais específicos, com maior mobilidade, unidades menores em termos de tamanho e táticas de “bater e correr”, além de emboscadas. Podem situar-se em áreas rurais ou urbanas, caracterizadas pelo estado de guerra. Já os movimentos de insurgência organizam e praticam ataques contra governos, ou desafiam instituições de Estado, com táticas diferentes das utilizadas pelas guerrilhas e com objetivo derrubar um governo.

Outro aspecto apontado por Bereketeab (2018): se um movimento como esses citados não tiver bem definidos seus objetivos sociais, econômicos, culturais e políticos – que têm mais chance de ganhar a simpatia da população se a beneficiar –, suas chances de falhar em conseguir apoio são muito grandes. A respeito de movimentos de insurgência, é apontada pelo autor uma característica inerente: a noção de que o conflito é entre grupos dentro da mesma nação, e o que estabelece conflito entre eles é o desejo de se apropriar do Estado. Com isso, o autor argumenta

que insurgência, de fato, está associado diretamente à guerra civil, sendo esta a percepção mais ampla e negativa da quebra de uma instituição estatal, uma vez que as negociações pacíficas e compromissos firmados dentro do território falharam em impedi-la. Afirma, contudo, que tais definições podem ser rasas, pois possibilitam separar os movimentos de liberação nacional de seus objetivos e contextos sociais, culturais e ideológicos, refletindo mais as disposições daquele que os define, além de dar primazia ao direito do Estado e a sua integridade territorial do que ao povo que luta contra as opressões. Para Bereketeab (2018), isso evidencia a tensão entre os direitos do Estado e os direitos das pessoas.

Por fim, o autor retoma o conceito de movimentos de liberação nacional de Mona Younis (2000), que trata em sua obra a respeito de dois movimentos desse tipo, que, por sua vez, ganharam grande importância ao longo do século XX, o da África do Sul e o da Palestina, este último, tema deste trabalho. Segundo a autora, movimentos de libertação nacional são movimentos sociais de forma amplificada, sendo os insatisfeitos aqueles que se utilizam de meios que não são apenas extrainstitucionais, mas anti-institucionais, visando eliminar o Estado existente. Para a autora:

A convergência de múltiplos movimentos de trabalhadores camponeses, mulheres, estudantes, profissionais e outros produz sua ação coletiva em larga escala. A clareza das queixas coletivas torna a convergência de forças de classes desiguais possível, geralmente sobre muitas gerações: libertação da dominação por uma população que se diferencia com base na identificação nacional. A conquista em nome de uma nação estimula uma convergência sem precedentes de classes com as outras. Como resultado, movimentos de nações que procuraram por sua libertação são, distintivamente, movimentos multiclasse social (YOUNIS, 2000, p. 22).

Ainda de acordo com a autora, em casos de colonialismo de ocupação, ocorre o que ela define como a “indigenização” de um determinado grupo nacional que acaba competindo com a população nativa⁴, resistindo à despossessão, aos deslocamentos forçados e à exclusão das estruturas de poder vigentes, tornando-se projetos de democratização como forma de alcançar aquilo que lhes é negado. Além disso, tais projetos visam à mobilização do maior número de forças sociais no âmbito da população dominada, buscando produzir níveis maiores de participação política. Younis (2000) também trata das relações entre líderes, seguidores, setores específicos, interesses nacionais e interesses de classe que competiriam entre si. Segundo a autora, isso tudo é mobilizado no âmbito do movimento, podendo haver uma série de implicações tanto para uma execução bem-sucedida de um projeto de liberação nacional como

⁴ No caso da Palestina, os judeus não eram uma maioria. Embora existissem judeus naquela região, a maioria dos judeus, atualmente, é de origem europeia.

para a ordem política pós-liberação, tendo a democratização um papel de importância para que isso seja possível.

1.3 ASPECTOS METODOLOGICOS E O ESTUDO DE CASO COMO MÉTODO

Neste trabalho, apresenta-se um estudo de caso sobre as mulheres palestinas filiadas às organizações que compõem o movimento de liberação nacional. As organizações escolhidas são o *Fatah*, o *Hamas*, o JIP e o MII. A pesquisa parte do papel desempenhado por essas mulheres no âmbito dessas organizações a partir de 1967 até os dias atuais, discorrendo sobre seus diferentes aspectos. Contudo, muitas dúvidas ainda pairam a respeito das escolhas metodológicas e acerca desse método de estudo, sobre as quais serão explanadas seguir.

Segundo Ackerly, Stern e True (2006), metodologia refere-se ao processo intelectual que guia as reflexões acerca da relação entre epistemologia, ontologia e método. Ainda de acordo com as autoras, no caso do primeiro aspecto, a epistemologia diz respeito ao entendimento do conhecimento e à constituição de uma pergunta de pesquisa. Já quanto ao segundo ponto, a ontologia, significa o entendimento sobre o mundo. De acordo com as autoras, trata-se daquilo que constitui as unidades relevantes de análise, tais como indivíduos, gênero, Estados, classes e etnicidades, e a respeito da constância ou da dinâmica que pode ou não ser mudada ao longo da pesquisa. Por fim, o método é definido pelas autoras como a ferramenta, ou conjunto de ferramentas, adotadas pelo pesquisador e utilizadas durante o processo de construção da pesquisa. Ainda segundo as autoras, a pesquisa é permeada por uma ética, que “[...] consiste nos direitos e responsabilidades que são inerentes na relação entre o objeto de pesquisa e o pesquisador” (ACKERLY; STERN; TRUE, 2006, p. 6).

O desenvolvimento de metodologias feministas para as RI, segundo Ackerly, Stern e True (2006), enquanto uma área do conhecimento notoriamente estadocêntrica, contribuiu para suprir a ausência de uma autorreflexão da disciplina e para o desenvolvimento de agendas de pesquisa sobre as relações de poder e a política global com uma perspectiva de gênero. Por isso, as autoras destacam que a atenção às reflexões metodológicas é essencial para esse desenvolvimento. Assim, métodos até então pouco evidenciados nas RI, mas consagrados em outras áreas da Ciências Humanas, como a história oral, o trabalho de campo, as análises de discurso e os estudos de caso passaram a ganhar espaço no âmbito da disciplina. Além disso, por meio da incorporação de pautas pós-coloniais, passou a ser feita uma crítica contundente às tradições e metodologias das pesquisas advindas dos círculos ocidentais, incluindo questões de

raça, classe e etnicidade às análises, além de outras relações de poder nas quais as desigualdades de gênero se manifestam na esfera global.

Segundo Ackerly (2008), além dos pós-coloniais, as feministas compartilham simpatia crítica com os autores das abordagens pós-estruturalistas, teóricos-críticos e com movimentos sociais, em especial, o movimento de mulheres, tanto em âmbito local quanto global. Para a autora, a metodologia feminista traz ao conhecimento dos pesquisadores a existência de hierarquias presentes nas áreas de conhecimento, bem como a parcialidade e continuidade das pesquisas. Além disso, por proporcionar reflexões a respeito da exploração, ausência, silenciamento, diferenciação e opressão nas formas como o conhecimento é produzido, Ackerly (2008) acredita que essa metodologia fornece ferramentas para a reflexão guiadas pela humildade para entender a respeito de tais processos e, como linguagem, condiciona a conceitualização de um problema ao longo da história, rompendo o silêncio e a marginalização imposta a determinadas parcelas da população e propiciando uma reflexão a respeito de um lugar de privilégio do pesquisador.

Quanto ao método empregado, optou-se pelo estudo de caso. É importante ressaltar aqui que o movimento de liberação nacional palestino é uma mobilização única, ainda que seja composto por diversas organizações. A seguir, serão descritas algumas das características que levaram a considerar tal método como o mais adequado para a condução deste estudo. Segundo Guerring (2004) uma série de variantes atuam sobre uma determinada questão a ser estudada. De acordo com o autor, uma unidade única de estudo é composta por mais de uma unidade que exerce influência sobre a realidade. Os movimentos *Fatah*, *Hamas*, JIP e MII, por atuarem de maneiras distintas, exercem influência de forma diferente sobre o movimento de liberação nacional palestino. Logo, as mulheres que atuam no âmbito desses movimentos exercem influência de formas diferentes, tanto dentro da organização quanto sobre a causa palestina. Dessa forma, o movimento de liberação nacional palestino, composto por diversas organizações que atuam de maneiras distintas e exercem diferentes influências sobre a vida do povo palestino enquadra-se nesse método uma vez que, atuando em nome dessas organizações, as mulheres palestinas filiadas às organizações aqui abordadas exercem influência de maneira distinta sobre a causa. Além disso, Guerring (2004) trata a respeito das ambiguidades estruturais presentes nesse método, afirmando que repousam sobre uma dupla função. A primeira é o desejo de saber sobre o que é particular e o que é geral a respeito da unidade a ser estudada, não deixando de ter em mente o que se sabe e o que não se sabe a respeito dela, apresentando algum tipo de pesquisa original. Contudo o autor ressalta a necessidade de atentar para que não haja restrições a elementos generalistas que podem se fazer presentes nesse método de trabalho. Embora as

generalizações sejam importantes, é preciso observar as características particulares do caso que está sendo analisado, sob o risco de a pesquisa acabar limitada e conduzir a conclusões errôneas.

Ackerly e True (2010) apontam que a escolha pelo estudo de caso é apropriada quando há uma pergunta de pesquisa é pouco explorada, invisível ou compreendida de maneira superficial ou de uma forma anedótica. O conhecimento parco ou pouco aprofundado a respeito da causa palestina – bem como da atuação feminina em organizações que compõem o movimento de liberação nacional – é um dos motivos que fazem com que o método de estudo de caso se faça apropriado. Além disso, as autoras destacam também que ele pode se adequar a estudos a respeito de países, cidades, firmas e movimentos sociais, entre outros. Também apontam para sua adequação no desenvolvimento do conhecimento teórico e empírico a respeito de um objeto pouco estudado, o que pode trazer contribuições importantes para estudos futuros, bem como a preparação do terreno para explorações teóricas, estudos de variáveis-chave – mulheres em papéis de liderança de partidos políticos, assim como em outros papéis dentro deles, na burocracia do Estado, em oportunidades internacionais e em discursos políticos – bem como na exploração de casos menores dentro do caso escolhido.

Tendo isso em vista, o método de estudo de caso mostra-se o mais adequado à finalidade aqui proposta. Ainda que haja certas limitações a seu respeito, os aspectos aqui destacados são evidências de sua adequação, e, embora seja um tema que recentemente obteve espaço em decorrência de uma série de acontecimentos amplamente divulgados pela mídia, trata-se de um objeto de estudo ainda pouco trabalhado de maneira aprofundada, de forma gerar um conhecimento mais robusto a seu respeito. Parte de sua importância se deve ao combate à marginalização que tais temas sofreram ao longo da história, aspecto que será mais amplamente abordado a seguir. As fontes utilizadas para este trabalho são de origem secundária. Embora entenda-se que existam limitações em seu uso exclusivo, optou-se pela sua utilização uma vez que, neste momento, objetiva-se apresentar, de maneira a poder sistematizar, analisar e discutir a bibliografia mais relevante referente à atuação no movimento de libertação nacional palestino.

1.4 JUSTIFICATIVA: POR QUE ESTUDAR A PALESTINA A PARTIR DO BRASIL?

Tanto a abordagem feminista quanto a pós-colonial ganharam proeminência no final da década de 1980. Nesse período, temas como o lugar da mulher nas relações internacionais, bem como questões relacionadas às desigualdades de gênero, passaram a ser abordadas de modo a suprir essa ausência e questionar o fato de as experiências masculinas serem tomadas como dadas, discorrendo-se a respeito da não neutralidade da disciplina de RI. Segundo Tickner

(1997), muitos teóricos de inclinação positivista, como realistas e liberais, entendiam que divergências epistemológicas e ontológicas eram evidências de que o Feminismo não poderia ser considerado uma teoria da disciplina. Por sua vez, segundo a autora, as feministas poderiam contribuir ao realizar análises multinível, isto é, levando em consideração aspectos políticos, econômicos e sociais para as análises. Por se tratar de uma abordagem pós-positivista, tais aspectos poderiam ser de grande importância para visões mais amplas a respeito de determinadas questões que passariam a ganhar importância, uma vez que o final da Guerra Fria se aproximava, e temas tais como os citados anteriormente alcançariam o primeiro plano nas análises contemporâneas.

Diante disso, Tickner (1997) afirma que o fato de positivista construírem seus estudos acerca do cenário internacional sob uma visão a partir da lógica do Estado enquanto unidade de análise, com suas explicações sob uma perspectiva de quem está nos pontos mais altos de poder (*top-down*), teóricos pós-positivistas tecem suas pesquisas a partir de pontos de vista daqueles que foram historicamente preteridos e marginalizados no âmbito da esfera pública (*bottom-up*). É esse o caso das mulheres, que ficaram restritas ao lar e às tarefas domésticas, bem como sujeitas a subempregos e salários menores, contribuindo para a precarização de sua situação em escala global. Além disso, a autora também afirma que a ausência de entendimento entre positivistas e pós-positivistas, assim como o fato de os primeiros julgarem as interpretações dos últimos como irrelevantes, foram as principais causas do silenciamento de abordagens feministas no âmbito da disciplina, uma vez que suas epistemologias e ontologias levam em consideração indivíduos e grupos que, até então, não eram considerados, causando incômodo naqueles cujas tradições são gregorianas e kantianas, que desmereciam ou excluía, como no caso das mulheres. Conforme se pode depreender a partir dos aspectos tratados acima, embora tenham sido abordados na década de 1990, não perdem sua atualidade, conforme se descreverá a seguir.

LePrince e Steer (2021) reafirmam a necessidade de uma perspectiva feminista dos estudos de segurança internacional. As autoras afirmam que, embora seja possível notar que a presença de mulheres tenha aumentado de forma considerável nos últimos anos, alguns dados mostram que a realidade está longe de ser a ideal. Destacam, por exemplo, que a presença de mulheres nas instituições democráticas e na academia, tanto no Canadá quanto em outros lugares, permanece pequena e apontam um aumento dessa presença na esfera pública de localidades mais desenvolvidas, como o Parlamento Europeu e o Congresso dos EUA. Ainda assim, afirmam, o número está longe do ideal. Em termos de participação acadêmica, as autoras revelam que, no caso do Canadá, apenas 13,4% das publicações acadêmicas foram feitas por

mulheres, além de suas contribuições receberem menos atenção, o que contribui para a marginalização da participação feminina em campos como defesa e relações Canadá-EUA.

Outros aspectos apontados por Leprince e Steer (2021) são as contribuições das críticas advindas dos intelectuais terceiro-mundistas, pós-coloniais, pós-modernistas e pós-estruturalistas, além da emergência da Terceira Onda do movimento feminista como forma de reação à não-inclusão do Feminismo *mainstream*. As autoras destacam a teoria da interseccionalidade, de Kimberlé Crenshaw, que discorre a respeito da convergência de discriminações baseadas no gênero, na raça e na classe social, ou seja, enfocando as diversas camadas que compõem a discriminação, em particular, das mulheres negras nos EUA. Atualmente, sua teoria tem sido amplamente utilizada. Outra obra destacada por Leprince e Steer (2021) é a de Judith Butler, que aponta a performatividade do gênero e serve de base para a teoria *queer*. Conforme as autoras, essa evolução no quadro conceitual das teorias feministas de RI levou à transcendência das barreiras impostas pela binaridade de gênero, vislumbrando-se a possibilidade de levar-se em conta as múltiplas perspectivas do feminismo, além das várias formas de subordinação presentes nas relações internacionais.

Leprince e Steer (2021) destacam as contribuições ontológicas, epistemológicas e metodológicas que as feministas trouxeram à disciplina. Segundo as autoras, uma vez que as perspectivas tradicionais são baseadas em um desenho masculinista, as abordagens feministas contribuem com uma visão original, colocando o “invisível” sob os holofotes. Embora as autoras admitam que não exista uma combinação fixa entre os três aspectos, entendem que as feministas aceitam a possibilidade de coexistência entre diferentes epistemologias. Ainda segundo elas, mesmo que ocorram variações normativas, a ética a respeito da autorreflexividade e das relações de poder é o que distingue a maioria das teorias feministas e a sua adoção por diversos pesquisadores alinhados a ela. Para Leprince e Steer (2021) pesquisadores feministas também estão atentos às interações entre eles mesmos e seus objetos de pesquisa, entendendo que o pesquisador não desaparece de seu texto, questionando o ideal de neutralidade presente em muitas teorias tradicionais. Ainda para as autoras, esse movimento de autorreflexividade leva ao autoquestionamento constante a respeito de como as estruturas hierárquicas afetam seu trabalho, além de fazer com que se atentem às suas práticas para não reproduzir tais desigualdades. Por isso, segundo as autoras, ocorre um engajamento crítico por parte desses pesquisadores com o seu trabalho, de forma a identificar as limitações presentes e encontrar maneiras de sobrepô-las para que seja possível que todas as vozes serem ouvidas.

Além das abordagens feministas, a teoria pós-colonial também apresenta aspectos a serem levados em consideração para o melhor entendimento das contribuições desta dissertação

para a disciplina. Segundo Darby (2004), os modelos políticos e de desenvolvimento vigentes influenciam na disciplina de RI, fazendo com que esta se feche para abordagens críticas e tomem como dados determinados modelos e processos de contestação interna que poderiam conduzir a mudanças nas relações Norte/Sul e no pensamento vigente. Ainda conforme o autor, ocorreram muitos questionamentos a respeito dos impactos das práticas do Ocidente sobre o Oriente, bem como sobre as relações internacionais. Por isso, este autor busca esclarecer os termos do engajamento político que conduziram à marginalização dos povos não-europeus, assim como a busca por justiça e igualdade econômica e social, construídas ao longo do período colonial, bem como os efeitos de seus desdobramentos. Por isso, Darby (2004) demonstra preocupação com o papel da Europa nas relações com outros países e na construção da soberania moderna, e também com a incapacidade de teorias clássicas em explicar as mudanças ocorridas no mundo atual.

Darby (2004) indica as diversas práticas utilizadas pelos europeus para a expansão do domínio ocidental sobre o resto do mundo: a classificação de categorias em blocos monolíticos, que não levavam em consideração a diversidade presente em localidades situadas fora do Primeiro Mundo; a violência epistêmica, ao entender-se que apenas uma forma de construção de conhecimento é válida; os estereótipos a respeito desses povos, quanto a seus corpos e sexualidade; e as maneiras de estudá-los. O autor afirma que a utilização da ciência e da medicina foi decisiva para que a expansão do projeto eurocentrista tivesse êxito. Além disso, Darby (2004) também trata do papel desempenhado pelo criticismo discursivo na revelação das relações de poder que estão envolvidas na produção de conhecimento e no discurso. Para ele, não basta apenas questionar doutrinas e práticas internacionais, mas realizar um movimento de forma produzir agendas de pesquisa que levem em consideração as construções a respeito da influência do internacional sobre aquilo que é local. Segundo o autor, o mecanismo que causa esse bloqueio no entendimento a respeito dessa dinâmica é o entendimento do espaço da nação, profundamente arraigado em nosso imaginário. O fato de muitos Estados do Terceiro Mundo terem sido colônias em algum momento de sua história fez com que ocorressem processos que criaram divisões ou exacerbações de diferenças dentro daquelas sociedades. Tal aspecto prevalece até atualmente, dificultando o processo para a inserção desses povos em uma ordem global, como a influência sobre Estados que já não são mais colônias, o papel das mídias de massa – por exemplo, na cobertura do Onze de Setembro de 2001 – e os limites do método cooptativo pacífico. Para o autor, quando esse último recurso se esgota, se lança mão de recursos bélicos.

Tendo isso em vista, esta dissertação visa contribuir para preencher essa lacuna ainda existente nos cursos de Relações Internacionais e Estudos Estratégicos de estudos que ampliem a visão a respeito do que é estratégia, levando em conta teorias de entendimento diversas da perspectiva realista, ainda tão predominante na área. Também busca mostrar que é possível haver um entendimento a respeito de temas consagrados ao aplicar outras perspectivas, tais como o Feminismo e o Pós-Colonialismo, cujas agendas levam em consideração temáticas antes ignoradas, e que têm adquirido cada vez mais espaço na academia. Ao estudar temas como a resistência feminina na Palestina e a luta de libertação nacional por uma perspectiva como o Feminismo Pós-Colonial, há um ganho acerca de um grupo pouco estudado no Brasil, trazendo contribuição inédita tanto para o programa quanto para a academia como um todo.

1.5 DIVISÃO DE CAPÍTULOS

Além de ser composta pela presente introdução, esta dissertação conta com outros quatro capítulos a saber. No primeiro, apresentam-se os movimentos de mulheres no Terceiro Mundo em nível mundial (movimentos de mulheres nos continentes latino-americano, asiático e africano), regional (movimentos de mulheres do Oriente Médio) e local (a atuação política de mulheres da Palestina). No segundo capítulo, realiza-se uma análise sobre a atuação feminina nos movimentos de inclinação secular, com especial ênfase sobre o *Fatah*, liderança da OLP reconhecida internacionalmente como representante legítimo do povo daquela região. Também nesse capítulo, são apresentadas outras organizações de caráter secular, como a FPLP e a FDLP. Além de todos os autores citados, que fornecem as lentes necessárias à leitura do presente trabalho, propõe-se um diálogo com autores, até então, pouco abordados na área das Relações Internacionais e dos Estudos Estratégicos. No segundo capítulo, Yuval-Davis (1997) é apresentada a fim de mostrar a influência dos papéis de gênero na construção da nação, algo muito presente na sociedade palestina como um todo, assim como a importância da reprodução e da intersecção com a função de construção nacional. A autora também trata da patrilinearidade, que é a maior valorização da descendência masculina e de sua influência em toda essa dinâmica. Também serão abordados conceitos relacionados à sexualidade no mundo árabe e nas situações de conflito, presente na obra de Massad (2001;2007). Esse autor também trata da influência do colonizador na reviravolta sofrida no comportamento sexual dos povos daquela região, uma vez que a repressão dos impulsos era visto como uma forma de alcançar o progresso. Tais aspectos dialogam com Sirri (2021), que trata de Feminismo Islâmico e, especificamente, da repressão sexual feminina. A autora apresenta os conceitos de *zina*, que se

trata do sexo ilícito, ou seja, fora do casamento, e de *fitna*, que é o controle social, uma preocupação presente na sociedade palestina e que foi bastante direcionada para as mulheres que decidiram atuar ativamente em grupo de resistência, em particular, se caráter secular.

No terceiro capítulo, analisa-se a atuação de mulheres no *Hamas*, de inclinação islâmica, que defende a implementação da *shariah* como a maneira mais adequada de enfrentar o subjugo. Além disso, é considerado por muitos como uma organização terrorista, e as mulheres que atuam nele são vinculadas a uma série de estereótipos. O quarto e último capítulo abordará a atuação de mulheres nos movimentos JIP e MII. Embora ambos sejam movimentos islâmicos, assim como o *Hamas*, eles são aqui abordados devido à importância adquirida nos últimos anos. Enquanto o primeiro se trata de uma organização considerada terrorista, o segundo é um partido atuante no *Knesset* (parlamento israelense), em que as atividades das mulheres nele atuantes, chamadas de *Murabihat* (defensoras da fé) são consideradas ilegais. Será focado o papel que vem sendo desempenhado pelas mulheres por meio do *jihad*⁵, lutando em prol de pautas nacionalistas e fazendo frente aos papéis tradicionais se esperam de uma mulher, ainda que não diminuam sua importância para a sociedade palestina. Nos capítulos três e quatro, serão elucidadas obras de autoras que abordam questões direcionadas às mulheres ativistas muçulmanas – particularmente, as mulheres que atuam pelo *Hamas*. Uma das mais consagradas é Abu-Lughod (2012), que trata da necessidade feminista ocidental, branca e liberal, de salvar as mulheres muçulmanas da opressão, que não leva em consideração suas vontades e necessidades específicas. Além dela, Rajan e Park (2008) também são importantes para a análise devido ao fato de lançarem a luz à necessidade de conscientização, por parte da academia ocidental como um todo, da ocorrência da reprodução de categorias orientalistas, o que contribui para a reprodução de estereótipos a respeito dessas mulheres. Ainda, Parashar (2016) também levanta críticas a esse respeito, destacando as contribuições do Feminismo e do Pós-Colonialismo no enriquecimento das análises e entendimentos no que tange as categorias nas Relações Internacionais. Por fim, Mahmood (2019) trata da capacidade de agência das mulheres muçulmanas dentro de um contexto de revivalismo islâmico. Para ela, capacidade de agir politicamente não implica, necessariamente na defesa de pautas consideradas pelo Ocidente como progressistas, uma vez que a vontade dessas mulheres é viver de acordo com os preceitos corânicos. Por fim, segue-se a conclusão.

⁵ Segundo Gonzalez-Perez (2011), empregado em seu sentido literal, *jihad* significa “esforçar-se”. E através deste esforço, seria possível alcançar a chamada grande *jihad*, que seria a luta interna de cada muçulmano contra o pecado. No entanto, a autora também ressalta que a *jihad* menor, também chama de “guerra santa” pela utilização de meios violentos, tornou-se mais conhecida em anos recentes. Para efeitos deste trabalho, a utilização de *jihad* refere-se ao primeiro significado.

2 A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NOS MOVIMENTOS DE LIBERTAÇÃO NACIONAL E DE RESISTÊNCIA NO TERCEIRO MUNDO

A partir da década de 1980, começou a haver maior espaço para tratar sobre as questões atinentes às mulheres do chamado “Terceiro Mundo”, ou “Oriente”. Durante muito tempo, se teve disseminado, no imaginário das feministas ocidentais (majoritariamente, brancas e situadas em grandes universidades de países do “Primeiro Mundo”, ou “Ocidente”), o fato de que tais mulheres eram pobres, subletradas, oprimidas pelos homens, mantidas à força na esfera privada, sem capacidade de agir politicamente por conta própria (MOHANTY, 2020). Nesse período, ocorreram as primeiras tentativas de mudar esse imaginário, a partir da produção de conhecimento de mulheres negras estadunidenses e de mulheres de países da África, Ásia, Oriente Médio e América Latina.

Desde o início da década de 1990, as feministas que se debruçavam sobre as questões das mulheres do Terceiro Mundo passaram a questionar-se sobre uma série de demandas em comum com o Pós-Colonialismo, como a organização do mundo entre Primeiro e Terceiro Mundos, sendo o primeiro industrializado, com valores considerados civilizados e avançados, enquanto o segundo, produtor de *commodities* e de valores bárbaros e retrógrados. A partir desse momento, alguns dos questionamentos a respeito da metodologia para produção de conhecimento e estudos sobre as mulheres do Terceiro Mundo passam a ser feitos, bem como a respeito do que era ser uma mulher do Terceiro Mundo: a respeito de quem se tratava; o que eram as mulheres do Terceiro Mundo; se constituíam algum tipo de eleitorado; sobre quais bases ele se assentavam; se suas lutas poderiam ser consideradas, necessariamente, feministas; e como elas, em relação às outras, enquanto pesquisadoras, definiam o Feminismo. Outro conjunto de perguntas necessárias eram acerca do contexto no qual essas mulheres se inseriam: que história era traçada, ou de quem era tal história, para esboçar o mapa do engajamento das mulheres do Terceiro Mundo com a luta feminista, o que incluía questões de gênero raça e nação, interseccionando-se para determinar os Feminismos no Terceiro Mundo. Além dessas, outras questões diziam respeito a quem produz conhecimento sobre os povos colonizados e a partir de qual espaço ou local; quais são as políticas desta produção de conhecimento e quais são os parâmetros disciplinares para tal; quais são os métodos utilizados para situar e para traçar a pessoa; e qual é a capacidade de agência das mulheres do Terceiro Mundo (MOHANTY, 1991).

Na primeira seção, discorre-se a respeito do enquadramento das mulheres de países em desenvolvimento, ou do Terceiro Mundo, nos estudos acadêmicos. Também se abordarão

conceitos essenciais para o estudo dessa categoria de análise, desenvolvidos ao longo da história e questionando os princípios do feminismo *mainstream*. Na segunda seção, tratar-se-á acerca da atuação das mulheres do Terceiro Mundo, com o foco da análise em países específicos da América Latina, Ásia e África, a saber: Trinidad e Tobago, Indonésia e Zimbábue. Na terceira seção, discute-se a atuação e militância das mulheres do Oriente Médio, com foco em Irã, Marrocos e Paquistão. Por fim, a quarta e última seção tratará, especificamente, da atuação feminina na Palestina, considerando seus principais aspectos e seu desenvolvimento ao longo da história.

2.1 MULHERES DO TERCEIRO MUNDO NA ACADEMIA OCIDENTAL

Para Mohanty (1991, p. 4), o fato de haver “um amplo corpo de trabalho sobre “mulheres em países em desenvolvimento” não significa que ocorra um engajamento em questões feministas. Segundo a autora, há uma grande quantidade de mulheres em movimentos de libertação ou em papéis e *status* de mulher em culturas individuais. No entanto, ela ressalta que essas pesquisadoras não necessariamente se engajam em questões de historiografia feminista, pois isso significaria contrariar muitos discursos progressistas (e isso quer dizer discursos feministas brancos, nacionalistas do Terceiro Mundo e socialistas) que se interseccionam, bem como de discursos racistas, imperialistas e sexistas que embasaram a dinâmica da escravidão, do colonialismo e do capitalismo contemporâneo.

Além disso, a autora sustenta que o significado do termo “Feminismo” é continuamente contestado, uma vez que não se pode colocar nem ao menos o Feminismo *mainstream* como um bloco monolítico, menos ainda se pode fazê-lo com os movimentos feministas ou de mulheres do Terceiro Mundo, devido a uma grande diversidade de visões existentes. Contudo, Mohanty (1991) ressalta que há ligações entre as histórias e as lutas das mulheres do Terceiro Mundo contra o racismo, o sexismo, o colonialismo, o imperialismo e o monopólio de capital, sugerindo uma “comunidade imaginada” de lutas de oposição do Terceiro Mundo. Ao definir “imaginada”, a autora não quer dizer algo como “inventada”, mas sugere que há um grande potencial de alianças e colaboração através das fronteiras. Além disso, a autora expõe o sentido de “comunidade”, pois, apesar de todas as hierarquias do Terceiro Mundo, há uma grande possibilidade de camaradagem entre os povos situados nessa parte do mundo. Segundo a autora:

A ideia de comunidade imaginada é útil porque nos conduz para longe de noções essencialistas de lutas feministas do Terceiro Mundo, sugerindo bases políticas mais do que biológicas ou culturais para aliança. De fato, não é cor ou sexo que constroem a base para essas lutas. Mais do que isso, é a forma que pensamos sobre raça, classe e gênero – as ligações políticas que escolhemos fazer entre lutas (MOHANTY, 1991, p. 4).

Sobre questões geográficas relacionadas, contudo, há uma série de dificuldades ao se analisar sobre quem são as mulheres que compõem o chamado “Terceiro Mundo”. Segundo Mohanty (1991), por um lado, países da América Latina, Caribe, África Sub-Saariana, Sul e Sudeste Asiático, China, África do Sul e Oceania constituem parâmetros não-europeus para criar essa definição. Por outro lado, EUA, Europa e Austrália, assim como negros, asiáticos e indígenas, que possuem ligações semelhantes com povos das localizações geográficas situadas no Primeiro Mundo também se referem a eles como povos do Terceiro Mundo. Isso demonstra que se basear apenas na questão geográfica não é o suficiente, uma vez que, devido ao amplo quadro que se apresenta de fronteiras raciais, sexuais, nacionais, econômicas e culturais, torna-se dificultoso demarcar e moldar politicamente o modo como elas são em suas práticas individuais e coletivas. A autora também aponta para o fato de que as definições, descrições e interpretações sobre o engajamento dos movimentos de mulheres do Terceiro Mundo com o Feminismo devem ser historicamente simultânea, específicas, dinâmicas, e não fixas em um determinado espaço de tempo.

Além disso, Mohanty (1991) também aponta para a importância dos “indicadores sociais” que podem ser inadequados para descrever e interpretar a vida das mulheres para formar um eleitorado. Para ela, descrever um grupo apenas como “mulheres ocidentais” ou “mulheres brancas” é insuficiente, uma vez que isso não pode definir um grupo de interesses coerente. O mesmo ocorre com a definição de “mulheres do Terceiro Mundo”. Está presente nas dinâmicas desses grupos uma série de alianças e divisões de classe, de religião, de sexualidade e de história, sendo esses apenas alguns exemplos das ramificações internas verificáveis no âmbito desses grupos. Outra questão apontada pela autora são as diferenças ideológicas no entendimento das mediações sociais de qualquer presunção de laços “naturais” entre mulheres. Conforme afirma a autora “[...] afinal, não há nenhuma conexão lógica e necessária entre ser “fêmea” e tornar-se “feminista”.” (MOHANTY, 1991, p. 7).

Também durante as décadas de 1980 e 1990, o surgimento do Pós-Colonialismo como teoria que se propunha a analisar questões atinentes às mulheres não pertencentes aos ciclos ocidentais europeus e estadunidenses levou ao questionamento do próprio Feminismo. Segundo McEwan (2019), devido ao fato de muitas feministas ocidentais acreditarem que seu projeto

político era universal e tomarem uma série de conceitos como dados (dicotomia público e privado, patriarcado, mulheres no mercado de trabalho, direito ao planejamento familiar e questões relacionada à vaidade feminina), ao retratar as mulheres terceiro-mundistas, tais pontos não foram levados em consideração, apresentando-se uma imagem de que elas seriam oprimidas, enquanto as feministas *mainstream* se apresentavam como livres. A autora também destaca a questão do conhecimento situado, que encontrou campo fértil tanto na teoria pós-colonial quanto na feminista. Para ela “[...] conhecimento nunca é imparcial, removido ou objetivo, mas sempre *situado*, produzido por atores específicos que são posicionados em locais específicos e moldados por numerosas influências culturais e outras” (MCEWAN, 2019, p. 47). Conforme sustenta a autora, isso é o que determina o que deve ser considerado como conhecimento, quem o cria, onde é gerado, como e para quem ele é disseminado, estando presente uma relação de poder na produção desse conhecimento, sendo essa relação debatida e estudada pelo Pós-Colonialismo.

Como é o Ocidente que determina o que deve ser considerado conhecimento ou não, ocorre o que Spivak (2010) chama de violência epistêmica, quando um determinado tipo de conhecimento é posicionado como superior em relação a outro. Esse “outro”, no caso, é o Oriente, que, conforme evidencia Said (2016), é retratado na obra de diversos autores europeus como um lugar repleto de perigos, histórias fantásticas, luxúria e riquezas. Esse retrato do Oriente pela literatura europeia levava a disseminação de preconceções a seu respeito, sendo uma delas era a de que os povos presentes naquela região, em particular os árabes, eram bárbaros que deveriam ser civilizados, pois seriam incapazes de produzir conhecimento por conta própria ou de ter algum pensamento semelhante à lógica linear europeia. Por isso, muito do que foi retratado ao longo dos anos na literatura europeia a respeito do Oriente moldou as políticas de Estados europeus, na condição de metrópoles, sobre aquela região, que sofreu as consequências do colonialismo do Velho Continente. E isso se repetiu quando a Europa deixou de ser quem dominava o mundo e os EUA ascendeu enquanto potência hegemônica. Isso se reflete em suas políticas em relação à região quando lidera intervenções contra ou quando financia grupos de interesse de forma a derrubar governos sem que precise movimentar seus exércitos para tal.

Sobre as mulheres orientais, Said (2016) menciona brevemente a respeito de como os viajantes europeus se sentiam mais “livres” naquela região para poder exercer sua sexualidade, uma vez que as rígidas regras e padrões morais europeus da época não lhes permitiam. Uma das passagens que se destaca é quando um desses viajantes discorre a respeito do padrão sexual de uma dançarina exótica. Nessa passagem, Said (2016) reproduz a fala do viajante,

evidenciando juízo de valor a respeito daquela mulher. Desde a descrição da respiração dela, enquanto ela dormia, passando pelo modo como ela dançava até a forma como era tratada pelos habitantes do vilarejo de onde ela vinha, tudo passava pelas ideias preconcebidas do que era ser uma mulher para casar-se, como eram consideradas as europeias, e do que era ser uma mulher apenas para o disfrute, a exemplo da dançarina. Isso demonstra o quanto está presente no imaginário europeu a ideia de que as mulheres do Terceiro Mundo estão à disposição do deleite do colonizador.

A construção da sexualidade baseada nos padrões europeus também está vinculada à construção do conhecimento. A repressão daquilo que era considerado “primitivo”, “irracional” ou até mesmo “decadente” influenciou na construção dessa imagem do corpo da mulher (e, por que não dizer, do homem, também) como passível de exploração por parte do colonizador. Também influenciou a forma de produção de conhecimento das elites árabes, que passaram a ter acesso a essa forma de conhecimento assemelhada à europeia. Com isso, passaram a adotar e reproduzir esses padrões, reprimindo a liberdade sexual da qual até então usufruíam. Uma vez que a imagem do Oriente como “feminino” era vista como um aspecto da “decadência” civilizacional que os europeus reproduziam nos livros que escreviam sobre suas viagens, movimentos de inclinação islâmica radical passaram a ter mais força, embora também fossem considerados como outro aspecto de atraso civilizacional, uma vez que muitas sociedades islâmicas permitem a existência de haréns (MASSAD, 2007).

Esse imaginário pode ser diretamente relacionado com outra ideia presente no colonialismo na região, a do europeu enquanto salvador. Uma das práticas que ocorriam na Índia, nos tempos do domínio britânico, era o *sati*, que era quando as esposas se imolavam nas piras funerárias de seus maridos. Um dos pensamentos mais emblemáticos de Spivak (2010) a esse respeito era de que o europeu tinha a missão de salvar as mulheres de cor dos homens de cor. Por isso, os britânicos passaram a proibir tal prática, algo que causou muita discussão nos círculos intelectuais indianos, que defendiam a manutenção das tradições. Contudo, mesmo esses círculos eram formados apenas por homens, o que denota que as mulheres nem ao menos eram ouvidas a respeito de suas opiniões ou vontades. Assim, a autora conclui que, mais do que o subalterno não poder ser ouvido, a mulher subalterna, além de não ter sua opinião considerada, ainda enfrenta uma dupla opressão, tanto de seus pares masculinos quanto do colonizador europeu. Isso é uma demonstração de o quanto o colonizador europeu impõe a sua forma de produzir conhecimento, suas ideias a respeito de um determinado povo e sua concepção de certo e errado, sem levar em consideração toda a multiplicidade presente em um determinado contexto.

Porém, isso não significa que não houve formas de resistência contra todas essas opressões e dominações. Segundo a McEwan (2019), houve mulheres que tiveram um papel muito importante em lutas políticas das mais diversas, como as indianas que lutaram contra o domínio do império britânico entre o final do século XIX e início do século XX, e as mulheres vietnamitas que pegaram em armas contra o domínio francês sobre a província da Indochina, na Primeira Guerra do Vietnã. Na Argélia, mulheres também se envolveram na resistência contra a França, assim como na Rodésia, atual Zimbábue. Mbuya Nehanda lutou contra a presença britânica neste último, pagando com sua vida ao ser capturada. Em todos os casos mencionados aqui se nota a presença de mulheres na esfera pública, de inclinação feminista ou não, de maneira a defender o seu país, evidenciando o caráter nacionalista de tais eventos. Isso não quer dizer, entretanto, que não tenha havido resistência masculina. Porém, uma causa maior fez com que elas se prontificassem a lutar ao lado de seus pares masculinos (MCEWAN, 2019).

2.2 A ATUAÇÃO DAS MULHERES NO TERCEIRO MUNDO NA AMÉRICA LATINA, ÁSIA E ÁFRICA

Além das atuações já mencionadas, outros movimentos do Terceiro Mundo ou Oriente, muitos de caráter nacionalista, contaram com o engajamento de mulheres. Contudo, o colonialismo deixou marcas profundas que, até hoje, influenciam as práticas políticas desses Estados em relação à mulher, além da cultura desses lugares, conforme se verá nos exemplos a seguir de Trinidad e Tobago, Zimbábue e Indonésia, respectivamente. Intenciona-se com esta seção evidenciar que, embora todos os Estados mencionados tenham sofrido com o colonialismo europeu, seus desdobramentos se deram de maneiras distintas devido a influência das culturas locais, moldando a forma como as mulheres se organizam nesses movimentos de forma bastante particular.

2.2.1 Trinidad e Tobago

No caso de Trinidad e Tobago, a moralidade era um aspecto bastante presente como forma de controle implantada durante o período colonial europeu. Segundo Alexander (1991), a articulação de práticas em nível discursivo e institucional, que pregavam a superioridade do colonizador sobre o colonizado, fez com que, para ser considerado “moral”, era necessário ser “[...] assexual, (hetero)ssexual ou sexual de maneiras que presumidamente carregam o peso de ‘natural’” (ALEXANDER, 1991, p. 133). Segundo a autora, houve uma mudança a partir do

Projeto de Lei de Ofensas Sexuais, que virou lei em 1986 e é um dos exemplos nos quais se nota o Estado se utilizando do controle da sexualidade, criminalizando sexo gay e lésbico, prostituição e sodomia, assim como afrouxando o que seria considerado como estupro marital, levando em consideração apenas determinadas circunstâncias, com o pretexto de proteção da moral e de um determinado modelo de família. São estipuladas, até mesmo, punições para aqueles que transgridem as leis.

Segundo Alexander (1991), embora o projeto da lei tenha começado com um discurso progressista que descriminalizava as relações entre pessoas do mesmo sexo e que criminalizava, pela primeira vez, o estupro marital, justamente esses temas causaram grande comoção popular, o que levou o congresso reconsiderar esses pontos na lei. No caso de estupros dentro do casamento, seriam considerado crime apenas condições bastante restritas, quando uma ação legal já tivesse sido tomada para romper o casamento, como separação judicial ou início do processo de divórcio, ou se existissem evidências de que o casal já não residia na mesma casa. Além disso, nenhum processo poderia ser instituído sem o consentimento de diretor de acusações públicas. Quanto à questão dos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo, houve a recriminalização, com punição específica para o sexo lésbico, que seria considerada “série indecência” se fosse cometido entre pessoas de dezesseis anos ou mais. Os altos índices de HIV/AIDS na região também foram utilizados para embasar a não descriminalização das relações homossexuais. Conforme sustenta a Alexander (1991), o trauma causado pelo passado colonial britânico no arquipélago – no qual houve uma divisão entre a mulher branca como imaculada e para constituir família, a mulher negra e escravizada, que deveria estar disponível, tanto para o trabalho quanto para a satisfação sexual do colonizador – deixou uma série de consequência na mentalidade das pessoas dessa sociedade. Com isso, houve a implementação de tais leis, como forma de restaurar a moral e a decência então perdidas durante esse processo.

Ainda segundo a autora, questões voltadas à ideia de moralidade se amparam nas leis a partir de três gestos simultâneos: o posicionamento central do sexo naturalizado e legitimado dentro do âmbito conjugal, com as noções particulares de sexo para procriação; o estabelecimento de um impasse sexual entre o sexo considerado naturalizado e outras formas de exercício da sexualidade sendo considerados amorais ou proibidos, tais como incesto, prostituição, sexo com menores de idade e sexo gay ou lésbico; e a construção do imaginário de um submundo não natural do sexo gay e lésbico, associando-os textualmente à ideia de bestialidade. Com isso, para Alexander (1991), mesmo que o sexo no âmbito do casamento seja disfuncional, como no caso do estupro marital, o sexo acaba assumindo o *status* de lei natural a partir da negação daquilo que, de fato, é natural, associando-se a ideia de natural à

bestialidade. Isso está vinculado a uma série de aspectos patriarcais presentes nessa dinâmica, como a masculinidade hegemônica, o sexo apenas para procriação, a subordinação da mulher como característica da feminilidade e a noção vaga do que seria, de fato, consentimento.

Ainda sobre a questão do estupro marital em Trinidad e Tobago, Alexander (1991) trata da diferença de penalidades entre o estupro cometido no âmbito do casamento e o chamado “estupro real”. No caso do primeiro tipo, a pena para um marido que tenha praticado intercursos sexual contra a vontade de sua esposa, se considerado culpado, seria de quinze anos de prisão, enquanto no caso do segundo tipo, que pode ser cometido apenas por homens estranhos, a pena é de prisão perpétua. A autora ressalta que a questão do consenso atua para dificultar a identificação da violência. Por outro lado, ela afirma que o consenso da mulher, que, presume-se, evita o estupro em relações matrimoniais consideradas “normais” “[...] é eclipsada quando ela é de fato estuprada” (ALXANDER, 1991, p. 142). Outra questão que dificulta ainda mais a punição adequada desse tipo de violência é o fato de o próprio Estado trinitino inserir a figura do diretor de acusações públicas, que define se qualquer ato do tipo é crime ou não e, a partir daí, instaurar um inquérito se ele assim julgar pertinente.

Outro aspecto é o das relações homossexuais. Devido ao fato de determinados padrões morais e sexuais serem considerados inadequados, cria-se uma cultura que rechaça a sua presença, privilegiando relações heteronormativas e de superioridade do homem sobre a mulher. No entanto, há Organizações Não-Governamentais (ONG), como a *Coalition Advocating for Inclusion of Sexual Orientation* (CAISO), que, segundo seu site oficial, é uma organização da sociedade civil feminista comprometida de forma ampla com a justiça e inclusão de pessoas LGBTQI+ de Trinidad e Tobago. Mantém parceiras com diversas ONG, tanto nacionais quanto internacionais, e é reconhecida mundialmente pelo seu trabalho na causa (CAISO, 2021). O caráter desse movimento visa à inclusão da homossexualidade como parte da identidade nacional trinitária-tobaguense, conceito esse conhecido como homonacionalismo. Ao contrário do que sustenta a abordagem feminista tradicional de Alexander, que se caracteriza por ser antinacionalista, esse movimento opta por um nacionalismo que seja inclusivo para as pessoas LGBTQI+, enfrentando um governo que resiste em reconhecer os direitos dessa parcela da população, além de manter leis que os criminaliza (GOSINE, 2015).

Ainda, segundo dados do relatório da ONU Mulheres (2017), casos de violência contra a mulher em Trinidad e Tobago aumentaram de forma considerável entre os anos de 2000 e 2013. Segundo o documento, 75% das queixas de violência doméstica foram relatadas por mulheres. Durante esse mesmo período, 131 queixas tiveram relato de morte, entre as quais 56% foram de mulheres. Ainda de acordo com esse relatório, de 723 mulheres entrevistadas,

com idades entre 18 e 49 anos, de três diferentes condados – 137 de Caroni, 432 de St. George e 154 de Victoria –, durante o período de dezembro de 2014 e janeiro de 2015, 138 passaram por alguma forma de violência física advindo do parceiro. Ainda, 90 delas experienciaram violência sexual e 186 abuso emocional por parte do companheiro. De acordo com o estudo, em média 143 mulheres indicaram que já passaram por alguma forma de violência entre parceiros. Contudo, o Estado trinitino tem implementado leis de forma a galgar mudanças nesse cenário. Uma delas é a aprovação da Lei de Violência Doméstica, aprovada em 1991, revisada em 1999 e alterada em 2006. Essa lei define todo o ato de violência doméstica como qualquer tipo de violência física, emocional, financeira ou sexual. A Lei de Ofensas Sexuais também passou por atualizações em 1994 e 2000, considerando proteção maior para crianças e pessoas com desordens mentais (UNWOMEN, 2017).

Mesmo que a realidade de Trinidad e Tobago seja muito hostil para as mulheres, há algumas formas de intervenção para auxiliar na melhoria desse quadro, embora elas possuam uma série de falhas. A implementação de abrigos e prestadores de serviços ajudam a aliviar a frustração, disponibilizando auxílio e conforto, com pessoas para conversar e se sentir confortável, até mesmo para mulheres que precisam levar seus filhos. Contudo, em alguns lugares, meninos não são permitidos. Além disso, Tobago não possui uma boa quantidade de bons abrigos e conselheiros, o que faz com que as mulheres consigam permanecer neles por apenas três meses. Esse cenário leva-as a precisarem voltar para o companheiro, alimentando o ciclo de violência. Também é possível ocorrer intervenções da polícia, o que não contribui muito para a resolução das questões. Em caso de implementação de uma ordem de restrição contra o marido, é possível que ele leve os filhos como forma de retaliação. Ainda, quando a polícia vai embora da residência após ser chamada, as mulheres temem o recomeço do ciclo de violência, o que as deixa ainda mais inseguras (UNWOMEN, 2017).

No entanto, em alguns casos, a polícia auxilia na busca por abrigos, acompanha a mulher à casa para buscar pertences, caso ela queira sair do lugar, e presta todo o suporte necessário, o que revela algumas experiências satisfatórias. Além disso, as leis implementadas e o apoio dos prestadores de serviços de saúde no fornecimento de informações e atendimento médico também auxiliam. Ainda, outro obstáculo para que as mulheres trinitinas rompam o silêncio são as comunidades religiosas, a família e os amigos. No caso dos dois primeiros, por concepções conservadoras, há o entendimento de que a mulher deve ser submissa e que deve ter, de alguma maneira, provocado a atitude do marido. Já no caso dos últimos, haveria o medo de o marido violento fazer algum mal, por isso mantêm distância da mulher, que busca ajuda. Colegas de trabalho são aqueles cuja ajuda as mulheres mais conseguem buscar, uma vez que alguns deles

podem “lhes dar cobertura” caso o marido venha a procurá-la no ambiente de trabalho (UNWOMEN, 2017). Esses dados mostram como, apesar da criação e atualização de medidas estatais, presença de ONG que atuam em prol da melhoria da condição das mulheres e dos LGBTQI+ e do registro de casos, questões decorrentes da época da colonização, como a dominação do homem sobre a mulher e a criminalização de sexualidades dissidentes da heteronormatividade ainda se fazem presente em Trinidad e Tobago, evidenciando o quanto o colonialismo britânico deixou marcas profundas em uma sociedade, contribuindo para a vulnerabilidade de determinados grupos.

2.2.2 Zimbábue

Outro movimento pouco conhecido é o do Zimbábue, onde as mulheres desempenharam um papel muito importante na luta contra o colonialismo britânico na região. Em 1863, Charwe Nehanda Nyakasikana, nascida da tribo shona, maior grupo étnico daquele território, além de ser uma importante líder espiritual, foi uma das personagens que se destacou na história da então Rodésia, resistindo à presença dos colonizadores. Por capturar e matar o comissário H.H. Polland, Nehanda foi condenada à morte em 27 de abril de 1898, afirmando, pouco antes de sua execução, que seu corpo se levantaria novamente para conduzir à segunda guerra de libertação. Seus feitos serviram de inspiração para a luta nacionalista zimbabuana das décadas de 1960 e 1970. Ainda hoje, é referida de forma afetuosa e respeitosa como Mbuya (avó), além de existir um hospital materno que leva seu nome na cidade de Harare (KUBA, 2018). No entanto, embora uma das principais personagens na luta pela independência e contra o colonialismo seja uma mulher, a realidade das zimbabuanas é complexa no que se refere a questões de direitos das mulheres e políticas de gênero. Devido à dificuldade de articulação entre si pelas divergências políticas, violência de gênero e questões sociais relacionadas às visões tradicionais sobre o que é ser mulher, inúmeros obstáculos encontram-se no caminho para a existência de um movimento de mulheres mais bem articulado no Zimbábue, conforme se perceberá a seguir.

Encontrando-se em cafés, as mulheres zimbabuanas se reúnem para ler poesias, fazer shows musicais e debater questões políticas. Ao contrário do imaginário disseminado de que não haveria um movimento de mulheres relevante nesse país, ou que, se houvesse, seria fraco ou, até mesmo, paralisado, tal movimento existe e enfrentou (e ainda enfrenta) uma série de dificuldades para estabelecer-se. Um dos obstáculos refere-se ao discurso sobre o que seriam movimentos feministas. Devido a invocação de discursos contrarrevolucionários cultural-

nacionalistas, o feminismo era retratado com sendo antinacionalista e pró-imperialista, algo que dificultou a sua organização (ESSOF, 2010). Segundo Essof (2010), devido ao fato de haver um maior auxílio de organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU) e o Banco Mundial, os movimentos de mulheres passaram a articular gênero e desenvolvimento, organizando-se por meio desses instrumentos internacionais, como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW). Sendo esse discurso que atrela gênero e desenvolvimento mais seguro para a alavancagem de uma agenda para as mulheres, houve uma emergência de políticas de desenvolvimento de gênero, além do fato de vozes mais radicais terem se levantado.

Após a independência, em 1980, muitas intervenções legislativas foram feitas para melhorar as condições das mulheres e outros grupos, segregados pela elite branca que havia dominado durante a maior parte do século XX. Um deles foi o *Equal Pay Act*, aprovado no mesmo ano em que ocorreu a independência. Esse ato consistia no pagamento de iguais salários para homens e mulheres, negros e brancos, para executar as mesmas tarefas. Outras duas leis aprovadas foram a *Customary Law* e as *Primary Courts Acts*, de 1981, que consistiam em abolir a autoridade judicial dos chefes tribais e apoiar financeiramente mulheres divorciadas e crianças abandonadas. Outros atos foram o Ato da Maioridade Legal, de 1982, que fazia com que mulheres negras fossem consideradas maiores de idade pela lei, e o Ato de Causas Matrimoniais, de 1985, que servia para garantir que homens e mulheres fossem colocados a par em casos de disputas matrimoniais (GAIDZANWA, 2019).

No entanto, segundo Gaidzanwa (2019), episódios como a Operação *Clean Up* são marcos para mostrar que, apesar de o Estado tentar garantir alguns direitos para as mulheres, nem sempre havia respeito aos direitos humanos. Nessa operação, iniciada nos anos 1980, mulheres foram presas diante de acusações de prostituição. Foram levadas para *Mushumbi Pools*, sem acesso a transporte, comunicação e sujeitas a ataques de animais selvagens, fazendo com que muitos grupos e movimentos mulheres protestassem em razão do tratamento dispensado a elas. Casos como esse mostram como, apesar de o Estado e as organizações internacionais buscarem promover os direitos das mulheres, a atuação dos grupos feministas para que eles sejam garantidos ainda é necessária devido às heranças do colonialismo, no caso, no controle do corpo e da sexualidade da mulher através de políticas estatais. Contudo, segundo Essof (2010), devido ao fato de não haver um posicionamento político claro e definido, e por querer abarcar as inúmeras visões das diversas mulheres da sociedade zimbabuana de todas as classes, o movimento feminista não encontrou uma unidade em sua luta, algo que fez com que um movimento que, outrora, tivera um papel fundamental para a independência e que havia

encontrado terreno fértil para reivindicar pautas femininas, não se fortalecesse da forma que poderia. Além disso, devido a violência política que sofrem, há muita dificuldade de haver uma maior representação de gênero e, também, de classe, nas esferas de poder (GAIDZANDWA, 2019).

Percebe-se, ao analisar a história do Zimbábue, que as mulheres desempenharam, em sua maioria, um papel tradicional, mas ativo, durante as guerras pela independência. Ainda que tivessem a função de cozinhar, lavar roupas e prover remédio e munição para os homens, algumas delas se engajaram na luta armada. Já após o período colonial, mesmo que aderisse a uma série de mecanismos internacionais que promoviam os direitos das mulheres, como CEDAW, de 1981, e Plataforma de Ação de Beijing, de 1995, os Estado zimbabuano não consegue garantir a melhora na condição da mulher, uma vez que seus costumes patriarcais fazem com que designações sejam atribuídas às mulheres que desempenham determinados papéis. Quanto mais tradicionais ou, caso trabalhem fora de casa, mais próximas de trabalhos de cuidado, como professoras e enfermeiras, mais elas serão vistas como respeitáveis. Do contrário, se suas funções forem diversas dessas, como no caso de mulheres que atuam na política do país, elas recebem a alcunha de “prostitutas” (BHATASARA; CHIWESHE, 2021). Ainda assim, algumas mulheres, mesmo atuando na política, podiam ter certa respeitabilidade. Segundo Bhatasara e Chiweshe (2021), Joice Mujuru foi um exemplo disso, visto que ela era casada com um antigo general, Solomon Mujuru. Contudo, tal situação ficou restrita apenas a esse caso. Fora disso, todas eram submetidas ao escrutínio dessa sociedade patriarcal, cuja militarização é tão presente. Reflexo disso são as diversas violências políticas que sofrem ao se lançarem como candidatas a algum cargo eletivo.

Além disso, as relações patriarcais são tão poderosas e estão tão enraizadas naquela sociedade que o fato de ser mulher não garante que ocorra solidariedade entre elas, como no caso de Grace Mugabe, esposa do então regente do país, que atacou Joice Mujuru, proferindo ofensas sobre seu corpo e sua vida sexual na disputa política em 2014 (BHATASARA; CHIWESHE, 2021). Ainda, Grace Mugabe passou a articular-se como líder do Liga de Mulheres da União Nacional Africana do Zimbábue – Frente Patriótica (ZANU-PF *Women's League*) para tentar concorrer à presidência contra Emmerson Mnangagwa, utilizando-se da tática da difamação, assim como fez com Mujuru. Isso provocou a expulsão de Mugabe do partido 2014 (BHATASARA; CHIWESHE, 2021). Para Bhatasara e Chiweshe (2021, p. 224):

Enquanto Garce Mugabe conduziu uma facção, cujos principais protagonistas eram homens (tais como Jonathan Moyo e Savior Kasukuwere), ela era uma – se não a – força condutora. Para os gerontocratas patriarcais e elementos militares dentro do

ZANU-PF, isto era uma ameaça existencial. Sua ascensão e queda são instrutivas a respeito de uma ampla análise interseccional da participação política da mulher no Zimbábue. Lendo entre as linhas dos ataques sobre Grace Mugabe, é claro que são baseados principalmente em sua falha em satisfazer seus papéis de gênero feminino, de apoiar seu marido e reproduzir e nutrir sua família e sua nação.

Por fim, as autoras afirmam que, mesmo com a resignação dos Mugabe e a ascensão de Mnangagwa, as mulheres zimbabuanas ainda enfrentam a marginalização política, uma vez que as estruturas patriarcais dessa sociedade ainda se fazem presentes. Ao se sentirem ameaçados, embora uma mulher tenha atitudes semelhantes a um homem, as consequências para ela são muito maiores, uma vez que a atuação militar garante a ordem política patriarcal. Mesmo os espaços abertos para a atuação feminina são dominados por pautas conservadoras, algo que dificulta ainda mais a articulação de ideias que façam frente a essa realidade. Também chama a atenção o fato de Garce Mugabe ter utilizado a mesma tática que utilizou contra Mujuro, mas sofreu expulsão apenas quando utilizou a prática contra um homem, evidenciando o incentivo à rivalidade feminina.

2.2.3 Indonésia

Outra sociedade em que se verifica um movimento de mulheres pouco estudado, cujas características de luta pós-colonial têm importância para esta análise é a Indonésia. Esse arquipélago situado no Sudeste Asiático, sofreu a influência de Portugal, a partir de 1510, seguido por Espanha, Grã-Bretanha e, por fim, Alemanha, no século XVII – todos buscando o controle do comércio de especiarias. Durante muito tempo, os papéis mais tradicionais, como a atuação na agricultura e nos cuidados com o lar eram atribuições das mulheres indonésias. Como de costume, as mulheres de classes mais altas gozavam de alguns privilégios. No entanto, devido ao declínio da presença indiana e ao domínio islâmico da região, ocorreu uma forte influência muçulmana no comércio, que levou, também, a sua presença na política. Com isso, houve uma maior definição do papel que deveria ser atribuído a uma mulher (JAYAWARDENA, 2016).

Segundo Jayawardena (2016), durante boa parte do período e que se evidenciou a presença alemã na região, a educação de todos, em especial das mulheres, ficava nas mãos dos clérigos muçulmanos. No entanto, com o surgimento da nova lógica de modernização das colônias, no início do século XX, levantou-se, pela primeira vez, a questão da educação feminina. É importante destacar que o grau de educação das mulheres variava de acordo com a classe. Enquanto as camponesas não tinham nenhum grau de escolaridade, mulheres da

aristocracia iam para a escola elementar ou recebiam educação em casa. Ainda segundo a autora, uma das primeiras mulheres a tratar de questões sobre a emancipação feminina a partir da educação foi a javanesa Raden Adjeng Kartini (1879 – 1904). Essa importante personagem da história indonésia tratou dos problemas enfrentados pelas mulheres de classes mais altas e seu desejo de se emancipar pela educação. Além disso, estão presentes em seus escritos a repulsa contra a poligamia e a ambição de tornar-se independente por meio do acesso a profissões e da liberdade pessoal.

Com a ajuda do J.H. Abendanon, diretor de educação alemão, que estava tentando promover a educação feminina no país, e da senhora Ovink-Soer, esposa de um oficial colonial de inclinação socialista e feminista, Kartini teve acesso a ideias das correntes radicais do pensamento alemão, embora fosse uma crítica contundente da sociedade europeia e da dinâmica colonial presente no país. Seu pai, o regente da ilha de Java, apesar de ter lhe consentido estudar na escola com seus irmãos e de ter permitido a continuidade de seus estudos em casa, não lhe deu licença para que fosse estudar na Holanda. Desse modo, Kartini teve que contornar essas dificuldades, algo que conseguiu com a ajuda de Abendanon e Ovink-Soer. Além disso, ela se correspondia com a editora de uma revista socialista para mulheres, chamada *Des Hollandsche Lelie*. Seu nome era Stella Zeehadelaar, também adepta do Socialismo e do Feminismo. Embora o pensamento feminista e socialista europeu fosse muito presente nas ideias de Kartini, ela buscava também influência de mulheres asiáticas, como a estudiosa e agitadora indiana Pandita Ramambai, que desafiava a ordem vigente e tinha uma vida independente (JAYAWARDENA, 2016). De acordo com Jayawardena (2016), Kartini e seus escritos influenciaram todos os movimentos de mulheres que posteriormente ocorreram na Indonésia.

Em 1912, surgiu uma organização de mulheres de caráter nacionalista intitulada *Putri Mardika*, ou Mulheres Independentes. Foi uma das mais proeminentes do período, além de ser relacionada ao movimento *Boedi Oetomo*. Em 1920, surgiu a *Aisyah*, formada com base nos valores islâmicos. Além disso, durante o período de dominação alemã na região, as mulheres envolveram-se na luta armada, ao lado de seus companheiros do sexo oposto, além de mandarem diversas resoluções para o parlamento, como exigindo o direito de votarem e serem votadas (ARIVIA; SUBONO, 2017). Contudo, a data de 1928 merece destaque, pois as organizações de mulheres conduziram o primeiro Congresso de Mulheres, que ocorreu um mês e meio após o Congresso de Compromisso Juvenil. Esse primeiro evento contou com mais de mil participantes, de trinta organizações de mulheres, e levantou muitas questões. No decorrer dos debates, foram identificados três desafios enfrentados pelas mulheres: questões relacionadas ao matrimônio, à poligamia e ao acesso à educação. Outros três congressos foram

realizados: Jacarta, 1935; Bandung, 1939; e Semarang, 1941. No caso do congresso sediado em Bandung, ficou decidido que 22 de dezembro seria o Dia do Movimento de Mulheres Unidas na Indonésia. No entanto, em 1959, o então presidente Soekarno estabeleceu o Dia das Mães nesse mesmo dia, por meio de decreto presidencial, o que fez com que muitas feministas tivessem que lutar para resgatar o significado original da data (ARIVIA; SUBONO, 2017).

Contudo, segundo Arivia e Subono (2017), todas as conquistas e as lutas das mulheres acabaram em segundo plano quando os japoneses estabeleceram seu domínio na região durante a Segunda Guerra Mundial. Por cerca de três anos e meio (de 1942 a 1945), os nipônicos causaram a desarticulação e destruição dos movimentos nacionalista, inclusive o de mulheres, permitindo a existência de apenas um, o *Fujinkai*, ou Grupo de Mulheres, que funcionava sob supervisão. Suas atividades era, basicamente, lutar contra o analfabetismo e pela construção de cozinhas públicas, além de realizar trabalhos sociais. No entanto, em 1945, com a derrota japonesa no conflito, a Indonésia declara sua independência, o que levou à volta dos movimentos nacionalistas e de mulheres. Segundo os autores mencionados, as mulheres tiveram o cuidado de alinhar seus ideais de igualdade de direitos à luta nacionalista, uma vez que “Feminismo” era visto como uma imposição ocidental, algo combatido por grupos com tal caráter. Por isso, as mulheres passaram a atuar de forma legítima a sua luta pela libertação por meio do nacionalismo, diferenciando suas ideias das estabelecidas pelo Ocidente.

O Feminismo indonésio passou por uma série de etapas até chegar ao que é hoje. Devido ao fato de o Estado controlar o currículo universitário, questões que poderiam desestabilizar a ordem nacional não foram tratadas, fazendo com que o Feminismo indonésio contemporâneo não tivesse base universitária. Por isso, as organizações de mulheres têm buscado maneiras de suprir tal carência. Para Arivia e Subono, a perspectiva feminista indonésia contemporânea é um discurso sem base acadêmica, enquanto o Feminismo é um exercício acadêmico e, como tal, requer conhecimento teórico. Segundo os autores, os movimentos de mulheres tratam de questões reais que envolvem justiça social e desigualdade de gênero, algo que envolve tanto a atividade política quanto a atividade acadêmica. Por isso, ativistas e acadêmicos enfrentam um “inimigo comum” na figura do Estado autoritário, da cultura patriarcal e do fundamentalismo religioso, o que provoca a necessidade de incluir sessões de teoria feminista nos treinamentos das organizações de mulheres.

Como se pode perceber, há diversos movimentos feministas e de mulheres que são pouco conhecidos, tanto pela academia quanto pelo público em geral. Com base nas informações apresentadas, pode-se afirmar que as mulheres do Terceiro Mundo sempre buscam formas de se organizar. Ao contrário das ideias feministas *mainstream*, que criticam o nacionalismo, as

mulheres de outras localidades, muitas vezes, alinham-se com esses ideais, o que evidencia as características singulares desses movimentos. Demonstrando que é possível lutar pelos seus direitos e ter orgulho de suas origens, essas mulheres, ainda assim, enfrentam uma série de empecilhos internos, uma vez que, muitas vezes, são acusadas de cederem ao domínio ocidental ou de estarem conspirando contra a ordem interna. No entanto, as evidências mostram que seus anseios estão alinhados com os interesses de seus Estados, que elas têm orgulho das mulheres que lutaram antes delas e que desejam dar continuidade ao seu legado. Isso se repete em outros lugares, como o Oriente Médio, que será abordado a seguir.

2.3 A ATUAÇÃO E MILITÂNCIA DE MULHERES NO ORIENTE MÉDIO

Durante muito tempo, o imaginário construído e disseminado a respeito das mulheres do Oriente Médio era de que elas eram todas muçulmanas, oprimidas e que não teriam capacidade de agir por conta própria, tendo a necessidade de serem salvas pelos grandes heróis ocidentais, conforme o ensaio de Lila Abu-Lughod, publicado em 2012. No entanto, conforme mostra a autora, que trabalha com a questão das mulheres do Oriente Médio desde o final dos anos 1990, há muitas maneiras pelas quais as mulheres dessa região podem agir. Seja uma cantora transsexual iraniana querendo tornar-se “uma boa mulher muçulmana” (ABU-LUGHOD, 1998, p. 2), de revistas iranianas editadas por mulheres que se intitulam “feministas islâmicas” ou de feministas egípcias que usam véu, dedicando-se a uma reinterpretação das leis islâmicas e do Alcorão, as mulheres orientais sempre procuraram organizar-se de forma a criticar a divisão público e privado, a fim de enfrentar as dificuldades que se apresentam na sociedade patriarcal em que vivem. Defendem que “os princípios democráticos que guiariam a liderança na esfera pública devem ser igualmente aplicados dentro da família” (ABU-LUGHOD, 1998, p.3).

Segundo Abu-Lughod (1998), essa mobilização feminina na região ocorre por três razões. A primeira é o fato de as mulheres do mundo pós-colonial terem se tornado símbolos potentes de identidade e visão de sociedade e nação. A segunda é a participação ativa das mulheres em debates e lutas sociais com o feminismo. Embora cada movimento tenha definições diferentes, o termo se torna, inevitavelmente, uma referência. Já a terceira é a forma como o Ocidente e as coisas relacionadas a ele são abraçadas, repudiadas e traduzidas, implicando fortemente na política de gênero contemporânea. Entretanto, embora tenham ocorrido muitos progressos, como nas oportunidades econômicas, no acesso à educação e na participação política, ainda há muitos obstáculos que precisam ser enfrentados. Alguns

exemplos são a deliberação do *status* legal da mulher no Iraque e a resistência de parlamentares ultraconservadores e cidadãos comuns para aumentar as penas para os chamados “crimes de honra” na Jordânia (KELLY, 2010). Segundo Hoffman (2019), mesmo que seja possível encontrar desigualdades de gênero em todas as regiões do mundo, na região do Oriente Médio e do Norte da África, elas são ainda maior, apesar dos avanços ocorridos nas áreas citadas. Contudo, isso não quer dizer que as mulheres dessa região não saibam se organizar e lutar para melhorarem sua condição e posição na sociedade em que vivem.

A influência do Islã não pode deixar de ser mencionada. Segundo Clark e Schwedler (2003), partidos do Iêmen e da Jordânia, cujas bases são os textos corânicos, passaram a ter um rápido aumento na presença de mulheres em seus quadros entre os anos de 1995 e 1998. Para elas, os programas de apoio à promoção das mulheres, instituídos por esses partidos, além do apoio dos homens que os lideram, do suporte às iniciativas de mulheres em seus âmbitos e da maior presença de mulheres nas estruturas formais de tomada de decisão das agremiações contribuíram de forma significativa para o aumento de mulheres eleitas por eles. Esses partidos passaram a ter comissões de mulheres e, também, a apoiar que elas discutissem temas relacionados a sua realidade enquanto mulheres, ainda que restringissem sua atuação em outros campos, considerados tradicionalmente masculinos. Embora tenham enfrentados muitos obstáculos, como situações nas quais políticos conservadores tentaram cercear seus direitos por meio de políticas que restringiam sua presença na esfera pública, como proibição de homens trabalharem em salões de beleza ou de um projeto que impedia que os pais fossem a eventos esportivos das filhas sob o pretexto de evitar o olhar para os corpos femininos, as mulheres do Iêmen e da Jordânia passaram a conquistar cada vez mais a sociedade civil e os próprios correligionários (CLARK; SCHWEDLER, 2003). Situações como essas evidenciam que a tendência de apoio às mulheres na esfera pública é algo que não se pode impedir, uma vez que há muita identificação da população com suas pautas, e elas terão apoio, embora enfrentem algumas restrições quanto a determinados campos aos quais ainda não são tão aceitas para determinadas discussões.

Para Hatem (2002), a presença de mulheres em partidos com essa inclinação é explicada pela tendência pesquisada por estudiosos sobre Islã e gênero, de que reforçar o discurso a respeito do papel da mulher no âmbito familiar consolida a visão segundo a qual o agente mais importante para luta pela igualdade de gênero é o Estado modernizado. Ainda segundo a autora, a maneira estadocêntrica com que o Islamismo é representado na história do Oriente Médio desconsidera o impacto da religião na normalização das relações de gênero entre homens e mulheres, e que o estudo das mudanças de suas identidades, analisando as vestimentas, a

solidariedade de grupo e as relações entre eles, pode prover uma interpretação mais ampla entre Islamismo e gênero. Por isso, ao contrário do que se pensa a respeito das mulheres muçulmanas que são convocadas a ficar em casa, elas, além de não obedecerem, vão à esfera pública e criam espaços onde elas podem ser tratadas com respeito. Tendo isto em vista, é possível perceber que o ideal de passividade que se construiu a respeito delas não é de todo verdade. Embora existam opressões pelas quais passam as mulheres do Oriente Médio, árabes, muçulmanas ou não, elas não deixam de buscar maneiras de atuar e desempenhar suas funções de forma a alcançar a igualdade de gênero em relação aos seus pares.

Um aspecto que deve ser ressaltado aqui é o fato de que muitas dessas mulheres, embora possam ser classificadas como feministas, rejeitam esse rótulo. Segundo Badran (2018), estudiosa dedicada aos estudos sobre as mulheres egípcias, esse fenômeno pode ser chamado de “ativismo de gênero”. De acordo com a autora, feministas e pró-feministas dessa região têm dificuldades de se declarar publicamente como tal. Uma das razões é o pragmatismo, uma vez que, para muitas delas, rotular-se pode significar limitar-se – e, assim, dificultar alianças com grupos progressistas que rejeitam denominações consideradas como ocidentais. Já mulheres islâmicas rejeitam o rótulo por outras razões, uma das quais é fazer frente a toda e qualquer tentativa de ocidentalização da sociedade egípcia. Uma vez que a dinâmica colonial britânica, ocorrida desde o século XIX até meados do século XX, deixou marcas como a imposição de vestimentas e valores advindos da metrópole, o resgate dos valores do Islã seria uma maneira de fazer frente a isso, reafirmando a identidade da mulher por meio da religião. Além disso, conforme Badran (2018), feministas e pró-feministas eram mulheres advindas de classes mais altas, enquanto mulheres muçulmanas ativistas eram de classes mais baixas. Por isso, houve maior incentivo de partidos islâmicos para que mulheres muçulmanas se engajassem mais em papéis ativos na esfera pública, sendo essa uma das maneiras encontradas de fazer com que questões de reafirmação de identidade ganhassem mais força e que o enfrentamento a uma suposta “ocidentalização” da sociedade egípcia tivesse mais adeptas. Outro ponto que merece destaque, segundo a autora, é o fato de haver muita confusão a respeito do significado do termo “Feminismo”, além de não haver uma palavra árabe que fosse o correspondente adequado para ela. Também, uma imagem muito negativa acerca das feministas, retratadas como anti-homens e contra as tradições acabou disseminada. Por isso, muitas ativistas muçulmanas consideram que ser feminista seria, também, uma forma de heresia.

2.3.1 Irã

Tendo em mente os aspectos apresentados até aqui, serão abordados a seguir alguns exemplos da atuação das mulheres do Oriente Médio. Um dos casos aqui apresentados é o do Irã. Para Tohidí (2010), a trajetória dos ativismos de mulheres no Irã é paradoxal e complicada, uma vez que muitos fatores moldaram esse quadro, entre os quais estão os padrões patriarcais e patrimoniais na história e cultura iraniana, tanto seculares quanto de inclinação islâmica. Além disso, as políticas e ideologias de Estado ou a influência ideológica e/ou intelectual de tendências como nacionalismo, socialismo e islamismo, além de liberalismo e direitos humanos em tempos mais recentes, também influenciaram para que tal padrão se estabelecesse nessa sociedade. Ainda mais recentemente, a influência da globalização e das tecnologias da informação, em especial a internet, levaram ao conhecimento das mulheres iranianas que têm acesso a tais meios discursos sobre direitos humanos e das mulheres. Segundo Tohidí (2010), esse contato entre o global e o local, ou “glocal”, gerou uma interação entre aquilo que é local ou nacional com o que é global ou internacional, o que gera ainda mais contradição em uma sociedade em que as mulheres alcançaram uma série de avanços, como um maior número delas no ensino superior, mas que são rigorosamente regidos pelos dogmas do Islã.

Conforme Kian-Thiébaud (2008), pesquisadora de Feminismo no Irã, ocorreram diversas ondas significativas do movimento no país, sendo a primeira e mais significativa a ocorrida entre 1905 e 1906, quando ocorreu a revolução constitucional. Lutando ao lado dos constitucionalistas contra o absolutismo do rei, elas também reivindicaram seus direitos políticos. Em 1906, havia muitos clérigos no parlamento, e estes defendiam que a democracia não era incompatível com os valores do Islã. No entanto, poucos deputados do parlamento se manifestaram de forma favorável a outorgar direitos políticos para as mulheres, e muitos dos clérigos eleitos afirmavam que isso também contrariava os valores religiosos muçulmanos. Como forma de protesto, em 1909, as mulheres sitiaram o parlamento. Contudo, a ação não surtiu o efeito esperado, e elas, então, passaram a publicar jornais e revistas femininas, de forma a levar instrução para suas iguais, defendendo que a revolução deveria se dar a partir dos lares. Além disso, elas criaram escolas para jovens, uma vez que as escolas disponíveis eram de missionários americanos, franceses e ingleses, sendo frequentadas por moças cristãs. Já as mulheres muçulmanas das classes mais altas recebiam educação em casa, e as mulheres das classes mais baixas eram analfabetas. Ainda, as feministas iranianas desse período passaram a traduzir textos sobre o que seria ser uma mulher moderna, com ensinamento sobre higiene, por exemplo, defendendo que, para ser uma boa mãe, era necessário ser educada e limpa.

Ainda, a pesquisadora ressalta outro aspecto, bastante polêmico entre as feministas do Ocidente, que é o uso do véu. Segundo Kian-Thiébaud (2008), o debate sobre o uso da vestimenta era significativo entre as feministas iranianas da época, havendo aquelas que tinham posição contrária e as que eram favoráveis. A autora ressalta que as que eram favoráveis ao uso do véu, na verdade, não o viam como o problema principal a ser debatido e que ser moderna não significava, necessariamente, renunciar às tradições islâmicas, não devendo seu uso ser proibido. O principal foco dessas mulheres deveria ser adquirir os direitos políticos que vinham sendo negados com base na lei islâmica. Em 1921, com a chegada ao poder do comandante Reza Khan, pai do Xá, houve a implementação de medidas modernizadoras, que, contudo, atingiam apenas a uma parcela muito pequena das reivindicações feministas. Nesse período, foi instaurado um Feminismo de Estado. Enquanto, que, enquanto política de Estado, comprometeu a autonomia do movimento feminista iraniano. Como era um líder autoritário, Reza Khan, em 1936, proíbe o uso do véu em todos os lugares públicos, o que faz com que muitas meninas muçulmanas (muitas delas das camadas mais pobres da população) acabassem sendo proibidas de frequentar a escola para não ferir os valores de sua fé.

A autora ainda destaca que a irmã do Xá Reza Pahlavi, como forma de se utilizar desse Feminismo de Estado, criou a própria organização feminista, a Organização de Mulheres do Irã (*Anjouman Haye Nesvan*), que conseguia propor alguns projetos para melhorar as condições de vida da mulher iraniana, sem questionar a estrutura sexuada e patriarcal do Estado iraniano. Além disso, o próprio Xá concedeu o direito ao voto às mulheres, mas só em 1963. Além disso, pelo fato de o Irã ser uma ditadura, de nada adiantava ter o direito ao voto, uma vez que não poderiam usufruir dele da forma que deveriam. Ainda assim, as mulheres iranianas obtiveram uma série de direitos por meio do engajamento feminista, além de ter obtido uma série de direitos durante o tempo em que a dinastia Pahlavi esteve regendo o país (KIAN-THIÉBAUT, 2008). Segundo Tohidi (2016), os campos da educação, da criação científica, literária, artística, da produtividade econômica, até um certo ponto, e da participação sociopolítica foram os que mais apresentaram avanços. Contudo, em muitas áreas-chave não foi possível alcançar a igualdade, em especial na área familiar, como na divisão da herança, no casamento, no divórcio e na custódia dos filhos:

Durante o processo de rápida modernização ocorrido durante a dinastia Pahlavi (entre as décadas de 1930 e 1970), muitas instituições iranianas, entre elas a educação pública e o sistema judiciário, foram modernizadas e secularizadas. Mas o status pessoal e o direito da família permaneceram estritamente baseados na antiga *shariah* (lei islâmica) (TOHIDI, 2016, p. 78).

No entanto, ocorreu uma profunda mudança nesse quadro em 1979, quando o Aiatolá Khomeini, com o apoio da população iraniana, destituiu o Xá e assumiu o controle do Estado. Quando iniciaram os protestos pelo fim do regime do Xá, as mulheres se reuniram em manifestações pelas ruas do Irã em apoio aos revolucionários e ao Aiatolá. Segundo Mohammadi (2019), os líderes revolucionários não impuseram restrições à participação de mulheres e nem expectativas de gênero, uma vez que precisavam de pessoas para lutarem por sua causa. Além disso, um número muito pequeno de mulheres reivindicou pautas específicas de gênero. Via de regra, tais pautas acabaram sendo ocultadas sob a ideologia islâmica que conduziu a Revolução. Ainda segundo a autora, as mulheres não estavam organizadas como um grupo de gênero, não havendo diferenciação de seus papéis dos outros ativistas. Com o passar dos anos, desde a instauração do regime no qual o Estado iraniano se encontra, os papéis desempenhados pelas mulheres foram gradativamente perdendo a relevância, uma vez que de todas as reformas instauradas nenhuma beneficiava as mulheres de forma específica. No entanto, ainda há desafios a serem encarados, como a idade mínima para o casamento ser muito baixa, treze anos para meninas e quinze para meninos além de questões de participação política.

2.3.2 Marrocos

Já no caso do Marrocos, as mudanças mais significativas no *status* da mulher passaram a se dar a partir do momento em que Mohamed VI assumiu o trono após a morte de seu pai, Hassan II. Embora tivessem logrado alguns direitos desde que, em 1992, organizaram-se para recolher assinaturas em prol da melhoria da condição da mulher na sociedade marroquina, a luta seguiu-se ao longo daquela década. Em 2002, quando Mohamed VI foi empossado rei, houve a aprovação de uma cota que estabelecia uma porcentagem mínima de 10% de membros do parlamento do sexo feminino. Já em 2004, houve a mudança no Código Familiar Marroquino, a *Moudawana*. O código anterior, firmado em 1957, era um dos grandes obstáculos para o pleno exercício da igualdade feminina. Com o novo código, ocorreram avanços nos direitos das mulheres em áreas como herança, cidadania marroquina para crianças filhas de mulheres marroquinas cujos pais eram estrangeiros e a possibilidade de tanto ao homem quanto à mulher ser permitido iniciar um processo de divórcio (SANDBERG; AQERTIT, 2014).

Contudo, embora esses avanços tenham sido inegáveis, questões culturais e religiosas estão envolvidas quando se trata do *status* feminino na sociedade marroquina. Segundo Eddouada (2016), ainda que a aprovação do Código Familiar de 2004 seja um importante

avanço para conduzir à igualdade de gênero, a sociedade marroquina baseia-se nos preceitos do Islã sob uma visão patriarcal, para entender qual o papel da mulher na sociedade. Ao analisar as políticas implementadas e os resultados alcançados, diversas ONG analisadas pela autora afirmam que, mesmo com elas, não há uma completa consonância com os resultados esperados pelos grandes organismos e tratados internacionais como a CEDAW. Além disso, a percepção das mulheres quanto ao assédio sexual é vista a partir dos preceitos religiosos, não se entendendo que seja uma forma de violência, além de não mencionar o fato de a nova lei abrir precedente para casos como esses. Ainda, a autora aponta para o baixo impacto que as leis têm sobre a população. Para ela, como a interpretação do que significa direitos não provém de fontes identificáveis para a maioria das pessoas. Por isso, há uma grande dificuldade de haver uma organização que baseie a sua defesa dos direitos da mulher unicamente nas convenções internacionais e nas leis formais.

2.3.3 Paquistão

Outro caso cujas particularidades merecem destaque é o do Paquistão. Assim como os outros Estado aqui analisados, neste país há uma passado colonial que deixou uma série de consequências na estrutura do Estado paquistanês contemporâneo. Segundo Rouse (2004), desde o início do milênio, tem havido um maior interesse naquilo que é descrito como “ressurgência islâmica”, “fundamentalismo” ou “Islã político”. Na sociedade paquistanesa, o debate de gênero se dá no âmbito de sua formação baseada nos valores religiosos. Com a emergência dos debates pós-cisão com a Índia, surgiram os debates modernista, nacionalista e comunista, o que evidencia o quanto são recentes para os paquistaneses. A autora afirma também que o confronto de ideias consideradas modernas e as consideradas tradicionais está presente nessa dinâmica, com muitos intelectuais reafirmando uma pretensa superioridade das primeiras sobre as segundas. As mulheres não estiveram alheias a esse processo, não podendo ser separadas da realidade colonial e pós-colonial, seguindo as tendências e experiências que essas novas ideias forneceram.

Recentemente, as mulheres paquistanesas têm se utilizado das cortes de justiça para conseguir avanços em seu processo de empoderamento e conquista de direitos. Segundo Khan, Malkani e Yousuf (2019), desde a década de 1980, advogadas ativistas tem se utilizado de casos como parte da estratégia para alcançar maior reconhecimento dos direitos da mulher, tanto público quanto judicial. Para as autoras, o aumento nos ganhos de causa tem feito com que a reforma legislativa em níveis federal e provincial alcance maior apoio. Desde a imposição da

ditadura de Zia (1977 – 1988), houve a implementação de políticas discriminatória e grande islamização da sociedade, algo que afetou as mulheres, principalmente, das áreas urbanas. Em 1981, elas estabeleceram o Fórum de Ação das Mulheres (WAF, sigla em inglês). Esse fórum consistia em um grupo de pressão voluntária para resistir às políticas e lei marcial impostas na época ditatorial. Com o tempo, pautas como direitos dos cidadãos que compunham minorias religiosas e outros grupos marginalizados passaram a fazer parte das reivindicações. Com o tempo, as ativistas pertencentes a esse grupo perceberam que o exercício de seus direitos era um atributo para restauração da democracia com um judiciário que fosse independente dos demais poderes (KHAN; MALKANI; YOUSUF, 2019).

Com o reestabelecimento da ordem, em 1988, ocorreram algumas vitórias para as mulheres ativistas da WAF. Uma delas foi evitar a condenação à morte por prática de sexo fora do casamento, conhecida como *zina*. Caso uma mulher fosse estuprada, poderia haver essa alegação, e a mulher era punida com a pena capital. Foi o que ocorreu com Safia Bibi, uma jovem cega, cuja gravidez decorrente de um estupro fez com que ela fosse acusada. Por meio da mobilização da opinião pública por parte dessas ativistas, a pena para essa jovem foi barrada. Além disso, leis injustas passaram a ser condenadas internacionalmente, fator que auxiliou na obtenção de maior visibilidade desse caso. Outra vitória do WAF e de diversos outros grupos, como a Associação de Todas as Mulheres Paquistanesas e a Associação de Mulheres Advogadas Paquistanesas foi a petição contra os Decretos Hudood, que impunha uma série de perseguições a minorias religiosas. Após muitos anos de luta contra esses decretos, em 1995 houve a primeira vitória no caso envolvendo um grupo de cristãos (KHAN; MALKANI; YOUSUF, 2019).

Conforme se pode perceber dos exemplos citados, as mulheres do Oriente Médio, apesar de todos os percalços enfrentados ao longo de suas trajetórias, sempre buscaram formas de melhorar sua condição na sociedade, assim como a de outras minorias políticas que também passavam por situações de opressão. Cada uma com as suas especificidades e contextos, elas sempre buscaram maneiras de organizar-se em contextos políticos conflituosos. Isso mostra que o estereótipo disseminado, segundo o qual essas mulheres seriam apenas oprimidas, sem capacidade de agir por conta própria e sem educação formal é uma preconceção que não corresponde à realidade. Seja por meio de organizações, estatais ou não, pela mobilização para a aprovação de leis que melhorem o seu status social ou pela atuação política, as mulheres do Oriente Médio mostram que uma mulher daquela localidade pode assumir um papel de protagonismo em sua luta, não necessitando de nenhum “salvador” para que possa fazê-lo. Caso

muito semelhante, mas repleto de características próprias, é o das mulheres da Palestina, que será analisado com mais detalhes na subseção a seguir.

2.4 AS MULHERES PALESTINAS EM UM CONTEXTO DE RESISTÊNCIA¹

O ativismo das mulheres palestinas não é algo novo na história daquela região. Desde o início dos anos 1920, as mulheres palestinas já desempenhavam o seu ativismo. Segundo Abdulhadi (1998), um dos movimentos mais importante que datam desse período é a União de Mulheres Palestina (1921), que liderou demonstrações de oposição à Declaração Balfour, além de ter organizado o Congresso Geral de Mulheres Palestinas, em Jerusalém, em 1929. Ainda, segundo a autora, durante a revolta de perdurou de 1936 a 1939, as mulheres tiveram um papel fundamental, cuidando dos feridos, protestando, assinando petições, abrigando rebeldes e, também, combatendo com armas. No entanto, durante os anos de 1947 e 1948, quando foi estabelecido o Estado de Israel naquela região, as mulheres palestinas tiveram de assumir responsabilidades relacionadas à família e à nação, alterado seus papeis social de forma especialmente profunda. Entre 1948 e 1967, as mulheres palestinas passaram a juntar a diversos partidos políticos, como o *Fatah*, fundado por Yasser Arafat em 1959, ao Movimento Nacional Árabe², criados pelos médicos George Habash e Wadi Haddadem em 1952, o Partido Socialista Árabe (*Al-Baath*); e o Partidos Comunista Jordaniano. Além disso, desempenharam papéis importantes na comunidade palestina presente em território israelense, como no *Al-Ard* (A Terra, em árabe) e no Partido Comunista Israelense, durante a regência da lei marcial, entre 1948 e 1966 (ABDULHADI, 1998). Segundo Kuttab (2009), o ativismo dessas mulheres sempre esteve organicamente ligado ao movimento de resistência e desenvolvido através dele e, portanto, sempre compartilharam as fortunas, fardos e aspirações para a construção da nação e a conquista da soberania. Nesse momento, foi criada a primeira união de mulheres palestinas, em Jerusalém, com a finalidade de resistir à ocupação que vinham começando a se dar naquele momento. No ano de 1930, foi criada a Associação das Mulheres Árabes, considerada um importante passo na união do ativismo feminino. Contudo, esse movimento não obteve êxito ao criar uma coalizão nacional ou uma organização nacional de mulheres, assim como outras organizações baseadas no trabalho de caridade (JAD, 2018).

¹ Uma versão parcial deste capítulo foi publicada pela revista InterAção, da UFSM, no ano de 2020, sob o título de “Sobre Mulheres e Lutas: uma análise pós-colonial dos movimentos de mulheres palestinas”.

² Esse movimento foi transformado, após a Guerra do Seis Dias (1967), no Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP), de inclinação marxista-leninista e secularista.

Segundo Jad (2018), houve a politização do trabalho social durante o período da Grande Revolta (1936 – 1939), quando os rebeldes solicitaram às mulheres que fornecessem comida e remédios para os vilarejos sitiados. No entanto, apenas em 1944 é que houve uma tentativa, ainda que incipiente, de unificar as fileiras em nível nacional, quando foi fundada a União Árabe de Mulheres. Já em 1948, quando o Estado de Israel, criado por meio da Resolução 181 da Assembleia Geral das Nações Unidas (AGNU), de novembro de 1947, que concedia a região da Palestina ao povo judeu, os palestinos passaram a enfrentar a sua dispersão (MASALHA, 2021). Nesse mesmo ano, ocorreu a guerra entre árabes e israelenses. Os desafios impostos pela nova realidade de ocupação da Palestina histórica, bem como a fragmentação e a destruição das estruturas sociais ali presentes até então conduziram a novas demandas sobre as organizações de mulheres, forçando-as a expandir suas estruturas de maneira a oferecer assistência e serviços sociais às famílias necessitadas (KUTTAB, 2009). Além disso, a *Nakba*³, em que mais de 700.000 palestinos viram-se obrigados a buscar refúgio em territórios vizinhos, como a Síria e o Líbano, o que causou traumas individuais e coletivos tanto naqueles que precisaram se deslocar quanto nos que permaneceram em território palestino (ABDO; MASALHA, 2018). Em decorrência desse acontecimento de deslocamento de mais de 80% da população palestina para territórios vizinhos, ocorreu o desenvolvimento da resistência no exílio, além da articulação de movimentos como o *Fatah* a partir dos Estados jordaniano e libanês ao longo da década de 1950 e ao longo das décadas seguintes. Ao longo desse período, muitas mulheres organizaram-se por meio da OLP e por suas diversas facções.

Em 1965, foi criada, no âmbito da OLP, a União Geral de Mulheres Palestinas (GUPW, sigla em inglês), que funcionava como uma grande organização de caridade comandada por mulheres de classes privilegiadas a serviço do projeto de nacionalista da OLP (MARTEU, 2012). Em 1967, ocorreu a Guerra dos Seis Dias, que levou à completa destruição da infraestrutura política, econômica e social palestina. Tal situação também exigiu um sentimento de solidariedade e união entre as pessoas daquela região, uma vez que sua capacidade de sobrevivência e continuidade estava comprometida. Essa nova realidade fez com que os movimentos de mulheres se transformassem em uma ampla estrutura de organizações de caridade, que apoiava as necessidades das comunidades palestinas e respondia a elas (KUTTAB, 2009). Após todos os eventos descritos, em especial pela *Nakba*, emergiu o

³ Segundo Masalha (2021), a *Nakba* (catástrofe, em árabe), foi a consequência de uma série de políticas advindas do sonho sionista de desarabizar a região da Palestina para, assim, instaurar um lar judeu naquela região. De acordo com o autor, a *Nakba* foi a solução final, mediante uso da força militar, uma vez que uma série de medidas políticas já vinham sendo tomadas desde o final do século XIX.

sentimento nacionalista palestino contemporâneo. Com a emergência da imagem do povo palestino advinda desses traumas de perda (bem como o surgimento do *Fatah*, em 1959, que será explicado na próxima seção), as ideias de “revolução” e “luta armada” não eram simplesmente estratégias políticas: tornaram-se princípios cruciais de nacionalidade, além de servir como critério discursivo principal para o apoio à formação de uma cultura militar e revolucionária (JAD, 2018).

Segundo Peteet (1991), a segunda metade da década de 1960 marcou um ponto de virada para as mulheres e seu movimento. Com a emergência da OLP e da GUPW, foi apresentado um formato unificado que organiza e promovia os direitos da mulher, além de apoiar a causa nacional. Para a autora, essas organizações unificadas de mulheres estavam intimamente ligadas de maneira oficial à estrutura mais ampla da representação nacional, e essa ligação teria sérias implicações para sua autonomia, seu desenvolvimento interno e suas operações do dia a dia. Já na década de 1970, houve a criação de organizações mistas de estudantes palestinos, algo que contribuiu para a mobilização das mulheres em questões políticas. No final dessa década, surgiu uma nova geração, mais instruída, além de mais engajada, com um número maior de mulheres na luta nacionalista palestina. Houve, então, a criação de associações que tratavam exclusivamente das questões da mulher: uma delas, criada em 1978, foi o Comitê de Trabalho Feminino, que tratava das questões acerca do trabalho feminino, bem como o trabalho não reconhecido das mulheres na agricultura, estudante e donas de casa (MARTEU, 2012).

Até a década de 1980, havia pouco interesse dos movimentos nacionalistas palestinos em priorizar as pautas voltadas exclusivamente para mulheres. Movimentos de caráter nacionalista tratavam-nas como questões secundárias, priorizando a causa da luta nacional. Por sua vez, movimentos de inclinação marxista buscavam deslegitimar as pautas femininas, entendendo-as como elitistas, ocidentalizadas, burguesas, que dificultavam a entrada das mulheres na luta de caráter nacionalista (JAD, 2018). No entanto, ao longo dessa década, com o maior envolvimento das mulheres na luta nacionalista, houve uma maior pressão para que as lideranças dos movimentos palestinos adotassem uma postura mais definida sobre as questões de gênero, conduzindo a discussões e debates, bem como a uma produção acadêmica sobre o lugar da mulher na “revolução”, como estudo *Observations on Women's Status in the Palestinian Revolution*, publicado em 1981 por Salwa al'-Amad, onde ela descreveu os diversos debates que vinham ocorrendo a esse respeito (JAD, 2018).

Considerando a tripla opressão encarada pelas mulheres (classe, gênero e nacionalidade), além do período de democratização que vinha instaurando-se naquele

momento, houve a criação de organizações de massa próprias. Segundo Kuttab (2009, p. 108 – 109):

Uma nova geração de mulheres ativistas apareceu com uma nova abordagem para entender a relação entre libertação nacional e emancipação de mulheres. Esse “novo” movimento, que é principalmente iniciado por núcleos de mulheres progressistas de diferentes ideologias e de origem pequeno-burguesa, estabeleceu novas organizações de massa capazes de organizar e mobilizar mulheres em vilarejos e campos de refugiados usando questões nacionais, bem como de mulheres como estrutura para seu trabalho.

Ainda segundo a autora, houve um ampliamto das questões e expansão das agendas para que as questões sociais se juntassem às nacionais. Com isso, emergiram novas demandas, como o direito de lutar, de trabalhar, de estudar e de ser representado politicamente de maneira igualitária. Assim, houve uma mudança na tradição social, cultura e política de não participação feminina ativa na vida pública. É importante ressaltar, ainda, que houve, nessa década, a ascensão de movimentos de inclinação islâmica na Cisjordânia e na Faixa de Gaza. Em particular nesta última, trata-se de um lugar com população de baixíssimo poder aquisitivo, além do isolamento e das estruturas sociais tradicionais, devido ao desespero popular pela desintegração da vida diária e devido às constantes falhas o movimento nacionalista em alcançar resoluções para o conflito com o Estado israelense (HOLT, 2003).

Entre 1987 e 1993, ocorreu a Primeira *Intifada* (ou *Intifada* das Pedras), na qual as mulheres, que já vinham exercendo papéis mais ativos na esfera pública, desempenharam importante atuação. Para Abdulhadi (1998), tais movimentos de caráter autônomo também não se deram em um vácuo, devendo-se sua ação coletiva a três fatores. O primeiro deles é a preexistência de uma cultura patriarcal, em que já estava estabelecida uma hierarquia de gênero. O segundo são as condições locais, que possibilitaram a formação de tais movimentos. Já o terceiro são os desenvolvimentos nacionais e internacionais. Sua participação nesse evento trouxe grande visibilidade aos comitês de mulheres, pois elas participaram de atos de desobediência civil com seus pares masculinos. Contudo, nem toda a participação feminina se deu por meio de comitês formalizados: houve o apoio de mulheres entusiásticas organizadas ou não organizadas, e o maior apoio partiu de instituições palestinas amplamente disseminadas, incluindo comitês de mulheres e organizações de caridade (JAMES, 2013). Segundo Marteu (2012), a Primeira *Intifada* representou um ponto de virada no movimento palestino de mulheres. Enquanto ocupavam espaços públicos através dos protestos, elas continuavam prestando apoio às atividades nos comitês populares. Conforme a autora, o desenvolvimento das associações feministas aconteceu progressivamente, com o fim da Primeira *Intifada* e com

o desejo expresso por algumas ativistas, de aproveitar a oportunidade decorrente dessa organização que se configurou durante o ocorrido.

Porém, no início dos anos 1990, houve uma crise de confiança e liderança no âmbito do movimento palestino. Com o início da Guerra do Golfo (1991), as mulheres líderes dos comitês procederam a um reexame de suas atividades, bem como de sua relação com os movimentos, deixando claro que as mulheres não renunciariam aos seus direitos políticos com o estabelecimento da Autoridade Palestina (AP). Por isso, de forma progressiva, os comitês de mulheres passaram a integrar programas de gênero e a afirmar sua identidade feminista, enquanto desenvolviam ligações com centros de estudos da mulher, como na Universidade de Birzeit, onde abordavam temas que antes era considerados tabu, como violência e discriminação jurídica contra a mulher (MARTEU, 2012). No entanto, nos anos de 1993 e 1995, ocorreram os Acordos de Paz de Oslo I e II. Shalhoub-Kervokian (2009) acredita que o primeiro foi particularmente letal para a resistência das mulheres e o ativismo feminista de linha de frente. Uma vez que Israel se negava a cessar os atos de colonização da terra, da água e dos recursos em terras palestinas, e o Ocidente se recusava a intervir para pôr um fim ao sofrimento palestino e solucionar a situação dos refugiados e a falha do quase Estado palestino de organizar-se, as vozes de resistência femininas foram ainda mais marginalizadas.

Esse quadro gerou profunda insatisfação popular, levando a Segunda *Intifada* (*Intifada Al-Aqsa*), no início da década de 2000. Devido ao ambiente de militarização instaurando após os Acordos de Oslo, tanto no Estado de Israel quanto nos movimentos de resistência, houve um declínio no papel desempenhado pela sociedade civil e pelos movimentos sociais, como o das mulheres. A instabilidade e a frustração se fizeram presentes após o fracasso dos acordos, resultando nos eventos que ocorreram ao longo da primeira década dos anos de 2000. Além disso, a falta de representação causada pelo enfraquecimento das redes políticas de mulheres levou a um declínio na participação política de base, enquanto o ativismo e a representação política ganharam força, algo que fez com que a Segunda *Intifada* não tivesse a mesma força que a Primeira (JAMES, 2013). Ainda, outra questão enfrentada foi o fato de que mulheres encarceradas nos presídios israelenses vinham sofrendo uma série violações de seus direitos. Segundo Abdo (2014), que desenvolveu um estudo a respeito das mulheres palestinas que participaram de movimentos de liberação nacional entre os anos de 1960 e 1980, apesar de terem deixado muitas marcas na história, mulheres militantes das mais diversas causas ao redor do mundo foram detidas. No entanto, não lhes foi dada a devida importância, pois as formas de produção de conhecimento vigente priorizavam as versões contadas por homens. Ainda, para a autora, as diversas violências sofridas pelas mulheres na luta anticolonial e anti-imperialista,

como abusos físicos e sexuais, são um reflexo da violência da metrópole para com os territórios dominados. Para ela, um dos pontos em comum com os mais diversos movimentos de resistência dos quais mulheres participavam era a criminalização dessas organizações e a violência sexual, uma vez que o dominador se utilizava da sexualidade e do corpo da mulher como ferramentas de controle:

[...] o Estado (e suas autoridades prisionais) usam os corpos das mulheres como um lugar de vitimização e uma ferramenta de controle; isso também demonstra como mulheres usam a mesma ferramenta, ou seja, os seus próprios corpos, como ferramenta para desafiar e resistir a sua vitimização por autoridades prisionais (ABDO, 2014, p. 3).

A autora argumenta, em sua obra que há uma série de crimes cometidos contra as mulheres dentro das prisões e que não foram relatados. Formas de intimidação e humilhação foram praticadas contra as detentas durante sua estada no cárcere, e o cunho sexual das torturas se faz muito presente nos relatos. Segundo a autora “a prisão, como instituição do Estado, [...], desenvolveu métodos particularmente gendrificadas ou sexuais usados para torturar mulheres, métodos focando seus corpos e estados psicológicos.” (ABDO, 2014, p. 6).

Ainda, para Abdo (2014), a literatura e a poesia desempenharam um papel muito importante na formação de uma cultura de resistências que, segundo ela, desenvolveu-se tanto nos âmbitos locais ou nacionais quanto regionais e internacionais. A autora retoma o trabalho de Barbara Harlow (1992, 1994, 1996), afirmando que a Palestina apresenta um grande corpo de cultura de resistência através da literatura, por meio da *adab al-muqawama*, a literatura de resistência, e da *adab al-sujoun*, a literatura de prisão, que contribuíram para o chamado *fikr al-muqawama*, o pensamento de resistência. Muitos ativistas, inclusive mulheres, engajaram-se na luta palestina por meio da literatura, pagando com a prisão, ou até mesmo com a vida. A autora destaca, ainda, que as mulheres palestinas envolvidas na luta, ao contrário do que é comumente disseminado no Ocidente, não são mulheres que desonraram a família por se engajarem na causa, pecadoras ou com pouca educação. Pelo contrário, a autora descobriu que muitas das prisioneiras tinham uma relação muito próxima com suas famílias, principalmente com os pais e irmãos. E justamente esse ambiente familiar foi que as levou ao entendimento da causa palestina e de seu engajamento. Ainda, a autora afirma que a *Nakba*, além de outros conflitos que ocorreram ao longo da história, atribuídas aos Estado israelense, levaram essas mulheres a participarem ativamente da luta de libertação nacional. Ainda, Abdo (2014) destaca que a educação formal teve um papel decisivo para elas. Muitas adquiriram diploma de nível superior antes de se engajarem.

Enfim, Abdo (2014) aponta para a questão da ligação entre as mulheres envolvidas em movimentos de libertação nacional e causas feministas. Para ela, esse argumento se mostra parcialmente correto, já que as mulheres palestinas que lutavam em prol de seu povo viam o envolvimento na resistência militar como expressão da consciência de igualdade de gênero. Além disso, elas não se viam oprimidas por suas famílias. Devido ao fato de o Feminismo ser considerado como um movimento ocidental, as detentas da geração mais antiga, embora tivessem consciência feministas, não se viam dessa forma, enquanto as mais jovens se sentiam mais à vontade com a designação. Por fim, a autora traz os diversos meios utilizados pelas mulheres para tornar a prisão um espaço de resistência. Greves de fome e a recusa a obedecer a ordens forma algumas das táticas. Ainda, discussões sobre o que acontecia no mundo e sobre as relações sociais e de gênero contribuíram para o desenvolvimento de uma consciência política e de gênero entre as mulheres detidas, o que trouxe importantes contribuições para seu amadurecimento pessoal, social e político.

Por fim, outra forma de ativismo, de caráter pacifista, é a solidariedade de membros da população israelense para com cidadãos palestinos, dinâmica denominada segundo Gale (2014) de corresponsabilidade. De acordo com a autora, esse termo surgiu na Segunda *Intifada* e ganhou força devido à ideia de solidariedade entre os povos. Em razão desse sentimento, houve um maior engajamento de israelenses na causa palestina como uma forma de trazer mais equilíbrio nessa balança de poder. Com o passar do tempo, após os acontecimentos que conduziram à *Intifada Al-Aqsa*, passou a ser articulado um modo mais formal de ativismo, que obteve espaço, até mesmo, na mídia tradicional israelense. Contudo, a autora retoma as ideias de Robert Memmi (1965), sobre o “paradoxo de valores”: o colonizador, por não compartilhar com o colonizados as mesmas ideias a respeito de universalismo, não violência e Feminismo, além de o primeiro acabar nunca pertencendo de forma profunda à sociedade do segundo, acaba por ficar em uma situação paradoxal, uma vez que os esforços de solidariedade que seriam requeridos dos israelenses adeptos dessas práticas deveriam fazer com que tomassem posições opostas a seu próprio governo, renegando a sua identidade enquanto israelenses e desmantelando seu sistema político e econômico, que mantém os seus privilégios. Ao analisar, precisamente, o caso do *Solidarity Movement*, grupo israelense criado para esse propósito, a autora acaba por concordar com o teórico, ressaltando ainda que esse tipo de ativismo pode acabar reforçando o avanço ainda maior da separação entre as duas comunidades. Porém, a autora também afirma que esse estudo se limita a apenas um caso, não cobrindo a ampla gama de movimentos que atuam sob a concepção de corresponsabilidade e nem o papel de palestinos em movimentos dessa natureza.

Contudo, muitos israelenses estão frustrados ou, até mesmo, desesperados, com o fato de não se chegar a uma solução para o conflito com a Cisjordânia e a Faixa de Gaza, que se estende desde 1967, tendo isso provocado um aumento de movimentos que buscam a paz. Para Golan (2020), esse quadro favorece o surgimento de tais grupos, que buscam métodos novos e nunca aplicados para tentar resolver essa questão, além de aumentar e diversificar o público que almejam. Em um estudo no qual apresenta alguns dos diversos grupos e suas características, Golan (2020) afirma que é frequentemente impossível avaliar o impacto grupos da sociedade civil e dos movimentos sociais cujo objetivo, a paz, não é algo concreto, mas sem forma definida. Ela também traça uma linha de causalidade entre ações desses grupos e as decisões governamentais e argumenta que líderes desses movimentos demonstram uma grande dificuldade de atribuírem a apenas um o movimento o sucesso de acordos de paz. Durante a Primeira *Intifada*, o grupo israelita *Women Peace Net (Reshet)* contou com o engajamento de feministas; já na Segunda *Intifada*, mulheres criaram o *Machsom Watch* para supervisionar as ações do exército israelense nos pontos de checagem, ou *checkpoints*. Com o tempo, passaram a adotar posicionamentos mais radicais contra a ocupação, conduzindo protestos ou se unindo a manifestações organizadas por outros grupos (GOLAN, 2020).

Segundo seu site oficial, o *Machsom Watch* foi criado em 2002 por três mulheres judias de Jersualém que ficaram impactadas com a violência dispendida sobre os palestinos nesses *checkpoints*. Em dois anos, de 75, passaram a ter 500 apoiadores que defendem uma negociação justa e igualitária entre judeus e palestinos para que seja possível o fim na ocupação, embora não proponham nenhuma solução para o seu fim. Atualmente, seu principal objetivo tem sido tornar pública a realidade da ocupação, uma vez que, segundo elas, os *checkpoints* são apenas o aspecto visível da ocupação israelense, documentando quando são infringidos os direitos dos palestinos, como o de se mover livremente pelo seu território e acessar seu sustento. (MACHSOM WATCH, 2021). Já na dinâmica de corresponsabilidade, foi criado em 2014 o *Women, Wage Peace*, o maior movimento de base de Israel. Segundo seu site oficial, a organização visa promover acordos políticos que envolvam as mulheres, baseados na resolução do Conselho de Segurança das Nações Unidas (UNSC, sigla em inglês) 1325, contando com mais de 44.000 membros de diversas etnias, sejam elas judias, palestinas, drusas ou beduínas, de direita, centro ou esquerda, do centro ou da periferia do país, uma vez que não é filiado a nenhum partido político. Seu principal objetivo é “trazer a solução para o conflito israelo-palestino por meio de um acordo honrável, não violento e mutuamente aceito, com a participação de mulheres de diversos grupos da população em Israel, de acordo com a resolução 1325 da ONU” (WWP, 2021). Ainda de acordo com o site oficial, seu quadro conta com a presença de milhares de

voluntários, organizados em quadros de grupos tanto regionais quanto profissionais, que lidam com questões relacionadas com engajamento governamental, a política externa, a política interna, a mídias, à área digital, a projetos, à estratégia de diversidade e tantas outras. Essa organização promove eventos para tratar de sua causa por todo o país, como reuniões e grupos de discussão, além de participar painéis e conferências e manter laços com o *Knesset* (parlamento israelense) e com figuras públicas, o que lhe possibilita participar de diversas reuniões.

Apesar de todas as dificuldades enfrentadas, as mulheres palestinas ainda buscam maneiras de desempenhar seu ativismo. Ao longo de sua história, não foi pacificamente aceita por elas a situação de subalternidade que tentaram impor sobre seu território e sobre seus corpos. Além disso, mulheres judias também se conscientizaram da situação vivida pelos palestinos, buscando desenvolver movimentos que pudessem demonstrar solidariedade com a causa palestina – embora sua efetividade possa ser questionada. Seja, ainda por meio dos partidos políticos, em especial do *Fatah* e do *Hamas*, seja pela atuação em outros tipos de organizações fundamentalistas (algumas consideradas terroristas), como o JIP e o MII, as mulheres palestinas buscam maneiras de fazer frente à ocupação. Suas atuações nessas quatro entidades últimas entidades citadas serão analisadas nos capítulos seguintes. Para este trabalho, entende-se como seculares as entidades políticas que não possuem vínculo com organizações religiosas, não significando, necessariamente, de formação semelhante a instituições ocidentais, como no caso do *Fatah*. Já organizações islâmicas são entendidas dessa forma quando percebe-se uma clara ligação com órgãos religiosos ou com o Islã em si, a exemplo do *Hamas*, do JIP e do MII.

3 A ATUAÇÃO DAS MULHERES PALESTINAS NA RESISTÊNCIA SECULAR: OLP E *FATAH*

Neste capítulo, analisa-se a atuação feminina em organizações seculares formadas a partir da década de 1950, a saber: OLP, *Fatah*, FPLP e FDLP. As organizações femininas seculares aqui mencionadas são a GUPW, os Comitês de Mulheres Trabalhadoras (WWC, sigla em inglês) – que, mais tarde, uniram-se para compor a União Palestina de Comitês de Mulheres Trabalhadoras (PUWWC, sigla em inglês), a União de Mulheres Palestinas (PWU, sigla em inglês) e a *Women's Social Work Committees* (WSWC). Além disso, será abordado o papel das mulheres nos comitês dos partidos seculares, ao desempenharem funções essenciais para auxiliar outras mulheres. Além disso, serão apresentadas figuras femininas de grande relevância para a causa palestina, como Haifa Jamal e Leila Khaled, militantes da FDLP e da FPLP, respectivamente. Também serão trazidos dados a respeito da participação política feminina e de políticas para a melhoria da condição de vida das mulheres em solo palestino.

Na primeira subseção, será abordado um breve histórico das organizações seculares palestinas, apresentando alguns dos principais acontecimentos que levaram à consolidação do *Fatah* como representante legítimo da OLP, ao questionamento por parte de partidos de inclinação islâmica, como o *Hamas*, e à crise de legitimidade que o partido vem enfrentando. Na segunda subseção, será feita uma análise a respeito das mulheres atuantes nessas organizações no território palestino e, na terceira subseção, será apresentada a atuação secular das mulheres palestinas no exílio e nos campos de refugiados. Por fim, na quarta e última subseção, será feita uma síntese do capítulo, na qual serão aplicados os conceitos do Feminismo Pós-Colonial para explicar a atuação feminina e analisar o feminismo secular palestino.

3.1 A CONSTITUIÇÃO DA OLP, DO *FATAH* E DE OUTROS PARTIDOS SECULARES MENORES

Em decorrência da *Nakba* e do estabelecimento do Estado israelense na região da Palestina, ocorridos em 1948, houve a fragmentação social e o esfacelamento das estruturas políticas daquela sociedade. Em 1959, foi fundado no Kuwait pelo engenheiro civil Yasser Arafat e seus colegas formados pela atual Universidade do Cairo, o Movimento Palestino de Liberação Nacional (*Harakat al-Tahrir al-Watani al-Filastini*), ou apenas *Fatah*. Esse movimento é considerado por muitos palestinos como a personificação do nacionalismo secular daquela região, além de a maior facção dentro da OLP. Esta última, por sua vez, foi idealizada

pelo presidente egípcio Gamal Abdel Nasser e fundada em 1964 pela LEA (BERCKER, 1984). Segundo Bröning (2013), o *Fatah* passou a liderar da OLP desde 1967, além de ser membro pleno da Internacional Socialista, embora sempre tendo se identificado como transcendente a qualquer submissão a ideologias políticas consideradas pela organização como “rasas”. Ainda segundo o autor, diferente de outras organizações que surgiam no momento, alinhadas com as ideologias panárabes, a organização dedicou-se exclusivamente ao ativismo na causa palestina, considerando que esse a unidade proposta por esse tão celebrado ideal panárabe não deveria ser uma pré-condição para a completa liberação do Estado palestino, mas uma consequência dele, de acordo com sua constituição, celebrada em 1964. Conforme o autor:

Essa noção foi ainda mais cativada pelo slogan “A Palestina é a estrada para a unidade árabe.” Perseguindo um caminho especificamente palestino para realizar a ambição nacional, o movimento se esforçou para agir independentemente dos Estados árabes circundantes (BRÖNING, 2013, p. 58).

Ainda segundo Bröning (2013), o *Fatah* também buscou ser financeiramente independente dos Estados árabes, utilizando-se de doações dos palestinos que viviam em diáspora e permitindo que, quando estavam situados na Síria em 1963, pudessem financiar o treinamento de uma guerrilha, o *al-Assifa* (a Tempestade). Durante a década de 1960, após se engajar em uma série de atentados contra Israel por meio de suas guerrilhas e de vir a atuar de forma a estabelecer organizações da sociedade civil de maneira formalizada, o movimento passou a ter um Comitê Central em 1963, formalizando os procedimentos de tomada de decisão e de liderança da organização.

De acordo com Bröning (2013), inicialmente, o *Fatah* era uma rede de células que funcionava de maneira clandestina, até coestabelecer, em meados da década de 1960, organizações da sociedade civil formalizadas, como a Confederação Sindical, que consistia na união de confederações de outros partidos de esquerda, formando a Federação Geral Palestina de Sindicatos, e a GUPW. Segundo o autor, essas organizações permaneceram ligadas ao *Fatah* de forma muito próxima. Na mesma época, em 1963, a organização formalizou seus procedimentos de tomada de decisão internos, criando seu Comitê Central. Já em 1964, foi instituída a Constituição do *Fatah*, que previa, além da liberação da Palestina, a erradicação do sionismo político, militar e cultural. Contudo, questões como o objetivo central de erradicação do sionismo e o estabelecimento de quartéis-generais clandestinos em Nablus em 1967 fizeram com que o movimento fosse expulso de Israel para o território jordaniano, propiciando que o movimento operasse no exílio por cerca de três décadas (BRÖNING, 2013).

O ano de 1967 foi particularmente marcante naquela região, uma vez que teve início a Guerra dos Seis Dias, lideradas por uma coalisão de Estados árabes formadas por Síria, Egito, Jordânia e Iraque, contra Israel. Essa guerra teria sido uma resposta a um ataque preventivo por parte do Estado Israelense à área egípcia do Sinai, conhecida como Operação Foco. Segundo Hasso (2005), conforme o panarabismo se tornava mais efetivo a partir da década de 1940, o movimento de liberação palestino se tornava cada vez mais conflitivo, tendo como um dos fatores mais importantes e frequentes a contradição entre a retórica e a ação dos Estados pós-coloniais árabes. No entanto, segundo a autora, em meados da década de 1960, o “palestinianismo” passou a ascender, fazendo com que ativistas de toda a região passassem a ver os estadistas palestinos como opções viáveis, apesar das fragmentações sociais e territoriais que esse povo experimentou ao longo de sua história até então. Também segundo Hasso (2005), após a derrota árabe em 1967, o apoio popular ao Panarabismo diminuiu, uma vez que seus proponentes passassem ser vistos como, gradativamente, como motivados por ideias expansionistas e de preservação dos regimes e de seus Estados. Para a autora, as questões apontadas até o momento são importantes para o entendimento das razões pelas quais surgiram organizações como a FDLP, sendo o Movimento Nacionalista Árabe (MNA) o que gerou as bases ideológicas para a primeira geração de seus partidários.

George Habash, médico formado pela Universidade Americana de Beirute e ativista advindo dos movimentos estudantis da época da faculdade, foi um dos fundadores do MNA. Embora inicialmente tenha se comprometido com o movimento nasserista, a organização passou a crescer de forma significativa entre os anos de 1956 e 1957, com seus quadros obtendo filiados vindos da Cisjordânia, da Faixa de Gaza e dos campos de refugiados, tornando-se ativos no Egito e no Líbano, além de consolidar suas atividades na União Geral de Estudantes Palestinos (GUPS) ao longo desse período (HASSO, 2005). Contudo, um dilema surgiu após Nasser afirmar que não mantinha nenhum plano em mente para a liberação da Palestina. Após a saída da Síria da República Árabe Unida (RAU), em 1961, e de sua aproximação com o Estado egípcio, no ano seguinte, apoiadores de origem palestina do MNA passaram a apoiar a criação de uma organização que atendesse de forma específica aos interesses de seu povo, fazendo com que muitos grupos de guerrilha se formassem no âmbito da organização, mesmo contra a oposição das lideranças internas (HASSO, 2005).

Dois anos antes do surgimento da FDLP, a FPLP surgiu em 1967, fundado por George Habash, Wadi’ Haddad e Hani al-Hindi e estabelecendo ramificações da Jordânia e na Cisjordânia após a derrota de 1967. Envolveram-se em uma série de sequestros de aviões, baseados na resolução do comitê executivo do MNA, que conclamava a derrubar o inimigo

onde quer que ele estivesse e estabelecia grupos de milícias para levar esses atentados a cabo. Uma das táticas utilizadas pelos membros desse grupo foi a do disfarce como forma de se infiltrar em meio a multidões de turistas e passageiros em aeroportos, de forma, os ativistas desse grupo sequestravam aviões a fim de dar conhecimento público a causa palestina. Segundo Irving (2012), dois episódios dessa natureza ocorreram nos anos de 1969 e 1970. No caso do primeiro, estava envolvido Salim Issawi, que era seguidor da Unidade de Comando Che Guevara. Nesse primeiro sequestro, o voo teve o curso desviado de Arenas para Haifa. Já no segundo caso, ocorrido em 6 de setembro de 1970, houve o sequestro de um El Al Boeing 707 de Amsterdã pelo americano-hondurenho Patrick Arguello, envolvido no movimento sandinista, que havia auxiliado na derrubada de Anastasio Somoza. A operação, nesse caso, falhou, e Arguello acabou morto a tiros. Em ambos os casos, esteve envolvida uma notória figura feminina, que passou a ser um dos símbolos da luta palestina. Seu nome era Leila Khaled, sobre quem se discorrerá mais na próxima subseção.

A situação dos palestinos nos campos de refugiados também contribuiu para a ascensão das organizações de caráter nacionalista no período. Para Pratt (2020), as condições de refúgio no Líbano, consideradas as piores de todos os Estados árabes onde viviam refugiados palestinos, motivaram essa revolução, devido ao confinamento nos campos, com pouca oferta de serviços e sem infraestrutura adequada para atender as necessidades básicas daqueles que ali residiam. Conforme os relatos apresentados pela autora, não era permitido deixar os campos antes das sete da manhã e depois das sete da noite sem autorização do governo libanês. Além disso, não era permitido que as mulheres realizassem tarefas domésticas durante o dia, devido ao fato de haver esgoto a céu aberto, e elas teria de andar sobre os dejetos. Por isso, trabalhavam durante a noite, tendo que concluir as tarefas antes do amanhecer. O monitoramento nos campos era rigoroso, e a vigilância era restrita devido à concepção de ameaça palestina ao equilíbrio sectário da política libanesa.

Porém, não somente o Líbano precisava lidar com a questão dos refugiados. Segundo Pratt (2020), a Jordânia se encontrava enfraquecida em decorrência da derrota para Israel na Guerra dos Seis Dias, havendo uma abertura para a entrada de palestinos na esfera política. Um dos casos mais emblemáticos foi o dos *fedayeen* (guerreiros palestinos), cujo movimento, após vencerem a batalha de Karameh (1968), o governo jordaniano foi obrigado a reconhecer. Os *fedayeen* tornaram-se, então, o suporte principal da causa na Jordânia com as pautas nacionalistas palestinas, com os partidos de esquerda e nacionalistas radicais, tornando os programas e atividades alinhados com os interesses dos nacionalistas palestinos, que contavam com o apoio de diversos setores da sociedade, como as associações profissionais e as

organizações de mulheres (PRATT, 2020). Novos dilemas e intervenções na política local fizeram com que fosse necessário o deslocamento do objetivo inicial das tropas a fim de serem utilizadas contra Israel, o que gerou descontentamento de membros do *Fatah* e da OLP e acusações de tentativa de derrubar o rei da Jordânia. Segundo Singh (2015), esse acontecimento é um ponto de virada para o movimento palestino, gerando uma série de impactos para a OLP. Em setembro de 1970, sob a acusação de tentarem criar um Estado palestino dentro do território jordaniano, houve a expulsão violenta dos quadros da OLP, liderados pelo *Fatah*, que tinha adquirido força nos anos em que esteve no reino hachemita e passou a liderar a organização. Esse acontecimento ficou conhecido como Setembro Negro. Em 1972, a Jordânia tentou aplicar um plano para o estabelecimento de uma federação jordaniana na Cisjordânia, medida, no entanto, acabou falhando. Já em 1974, a cúpula da Liga Árabe, ocorrida em Rabat, definiu que a OLP seria a única responsável pelos interesses do povo palestino, para o descontentamento do rei Hussein, que dissolveu o parlamento como resposta, pois membros do seu próprio parlamento eram representantes da Cisjordânia (HASSO, 2005).

Segundo Hasso (2005), a vitória de membros pró-OLP nas eleições da Cisjordânia indicava que o governo jordaniano havia perdido sua influência naquele território após sua separação do reino. Ainda segundo a autora, como consequência dos eventos de 1970 e 1971, ampliaram-se as distinções entre os cidadãos jordaniano legítimos e os de origem palestina. Uma das técnicas empregadas pelo governo como forma de reforçar a ideia de unificação nacional era da organização do apoio popular (MASSAD, 2001). Além disso, houve o reforço de um discurso por parte do rei Hussein, de diferenciação entre os cidadãos. Em 1974, o rei nomeou os palestinos residente na Jordânia de *muhajireen*, que significa “emigrantes” ou “convidados”, enquanto os transjordanianos receberam a alcunha de *ansaar*, que significa “apoiadores dos palestinos”, “advogados” ou, até mesmo, “anfitriões”. Percebe-se que, enquanto no primeiro grupo há uma ideia de temporariedade, no segundo está presente o sentimento de permanência (ABU-ODEH, 1999¹; BRAND, 1999² apud HASSO, 2005). Segundo Hasso (2005), após a década de 1970, de forma gradativa, o reino hashemita definiu como autenticamente jordaniana uma organização tribal e beduína, desafiando narrativas modernistas e englobando todas as populações presentes na Transjordânia, unindo esse novo

¹ ABU-ODEH, Adnan. 1999. *Jordanians, Palestinians, and the Hashemite Kingdom in the Middle East Peace Process*. Washington, D. C.: United States Institute of Peace Press.

² BRAND, Laurie A. 1999. “Al-muhajirin w-al-ansar: Hashemite Strategies for Managing Communal Identity on Jordan.” *In*: *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East*, edited by Leonard Binder, 279 – 306. Gainesville: Univ. Press of Florida.

sujeito político contra os palestinos que ali estavam refugiados, sendo esse um dos motivos para o deslocamento dos refugiados palestinos para o Líbano.

No ano de 1987, um caminhão das Forças de Defesa Israelenses se chocou com um carro em Gaza, quando os cidadãos voltavam para o trabalho. A morte de quatro pessoas e os ferimentos de tantas outras geraram revolta na população, que passou a fazer protestos e praticar atos considerados violentos contra a presença do exército israelense. A situação se alastrou rapidamente, ficando conhecida como a Primeira *Intifada*. Segundo Schanzer (2008), entre dezembro de 1987 e janeiro de 1988, foi criada a organização que seria a principal rival do *Fatah*, o *Harakat al-Muqawamma al-Islamiyya*, ou Movimento de Resistência Islâmica, conhecido somente pelo seu acrônimo, *Hamas*. Inicialmente dedicando-se à panfletagem, de modo semelhante ao que o *Fatah* fazia quando surgiu, o movimento considerava-se o braço mais poderoso da Irmandade Muçulmana (IM) e passou a desafiar a organização que se dizia a única legítima representante do povo palestino. Também segundo o autor, além da panfletagem, o movimento dedicava-se às atividades de protesto de base, desempenhando um papel significativo ao mobilizar a violência por meio do caráter religioso de sua organização. Nesse momento, iniciam-se as tensões com o *Fatah*, tornando-se o *Hamas* o seu principal rival, relação essa que será desenvolvida mais adiante.

Em 1991, iniciou-se, em Madri, a Conferência de Paz e, em 1993, o Acordo de Oslo I foi firmado. Já em 1995, ocorreu a assinatura do Acordo de Oslo II. Bröning (2013) assinala que, embora tenham-se cumprido o objetivo do estabelecimento da Autoridade Nacional Palestina, em 1994, a ambiguidade interna do *Fatah* começou a crescer, uma vez que reconhecia o direito de Israel existir, ainda que fosse o movimento que liderava a OLP. No entanto, segundo Finkelstein (2005), os Acordos de Oslo, em particular o Acordo de Oslo II (1995), acabaram se tornando mais uma ferramenta de consentimento para que o Estado israelense desse prosseguimento a sua política de ocupação. De acordo com o autor, antes de os acordos serem firmados, havia um consenso internacional de que deveria ocorrer a retirada total de Israel dos territórios da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, bem como deveria ser garantido o direito de os palestinos construírem um Estado independente naqueles territórios. Contudo, Israel e EUA se recusaram a aceitar tais termos. O autor também afirma que, na verdade, esse acordo indicava que os palestinos haviam feito uma concessão que legitimava as pretensões israelenses. Estas, por sua vez, reafirmavam os seus interesses em detrimento dos palestinos. Com isso, Cisjordânia e Faixa de Gaza tornavam-se territórios disputados entre ambos, uma vez que esse acordo colocava os dois em pé de igualdade, com apenas um tendo plenas condições de reivindicar os direitos sobre aqueles territórios.

Finkelstein (2005), destaca uma série de questões cruciais para mostrar que os palestinos nada ganharam com esse acordo. A primeira refere-se ao caso de Jerusalém que, segundo o mapa oficial estabelecido pelo Acordo de Oslo II, ficou situada dentro do território israelense, bem como a contradição na integridade territorial da Cisjordânia e da Faixa de Gaza. A segunda questão abordada pelo autor é a água, uma vez que cerca de 80% da água está sob o domínio israelense, e os outros 20% estão sob o direito dos palestinos da Cisjordânia. Finkelstein (2005) também destaca que não há qualquer meio para o pagamento de indenizações por parte de Israel ao povo palestino, com o acordo prevendo a retirada de qualquer responsabilidade de Israel em relação aos crimes cometidos e atribuídos ao Conselho Palestino e à responsabilidade de ressarcir os israelenses por crimes cometidos no passado, enquanto a Autoridade Nacional Palestina (ANP) mal dava conta de manter os serviços básicos em território palestino. A quarta questão relaciona-se à soberania: segundo o autor, o Acordo de Oslo II (1995) não tratava da retirada de Israel da Cisjordânia, mas do reposicionamento de suas forças. Nessa dinâmica, houve exclusões da jurisdição palestina de uma série de territórios e questões centrais para um Estado soberano, que são Jerusalém, assentamentos judaicos, certas posições militares, refugiados palestinos, fronteiras, relações exteriores e os próprios israelenses. É de Israel, também, a jurisdição penal de crimes cometidos na Cisjordânia ou em qualquer outro ponto do território israelense. A quinta questão exposta pelo autor diz respeito à segurança. Finkelstein (2005), afirma que, sob o pretexto de manter a responsabilidade pela segurança do povo israelense, é autorizado ao Estado de Israel perseguir qualquer palestino seja no lugar que for, mesmo aqueles que precisam trabalhar em território israelense. Para isso, foram estabelecidos pontos de passagem entre o Estado de Israel e os territórios palestinos, sendo exigido autorização prévia de circulação para os cidadãos deste último.

Segundo Bröning (2013), aos quadros do *Fatah* e da OLP foi permitido voltar para a Faixa de Gaza e para a Cisjordânia após a assinatura dos Acordos de Oslo, e o líder Yasser Arafat foi saudado como heróis por milhares de palestinos quando estabeleceu a PNA em Gaza. No entanto, as tensões se estabeleceram entre os antigos exilados e os quadros do *Fatah* que permaneceram em território palestino, uma vez que os membros mais jovens, os grandes impulsionadores da Primeira *Intifada*, foram colocados de lado pelas lideranças da organização que estavam no exílio e agora retornavam. Segundo o autor, com o retorno das lideranças palestinas ao território de origem, ocorreu o início da transformação do *Fatah* de um movimento de resistência armada em um partido de Estado. No ano de 1996, ocorreram as primeiras eleições para o Conselho Legislativo Palestino (CLP), das quais o *Fatah* saiu vitorioso, com 71 dos 88 assentos, além de ter contado com amplo apoio, embora tenha ocorrido campanhas de

boicote por parte do *Hamas*, da FPLP e da FDLP. Segundo Bröning (2013), o *Fatah* era percebido como o promotor de um projeto de construção estatal, além de fornecer melhor suporte e posições de influência aos seus apoiadores, além de ser mais bem organizado, tendo o primeiro gabinete sido formado por 18 dos 20 ministros sendo filiados à organização, seguindo a tendência no segundo gabinete.

Contudo, sua cooperação com as forças armadas israelenses e acusações de corrupção e nepotismo, como as atividades dos assentamentos israelenses, levaram a um sentimento de frustração com relação ao *Fatah* e a ANP. No ano de 2000, houve a Cúpula de Camp David³, que dependia de compromissos políticos e resultados de negociação que fossem tangíveis para manter sua imagem de legitimidade. No entanto, a cúpula foi um fracasso, fazendo com que os membros colocassem a culpa um no outro e comprometessem sua imagem em relação ao povo palestino. Além disso, a visita do líder da oposição israelense Ariel Sharon ao Monte do Templo (*Haram al-Sharif*) aumentou a escalada das tensões. Esses acontecimentos conduziram à Segunda *Intifada*, também conhecida como *Intifada al-Aqsa* (BRÖNING, 2013). Contudo, se por um lado Sharon foi considerado culpado de acirrar os ânimos, por outro lado, Arafat também é apontado como um dos responsáveis. Segundo Pressman (2003, p. 114), enquanto presidente da ANP, Arafat tinha a intenção de construir seu Estado “[...] com sangue e fogo”, preferindo não manter o controle dos manifestantes a negociar. Ainda segundo o autor, em ambos os lados, houve um preparo para o uso da violência. De um lado, jovens ativistas palestinos acreditavam que responder com a força aumentaria a chances de uma saída negociada, mostrando do que era capaz para o Estado israelense. Com isso, as tensões aumentaram, e houve a escalada do conflito.

De acordo com Bröning (2013), a Segunda *Intifada*, mais uma vez, destacou a existência das tensões internas do *Fatah* com as antigas hierarquias e instituições do partido, como o Comitê Central, sendo desafiadas pelos próprios militantes e pelos jovens ativistas que despontaram durante os eventos, fazendo com que o Comitê Central e o Conselho Revolucionário parassem de operar de forma ordenada, com o primeiro mantendo suas atividades e o segundo parando de operar entre 2000 e 2004. Além disso, segundo o autor, houve a escalada da violência nesse momento, promovendo o engajamento de ativistas do *Fatah* em atentados terroristas. Então, em abril de 2003, Mohammed Abbas é eleito Primeiro-Ministro. A pressão dos EUA também se fez presente, enfraquecendo Arafat e implementando reformas na ANP. Enfim, no ano de 2004, morre Yasser Arafat, sendo Abbas eleito presidente

³Acordo De Camp David, firmado em 1978 entre Israel (Menachem Begin) e Egito (Anwar Sadat), originou a cúpula de 2000.

no ano seguinte. Contudo, ainda de acordo com Bröning (2013), as questões relacionadas às acusações de corrupção e nepotismo contra o *Fatah* prosseguiram, mantendo o sentimento de frustração na população palestina. Por isso, em 2006, o *Hamas* sai vitorioso das eleições parlamentares, com a plataforma Reforma e Mudança, conquistando 74 assentos, enquanto o *Fatah* ficou com 45. No entanto, o partido, de inclinação islâmica, não foi reconhecido internacionalmente, e Mohammed Abbas foi empossado, instaurando um governo tecnocrata. Porém, desde então, ele governa apenas a Cisjordânia e a Faixa de Gaza ficou sob o controle do movimento muçulmano.

Conforme se pode perceber, devido ao seu histórico de luta no âmbito da OLP, o *Fatah* foi reconhecido, durante muito tempo, como o representante legítimo do povo e da causa palestina. Entretanto, negociações mal calculadas e acordos pouco vantajosos para o lado palestino, além de acusações de corrupção, fizeram com que muitas das promessas não fossem cumpridas, gerando desconfiança e frustração no lado palestino. Após a Primeira *Intifada*, as altas expectativas de resolução do conflito com a assinatura dos Acordos de Oslo desmoronaram, causando um segundo conflito, mais violento que o primeiro. Provoações de ambas as partes – com apenas um dos envolvidos tendo capacidade plena de se defender – acirraram ainda mais os ânimos, criando um ambiente propício para novos atores. Nesse contexto, as mulheres foram particularmente afetadas pelos acontecimentos, não ficando alheias aos fatos e buscando formas de se organizar ao longo de toda a sua história, conforme se verá a seguir.

3.2 A ARTICULAÇÃO E ATUAÇÃO DAS MULHERES NO TERRITÓRIO PALESTINO

Para Peteet (1991), houve uma continuidade nas questões de caridade conduzidas por mulheres, que, porém, acabaram sendo preteridas diante da entrada, na arena política, tanto de mulheres do campo, que agora se encontravam em campos de refugiados, como de mulheres de uma nova classe média, que antes era dominada por homens dos estratos mais altos. Tal situação representou novos desafios para a essa esfera da sociedade. Ainda segundo a autora, durante as décadas de 1950 e 1960, embora as organizações de mulheres ainda estivessem dispersas, havia um trabalho social e político persistente, até a ocorrência da cooptação de uma organização feminina afiliada à Resistência, que passou a reivindicar a representação legítima de todas as mulheres palestinas. Entretanto, Peteet (1991) ressalta que as agremiações surgidas nesse período, como a de caráter panárabe *al-Ba'th*, o Movimento Nacional Árabe e os nasseristas,

além dos partidos de inclinação comunista, chamaram mais a atenção de homens jovens de classes média e baixa, havendo pouca adesão de mulheres.

A autora afirma, também, que nenhum desses partidos estava interessado em se mobilizar a respeito de pautas direcionadas à realidade da mulher. Além disso, muitas delas eram parentes de membros desses partidos ou de estudantes, e nenhuma estava interessada de forma particular em filiar-se a algum partido. Contudo, a autora destaca que algumas mulheres de classe média ou de campos de refugiados estavam se filiando a partidos políticos, antevendo a tendência futura de mulheres palestinas, de filiarem-se a organizações de base. Também segundo a autora, as mulheres presentes nos campos de refugiados no Líbano, na Síria, em Gaza e em Jerusalém tinham de contar com o trabalho de caridade desempenhados pelas mulheres da elite árabe ou de organizações como o Comitê Internacional da Cruz Vermelha (CICV) e, mais tarde, em 1950, da Agência das Nações Unidas de Assistências aos Refugiados da Palestina (UNRWA, sigla em inglês). Devido à falta de autonomia dessa dinâmica, as mulheres palestinas refugiadas sentiam que esse era apenas um modo de exercer um laço senho-servo com as mulheres que ajudavam, uma vez que não tinham muito a oferecer àquelas que lhes acolhiam naquele momento (PETEET, 1991).

Segundo Hasso (2005), as mulheres desempenharam uma série de funções em organizações trabalhistas. Para a autora, as organizações esquerdistas, durante as décadas de 1970 e 1980, mais do que vincularem a si mesmas a atividades clandestinas e de alto risco, estabeleceram organizações trabalhistas, de mulheres, entre outras, que coexistiam com instituições políticas e econômicas jordanianas e israelenses, sob ocupação militar e com certo grau de independência dos partidos aos quais eram filiadas. A autora menciona que a primeira organização de massas foi criada pela Frente Democrática (FD) em conjunto com outras mulheres de esquerda em 1978, no Dia Internacional da Mulher. Já na década de 1980, os WWC, vinculados à FPLP, se uniram para se formar a PUWWC. Já o *Fatah* criou, em junho de 1983, pela união das organizações de juventude do partido (*shabiba*) de diversos locais, os WSWC.

Hasso (2005), também discorre a respeito de algumas das principais atividades desempenhadas pelas mulheres que compunham esses comitês. Através da combinação entre mobilização e serviço social, elas contribuíram com o estabelecimento de creches, pré-escolas, clínicas de saúde, projetos literários, sessões de treinamento e projetos de geração de renda nas cidades, vilarejos e campos de refugiados nos quais se situavam. Além disso, segundo a autora, essas mulheres organizavam demonstrações e manifestações pacíficas, visitas a prisões e seminários sobre política, educação, cuidados com a saúde, primeiros-socorros, planejamento

familiar e educação infantil. Nota-se a presença constante do trabalho de cuidado nesses comitês, o que pode fornecer pistas a respeito de qual papel era esperado das mulheres, mesmo na esfera pública. No entanto, a importância dele é inegável. Conforme Hasso (2005), em 1987, cerca de 2% a 3% das mulheres dos Territórios Ocupados eram filiadas a algum desses comitês, com cerca de 10% usufruindo dos serviços oferecidos e de 15% a 20% envolvendo-se, de alguma maneira, com as atividades desses comitês (STRUM, 1992⁴ apud HASSO, 2005).

É importante ressaltar que, embora *Fatah*, na figura da ANP, seja a organização que, atualmente, representa a situação, não significa que não tenha havido questões internas que precisassem ser enfrentadas. Com a entrada em vigor dos Acordos de Oslo (1993 e 1995), houve uma série de tentativas de desmobilização dos movimentos de base, entres eles, os de mulheres. Segundo Allabadi (2008), o próprio processo de discussão dos acordos privilegiou os homens, preterindo as mulheres e suas questões específicas. Ainda, a própria ANP criou condições para cercear a liberdade das mulheres. Em 1995, foi aprovada a lei do passaporte, que consiste no fato de a mulher ter de solicitar a permissão do homem, um “guardião” (podendo ser marido, irmão, pai etc.) para pedir seu passaporte. Isso é exigido, também, para tirar carteira de motorista, devendo a mulher estar acompanhada por um homem durante as aulas práticas. Para Allabadi (2008), o que pode estar causando essa privação de direitos às mulheres é o fato de a arena internacional ser dominada por homens, o que justifica a tendência de “defeminização” da política palestina. Ainda, a maior presença das mulheres na esfera pública fez com que emergisse um sentimento de ameaça ao poder masculino, levando os líderes tradicionais reafirmar o seu poder.

A principal organização de base do *Fatah*, a WSWC, embora fizesse parte do arranjo apoiado e reconhecido pelas potências ocidentais, passou por uma série de situações de forma que sua organização voltada para o trabalho de base fosse diluída. Mais mulheres foram incentivadas a ingressar nela; no entanto, não tinham nenhum preparo, experiência na área ou preocupação política, o que significou a tentativa de controle dessa organização por meio das próprias mulheres, de forma a desmobilizar e descaracterizar a organização por meio de seu alargamento, sem considerar os méritos próprios (JAD, 2018). Segundo Jad (2018), essa reestruturação levou a criação de *tanzim al-mar'a* (Organizações de Mulheres), algo que gerou fortes protestos por parte das ativistas na própria WSWC. Para a autora, a exclusão das ativistas militantes advindas, principalmente dos vilarejos e campos de refugiados em favor de mulheres “profissionais” que nunca teriam sacrificado o seu tempo e as suas vidas como muitas das outras

⁴ STRUM, Phillipa. 1992. *The Women Are Marching : The Second Sex and the Palestinian Revolution*. Brooklyn: Lawrence Hill Books.

militantes fizeram, era uma clara tentativa de colocar as mulheres umas contra as outras e marginalizar aquelas cujas pautas já não condiziam com os novos interesses do partido. Tal situação, de criar uma organização paralela ao WSWC, terminou em 2000, com o início da Segunda *Intifada*. No entanto, a WSWC acabou desmoralizada em decorrência de todos esses conflitos no âmbito do *Fatah*. Além disso, houve uma forte divisão interna entre os líderes da organização e os ativistas de base.

Muito se fala do quanto as mulheres obtiveram mais conquistas na educação, nos esportes, na literatura e nos diversos campos nos quais atuam, mas há muita insatisfação entre as ativistas que atuam para a organização. Segundo Høigilt (2015), enfrentam discriminações e violências, algo que entra em contraste com a retórica oficial. O autor ressalta que, em 2013, dos 23 membros que compunham o Comitê Central do *Fatah*, apenas uma era mulher, que apenas assumiu porque Muhammad Dahlan foi expulso. Ainda, o autor aponta que apenas 11 dos 128 delegados do partido eram mulheres, o que representa menos de 10% da composição. Além das questões de representação política, o autor também trata dos obstáculos enfrentados por mulheres jovens, como o feminicídio (também chamado de crime de honra), que ocorre quando a família de uma jovem busca “limpar a honra” através do assassinato de uma mulher que teria cometido algum ato considerado indecoroso. Há uma grande frustração por parte das ativistas do *Fatah*, que se sentem frustradas com o crescimento de tais crimes e da inércia do governo quanto à tomada de medidas mais duras contra tais atos. Além disso, as mulheres precisam lidar com crescimento dos crimes de assédio sexual, também pouco combatidos por aqueles que, pela retórica, deveriam combatê-lo.

Contudo, nem todos os aspectos foram negativos. Com a entrada em vigor dos Acordos de Oslo (1993 e 1995), as mulheres escreveram e aprovaram um “Documento de Princípios sobre o Status Legal da Mulher”, também conhecido como “Carta das Mulheres” ou “Declaração de Princípios da Mulher”. Seu objetivo era criar uma Declaração de Direitos da Mulher, baseado na Declaração Universal dos Direitos Humanos e na CEDAW. Essa carta serviu como base para as estratégias dos movimentos de mulheres e para os planos de ação (em especial àqueles vinculados ao *Fatah* e aos movimentos de esquerda). Ainda, foi utilizado para *lobbying* e *networking* no Parlamento e no CLP, para mudar a legislação relacionada à mulher, obtendo apoio de membros do CLP e de outras ONG, como as do movimento trabalhista. Com isso, as mulheres obtiveram sucesso e alcançaram o direito de se eleger para cargos no governo (ALLABADI, 2008). Além do importante papel desempenhado nessas conquistas em 1996, as mulheres também tiveram grande importância nas eleições nacionais em 2006. Um ano antes, foi alcançado direito a uma cota legalmente reconhecida de 20% de mulheres que deveriam

compor tanto as eleições legislativas quanto as municipais. Para Allabadi (2008), o sistema de cotas provou ser um importante meio para aumentar a representação de mulheres não apenas no parlamento, mas também nos concelhos locais, dando, também, aos partidos políticos um incentivo para o maior recrutamento de mulheres em seus quadros, reconhecendo a possibilidade de um novo sistema de cotas que corrigisse desequilíbrios de gênero históricos na sociedade palestina, tanto em nível local quanto parlamentar, tanto para mulheres de inclinação secular quanto para as de tendência muçulmana.

Em 1996, 495.839 mulheres registraram-se para concorrer às eleições em comparação com 517.396 homens (49% e 51%, respectivamente). Porém, conforme o conselho legislativo, dos 672 candidatos, apenas 25 eram mulheres, cerca de 3,7%. Quatro delas eram representantes do *Fatah*, e três delas ganharam a eleição. (SAMAROO, 2018) No ano de 2016, apenas um dos 19 membros que compunham o Conselho Central do *Fatah* eram mulheres (ESCWA, 2019). Já no ano de 2018, mulheres compunham 25% dos membros do Comitê Central do Movimento *Fatah*, 33% compunham o Conselho Revolucionário e 40%, o Comitê Supremo do Movimento (SAMAROO, 2018). Contudo, é importante destacar que o sistema de cotas não se aplica aos comitês em campos de refugiados, que não participam das eleições locais (ESCWA, 2019). Segundo relatório elaborado em 2019 pela Comissão Econômica e Social para a Ásia Ocidental (ESCWA, sigla em inglês), embora o sistema de cotas tenha grande importância no aumento da presença feminina em esfera pública, o número de mulheres ainda é limitado. De acordo com o relatório, em junho de 2018, as mulheres conquistaram apenas três das 19 posições ministeriais no governo palestino, segundo tendência do ano anterior nas eleições para os conselhos locais, que atingiram 21% de mulheres eleitas, ultrapassando ligeiramente a cota mínima. Melhores resultados foram alcançados na Cisjordânia.

Conforme se pode depreender das informações apresentadas, embora o governo palestino tenha aplicado uma série de medidas para aumentar a presença política de mulheres, não há uma unanimidade quanto à questão de representatividade daqueles que atualmente ocupam o alto escalão. As tentativas de se afirmar através do alinhamento internacional, como os Acordos de Oslo (1993 e 1995) e a implementação de uma agenda alinhada com organizações internacionais fazem com que movimentos de base acabem sendo cooptados para adaptarem-se a uma agenda que esteja de acordo com os interesses internacionais. Esse descontentamento compromete a unidade que deveria compor um governo, provocando dificuldades no diálogo entre os membros. Ainda, problemas como o machismo, o apego a normas culturais que afirmam que a mulher deve se restringir à esfera doméstica e as dificuldades de acesso igualitário às oportunidades comprometem ainda mais a situação da

mulher. Contudo, avanços importantes foram feitos por meio de medidas como o sistema de cotas que, embora não seja perfeito, garante um número mínimo de mulheres atuando em cargos de chefia, algo que abre caminho para que haja uma maior representatividade, mesmo para aqueles grupos que mantêm inclinação política e/ou religiosa diversa da secular, conforme se verá com mais detalhes na próxima seção.

Enfim, neste momento, é necessário destacar alguns aspectos peculiares da mobilização do nacionalismo palestino, que não necessariamente estão ligados a partidos políticos, mas que podem ser entendidos como formas de resistência à ocupação e parte da luta de libertação nacional. Em obra publicada em 2002, Kanaaneh, cuja mãe é americana de origem chinesa e criada no Havaí e cujo pai é palestino de inclinação ateu, retrata as suas experiências por meio de um estudo etnográfico a respeito da reprodução e do papel da mulher na sociedade palestina, enfatizando a região da Galileia, onde nasceu e cresceu. A autora destaca o ambiente diversificado no qual foi criada, a boa aceitação de sua mãe pela família paterna e influência do Islã nas instituições sociais. Segundo a autora, mesmo que seu pai se considerasse ateu, ainda assim, ele era considerado muçulmano de acordo com as convenções, e os filhos seguiriam, assim, a religião do pai. Nesse ponto, nota-se que, embora o pai não demonstrasse alinhamento com qualquer crença religiosa, há a influência exercida pelo islã na formação das instituições. A autora ainda destaca que, por ter uma mãe cristã, comemoravam datas como o Natal, e sua família muçulmana lhes mandava felicitações pelas festas. Da mesma forma, eram comemorados os feriados e festividades islâmicos. Ainda, ela destaca essa diversidade em sua educação, pois eram ensinadas crenças religiosas nas escolas em que construiu a sua formação.

Em meio a esse ambiente repleto de referências que influenciaram em sua visão de mundo, Kanaaneh (2002) realizou sua pesquisa de forma a mostrar a influência da modernidade sobre o nacionalismo palestino e na forma como as mulheres da região da Galileia vinham se reproduzindo. Por um lado, algumas defendia a tradição, tendo muitos filhos como forma de fazer frente às famílias judaicas menores. Por outro lado, a autora destaca que muitas mulheres vinham priorizando famílias menores. Nesse caso, ela apresenta uma forma encontrada pelas mulheres de inserir-se na modernidade, ou seja, assim como as famílias judaicas, elas também priorizam um número menor de filhos, mostrando a sua capacidade de encaixar-se em um meio civilizado. A autora ainda destaca certo desdém com o qual mulheres mais velhas veem as mais jovens que não querem ter muitos filhos, destacando a falta de interesse da nova geração de gestar e criar seres humanos em favor de outras prioridades, como estudo ou trabalho. Outro aspecto destacado pela autora é a preferência por bebês do sexo masculino. Kanaaneh (2002) mostra o interesse de muitas mulheres em tratamentos médicos, além da utilização de

superstições, como dormir de um dos lados da cama, que prometem fazer com que concebam meninos. Segundo a autora, a tradição local afirma que apenas os homens levam a descendência adiante; contudo, destaca que esse aspecto não faz parte da cultura original, sendo apenas uma maneira encontrada pelo povo palestino para mostrar que era digno de inserir-se na modernidade, uma vez que, em todos os lugares do mundo, os homens são favorecido.

Kanaaneh (2002) destaca que a criação dos sentidos foi uma forma de exercício do domínio europeu sobre a região, de modo que a metrópole teria um controle sobre a colônia, construindo classificações étnicas e raciais e quantificando-as a fim de moldar sua organização social. Na década de 1970, segundo a autora, essa passou a ser uma preocupação a respeito dos povos do Terceiro Mundo:

Cidadãos e seus corpos, particularmente os femininos, não brancos e pobres eram, portanto, vistos como vasos de crescimento populacional que deveriam ser controlados. Mesmo se alguém concordasse que o crescimento global contínuo da população é indesejável, a articulação dominante dessas crenças permanece racista, classista e sexista: responsabiliza mulheres pobres não brancas por impedir a catástrofe global e afirma que a própria sobrevivência do mundo depende da contenção de sua reprodução (em vez de, digamos, limitar os níveis de consumo ou expansão industrial dos países desenvolvidos, ou elevar o padrão de vida das pessoas no Terceiro Mundo). (KANAANEH, 2002, p. 27).

Conforme o excerto acima, o interesse maior das metrópoles é manter o controle da reprodução, e não a elevação do padrão de vida. Evidencia-se também a responsabilização da mulher de controlar sua fertilidade, situação semelhante ao que ocorreu na região da Palestina. A partir de 1965, quando se instaurou o Decreto de Registro da População, passou a ser registrado nascimento de bebês árabes e judeus, tornando-se obrigatório o registro da religião e da nacionalidade do recém-nascido. De acordo com Kanaaneh (2002), as autoridades entenderam essa medida como necessária devido à resistência dos palestinos em registrar seus filhos, além de uma suspeita de subnotificação do número de mortes e de que refugiados palestinos poderiam estar retornando de forma ilegal, entre outras medidas de controle de natalidade por parte do Estado israelense. Segundo a autora, isso demonstra a utilização do aparato estatal como forma de atingir determinado interesse político e ideológico por parte de Israel. Kanaaneh (2002) destaca também o fato de tanto mulheres judias quanto palestinas serem recrutadas para serem as “mães da nação”, referindo-se à presença de uma série de ideais nacionalistas em tal discurso, comparando com outros momentos da história em que foi utilizado. Ela retoma autores como Peteet (1991) e Massad (1995) para mostrar a evocação da capacidade reprodutiva das mulheres palestinas em eventos como a Primeira *Intifada* e nos

campos de refugiados no Líbano, seja como mães de mártires e prisioneiros ou como “úteros militares que dão à luz a novos guerreiros” (KANAANEH, 2002, p. 65).

Ainda segundo Kanaaneh (2002), a politização da reprodução das mulheres palestinas era exaltada em poemas e pôsteres que eram pendurados em muitas casas, na região da Galileia. Segundo ela, essa fetichização da fertilidade tornou as mulheres palestinas alvos a retórica nacionalista, de maneira a aprofundar tal dinâmica, havendo o investimento tanto da fertilidade masculina quanto da feminina na causa. Ainda conforme a autora:

Mulheres não era espectadoras passivas da luta entre homens palestinos e israelenses, mas participantes ativos (em formas limitadas) nessa construção da nação e reprodução. Portanto, a comunidade imaginada da nação e suas múltiplas configurações moldam as formas nas quais membros daquela comunidade imaginam a si mesmos, seus deveres na vida, “a coisa certa a fazer” (KANAANEH, 2002, p. 66).

Prosseguindo nas ideias da autora, ela afirma que, embora o nacionalismo não seja um fator exclusivo ou talvez primário, ele auxiliou no enquadramento da reprodução, além de ser certamente um componente da cosmologia familiar na região estudada por ela, mais do que fatores econômicos ou acesso à contraceptivos. Kanaaneh (2002) também aponta para o ideal moderno de mulher palestina, que, em famílias grandes e pequenas, deve ser uma “supermãe” em diversos aspectos. Segundo esse ideal, ela deve ser educada empregada (de preferência em uma profissão considerada “feminina”), ter força para encarar as adversidades da vida causadas pela burocracia racista e, também, ser leve, feminina e, especialmente, fértil. Além disso, deve saber preparar refeições saudáveis, investir na educação dos filhos e honrar o marido, dando-lhe uma linhagem da qual ele possa se orgulhar e que possa construir a geração que construirá a nação. Tal aspecto mostra a responsabilidade do homem e da mulher na geração de filhos palestinos. Em caso de filhos de mestiços, a linhagem paterna é considerada predominante em caso de casamentos entre homens palestinos e mulheres estrangeiras, agregando valor para a nação. Já se for ao contrário, pode ser considerado ato de traição ou “perda para a nação” (KANAANEH, 2002, p. 71).

3.3 A ARTICULAÇÃO E ATUAÇÃO DAS MULHERES NO EXÍLIO

Da mesma forma que seus pares masculinos, as mulheres palestinas se engajaram nas organizações de inclinação secular aqui citadas. Muitas foram as funções desempenhadas no âmbito dessas associações. Tanto nos Territórios Ocupados quanto no exílio, na Jordânia e,

mais tarde, no Líbano, atuaram das mais diversas maneiras, executando desde funções mais tradicionais, em associações comunitárias vinculadas aos partidos aos quais era filiadas, quanto outros papéis de atuação mais direta, como atentados terroristas e sequestros de aeronaves. A seguir, discorre-se a respeito de alguns desses fatos nos quais a atuação feminina se destacou de maneira importante, tornando-se símbolo da causa palestina. Devido ao grande impacto da Guerra dos Seis Dias (1967) sobre o mundo árabe – com desdobramentos relevantes sobre a luta palestina –, serão abordados acontecimentos decorrentes após essa data, uma vez que houve uma retomada do sentimento de orgulho palestino, após tantas perdas, desde 1948.

Segundo Hasso (2005), entre os anos de 1967 e 1887, ocorreram diversas tentativas de controle dos movimentos sociais por parte de Israel e Jordânia. Para a autora, gênero e sexualidade provinham as bases para o controle social tanto nos territórios palestinos quanto no jordaniano, sendo as lógicas legais e culturais a respeito do gênero bastante semelhantes. No caso de Israel, ocorreram prisões de mulheres que exerciam atividades políticas ainda que em número menor do que de homens, algo que não ocorreu por parte do Estado jordaniano. No caso deste último, por manter a dinâmica de cooptação de grupos tribais presentes em seu território, bem como lhes fornecer autonomia e poder, houve um maior favorecimento de determinadas identidades como sendo legitimamente jordanianas, havendo determinadas práticas a costumes patriarcais de organização que levavam a mulher à subordinação socioeconômica e religiosa da mulher, algo que foi desafiado por grupos esquerdistas e feministas (HASSO, 2005).

Hasso (2005) ressalta, no entanto, determinados aspectos contextuais da sociedade palestina que a diferenciavam da jordaniana. Segundo a autora, a ideia de “derrubada dos pais” (as aspas são da autora) era parte da ideologia radical tanto do período pós-1948 quanto do momento aqui tratado. Ela afirma que, em ambos os momentos, os movimentos nacionais palestinos, desde suas estratégias políticas até as atitudes com relação às gerações mais antigas, assim como a ideia de que a ligação de seus antecessores com as tradições poderia ser uma característica de atraso, além de uma possível explicação para a derrota em guerras anteriores (HASSO, 2000⁵ apud HASSO, 2005). Segundo a autora, tal orientação por homens ativistas focados em si mesmos gerou uma série de consequência para as mulheres que habitavam os Territórios Palestinos Ocupados, uma vez que elas teriam espaço para manutenção do movimento nacionalista. Ainda, a autora acrescenta que, pelo fato de elas viverem sob ocupação estrangeira impopular, sua dinâmica de resistência organizada estava presente em todos os

⁵ HASSO, Frances S. 2000. “Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats.” *International Journal of Middle East Studies* 32: 491 – 510.

lugares, incluindo mulheres e meninas, além de ser mais difícil de ser controlada pelo sistema patriarcal da sociedade tradicional palestina, assim como pelo Estado de Israel em comparação ao Estado Jordânico.

Por fim, Hasso (2005) trata a respeito da situação de subordinação das meninas com relação aos meninos entre os anos de 1967 e 1987, nos territórios da Jordânia, da Cisjordânia, da Faixa de Gaza e da Jerusalém Oriental. Segundo a autora, em todas essas localidades, a situação foi bem semelhante ao longo desse período quanto ao *status* feminino em questões como casamento, divórcio, custódia dos filhos, dote, subsistência, mobilidade e direitos e obrigações quanto a herança (WELCHMAN, 2000⁶; WCLAC, 1995⁷ *apud* HASSO, 2005). Os governos se valiam dos mais diversos instrumentos legais baseados na religião islâmica ou em leis do tempo colonial britânico, como a Lei Otomana de Direitos da Família (1917), a Ordem do Conselho Britânico (1922), a Lei Jordânica do Direito da Família (1951) e a Lei Jordânica de *Status* Pessoal (1976) (MOORS, 1995). A Faixa de Gaza, no entanto, mantinha uma legislação específica, baseada na *shariah*, a Lei dos Direitos da Família (1954), que não foi afetada (WELCHMAN, 2000⁶ *apud* HASSO, 2005).

É necessário tratar, ainda, das especificidades do exílio. As mulheres palestinas também buscaram maneiras de organizar-se mesmo que estivessem refugiadas em territórios vizinhos. O *Fatah* procurou organizar-se por esse meio, aspecto que pode ter contribuído para que ganhasse força e se tornasse o grande representante do povo palestino, sendo reconhecido pelas principais nações ao redor do mundo. Nesse momento, discorre-se a esse respeito. Segundo Peteet (1991), com o surgimento da OLP, na década de 1960, houve um ponto de virada na articulação dos movimentos de mulheres. Em 1965, um ano após a fundação da organização, surgiu a GUPW, considerada a representante oficial das mulheres no âmbito da OLP. De acordo com Peteet (1991), o surgimento dessas organizações apresentara às mulheres um formato unificado de organização e de promoção das pautas femininas, além apoiar a luta nacional palestina. Contudo, segundo a autora: “[...] desde o início, essa organização de mulheres unificada estava intimamente ligada de maneira oficial à estrutura mais ampla da representação nacional, uma ligação com sérias implicações para sua autonomia, desenvolvimento interno e operações do dia a dia” (PETTET, 1991, 63).

⁶ WELCHMAN, Lynn. 2000a. *Beyond the Code: Muslim Family Law and the Shar’i Judiciary in the Palestinian West Bank*. The Hague: Kluwer Law International.

⁷ WOMEN’S CENTER FOR LEGAL AID AND COUSELING. 1995. *Towards Equality: Na Examination of the Status of Palestinian Women Existing Law*. Jerusalem: Women’s Center for Legal Aid Counseling.

O surgimento da GUPW mostrou-se, logo após a sua fundação, um sinal de transição para o movimento de mulheres palestinas de uma forma muito ampla. Mulheres que vinham de diversas capitais dos Estados árabes e que trabalhavam em associações menores e remanescentes das décadas de 1920 e 1930 foram contatadas e encontraram-se em fevereiro de 1965, em Jerusalém, no escritório da União Árabe de Mulheres (AWU, sigla em inglês). Representantes vindas de localidades como Egito, Gaza, Jordânia, Kuwait e Síria também se reuniram para esse encontro preparatório. Já em novo encontro, igualmente em Jerusalém, em 18 de março, foi discutida a convocação de uma conferência sobre as mulheres palestinas e, por meio de eleições, designaram Zlikhah al-Shahabi, presidente da AWU, como presidente, e Samirah Abu Ghazalah como secretária. Nessa reunião, foi decidido que elas se encontrariam novamente em julho daquele mesmo ano, a fim de formarem a GUPW como uma organização unificada e, para coordenar o evento, contaram com a ajuda do Departamento de Organizações Populares da OLP (DOP) que, mais tarde, integrou-se à organização (PETEET, 1991).

Peteet (1991) destaca que, nessa conferência, as mulheres solicitaram que a GUPW fosse reconhecida como a representante oficial e legítima das mulheres palestinas e que a união garantisse que suas membras fossem representadas em corpos políticos e fóruns. A autora afirma que, no entanto, devido ao fato de a organização ter se filiado à OLP, as ordens vinham de escalões superiores da organização, apresentando as prioridades e partidarismos da maioria, restringindo a autonomia e ligando as pautas das mulheres ao movimento nacional de maneira mais ampla. Embora a GUPW tenha permanecido intacta até 1974, a transição experimentada durante a década de 1960 fez com que mulheres palestinas que residiam no Líbano e militantes do *Fatah* passassem a assumir mais o controle da organização. Além disso, em razão de mulheres que estavam em território libanês e membras da AWU ou PWU terem dado continuidade ao trabalho iniciado na década de 1920, elas se uniram a GUPW durante as décadas de 1950 e 1960. Por se tratar de mulheres vindas de famílias de classes média e alta, elas não atuavam em nenhuma organização política específica.

Sendo mulheres jovens, pertencentes a classes mais altas e filiadas ao *Fatah*, muitas delas seguiram as ordens de seus superiores políticos e se uniram à GUPW, o que levou a uma bem-sucedida dominação do *Fatah* no âmbito da organização, removendo a presidente, além de assumir as operações das instituições caridade e, mais tarde, incorporá-las à GUPW (PETEET, 1991). Segundo Peteet (1991), até 1982, as novas membras ainda não estavam aptas a assumir as finanças da organização, pois continuavam retidas no Banco de Beirute. No entanto, a autora afirma que esse movimento significou o fim do comando de mulheres da elite sobre o movimento. No momento em que a OLP estava exilada na Jordânia, na década de 1960,

houve a construção do que Gluck (1997, p. 106) chama de um “laço revolucionário”, cuja dinâmica inclui as mulheres. Segundo a autora, muitas delas se uniram à luta armada e se tornaram quadros em tempo integral, transpassando fronteiras de gênero. Já na década seguinte, a OLP foi expulsa da Jordânia para o Líbano, lá permanecendo de 1972 até 1982 e deslocando as mulheres da luta armada para outras funções, nos escritórios da OLP. Foi feito um trabalho de mobilização para com as mulheres refugiadas no Líbano, que, porém, priorizou alguns aspectos em detrimento de outros:

Esforços tremendos foram feitos para mobilizar mulheres nos campos de refugiados no Líbano, mas mais atenção foi prestada ao treinamento de defesa, elevação de consciência sobre questões acerca de nacionalismo e projetos de saúde materna do que programas que desenvolveriam as próprias mulheres. Sem tais programas, a própria condição do exílio apenas exacerbou uma ênfase sobre os papéis domésticos e reprodutivos da mulher (GLUCK, 1997, p.106).

No caso do exílio no Líbano, que se deu desde 1948 até 1969, houve uma série de transformações repentinas. Segundo Peteet (1991), em um primeiro momento, os refugiados que haviam lá ingressado na época da *Nakba* viram suas vidas mudarem, transformando-se de donos de terras ou camponeses em exilados em condição de apatridia e tendo sido a família a única instituição que se preservou, embora tivessem, também, perdido o contato com muitos de seus membros. Uma vez em território libanês, a situação não melhorou muito para a maioria dos novos habitantes, em particular para os que permaneceram em campos de refugiados. De acordo com Peteet (1991), os refugiados não eram bem vindos na classe trabalhadora e, por isso, tinham de buscar trabalhos que requeressem mão-de-obra não qualificada. Além disso, segundo a autora, os direitos de trabalhar, viajar e engajar-se em atividades políticas foi cerceado em território libanês. Ainda, devido ao fato de os cristãos maronitas estarem no poder, criou-se uma imagem relativa aos palestinos, em sua maioria muçulmanos, de que seriam uma ameaça à frágil ordem sectária estabelecida entre muçulmanos, maronitas e drusos que ali residiam, gerando mobilização de muçulmanos libaneses insatisfeitos contra a governança dos cristãos maronitas (PETEET, 1991).

Já a vida nos campos de refugiados não era nada fácil para os palestinos que ali precisavam residir. O auxílio da UNRWA, que fornecia serviços básicos de saúde, alimentação e abrigo, não conseguia suprir o sentimento de saudade da terra natal e de luto por ter de deixá-la às pressas, mesmo que tentasse reestabelecer o modelo de organização social presente em território palestino (PETEET, 1991). Segundo Peteet (1991), de 1967 a 1968, ocorreu uma expansão campo de Shatila, que passou a contar com cerca de cinco mil casas, bem mais do que as 73 famílias de refugiados que recebeu na época de seu estabelecimento, em 1950. Ainda

de acordo com a autora, houve, novamente um aumento em 1971, em decorrência da entrada de membros da resistência e de outros quadros da OLP que foram expulsos da Jordânia, chegando a cerca de 8.220 pessoas presentes naquele campo, e alcançando 8.278 palestinos entre 1979 e 1980, além de um número desconhecido de libaneses xiitas que passaram a buscar abrigo naquele local a partir da década de 1970. A autora acrescenta que, em um primeiro momento, os campos eram separados dos bairros libaneses de uma forma muito clara, algo que mudou com o passar do tempo. Conforme esses campos cresciam e se expandiam, passaram a se fundir com o ambiente urbano, tornando-se parte da paisagem da capital, Beirute, a partir da década de 1970. Aglomerados apertados, de um ou dois quartos, com telhado de zinco passaram a substituir as barracas. As ruas passaram a ser pavimentadas e contavam com pequenos comércios, garagens e bancas onde se vendiam frutas e verduras, além de escritórios e instituições da OLP que se estabeleceram ali entre 1969 e 1982 (PETEET, 1991).

Contudo, Peteet (1991) destaca que, embora tenha havido uma certa integração dos refugiados palestinos à sociedade libanesa em decorrência da dinâmica acima citada, nada disso diminuiu ou apagou as diferenças de classe que ainda permeava as relações sociais. A autora afirma que, na verdade, elas podem até mesmo ter sido exacerbadas, uma vez que alguns palestinos que possuíam certa quantia podiam alugar propriedades e estabelecer seus negócios, tendo condições de enviar seus filhos para colégios particulares. No entanto, aqueles que ainda permaneciam de forma provisória nos campos de refugiados eram, em sua maioria, camponeses e não possuíam capital nem habilidades para se estabelecerem naquela sociedade:

As diferenças entre os moradores do acampamento e aqueles que se estabeleceram em cidades e municípios eram as de capital, educação, religião e redes parentais – a presença ou ausência de parentes para facilitar o assentamento em áreas urbanas – e laços de negócios (PETEET, 1991, p. 25).

Ainda, a autora destaca as diferenças entre a religião dos refugiados. A maioria professava a fé islâmica, com exceção de refugiados dos campos de Dbayyeh e Mar Ilyas, no Leste e Oeste de Beirute, respectivamente. De acordo com a autora, palestinos de religião cristã se estabeleceram tiveram maior facilidade de estabelecer-se em áreas urbanas, além de muitos terem recebido cidadania libanesa. Com isso, passaram a ter um sentimento maior de segurança, além de se libertarem do constante patrulhamento dos campos de refugiados pela polícia libanesa, que fazia o monitoramento e cerceamento de qualquer possível ativismo político. Além disso, Peteet (1991) afirma que o fato de a sociedade palestina urbana estar geograficamente fragmentada na capital libanesa não levou a um controle por parte da

inteligência nem a um maior envolvimento em sua vida diária da mesma maneira que acontecia quando residiam nos campos de refugiados. A descrição das mulheres feita pela autora indica a presença de um estado de luto e a evocação da morte no tempo em que permaneceram no exílio devido aos sentimentos de perda de sua casa e a nostalgia, e até mesmo depressão, por terem precisado deixar o seu país às pressas. Por meio de anedotas contadas às crianças, as mulheres procuravam manter viva as memórias de sua terra natal, bem como transmitir às novas gerações uma ideia de como era a vida antes do exílio. A muitos deles foi feita a promessa de que sairiam da situação de pobreza quando voltassem à Palestina e dariam aos filhos todas as coisas que não puderam dar devido à falta de posses e à perda de tudo o que tinham para os israelenses (PETTET, 1991).

Ainda, Peteet (1991) afirma que, apesar de todas as adversidades sofridas diante da situação de exílio enfrentada, havia o senso de que todos nos campos haviam sofrido o desastre de forma igualitária. Ou seja, todos compartilhavam do mesmo sentimento de perda. Era aceitável enaltecer o que tinham antes do exílio, e não o que tinham naquele momento. Além disso, a autora afirma que a dependência de organizações como a UNRWA, que fornecia alimentação básica, fazia com que pais fizessem promessas de conforto futuro a seus filhos. Os jovens, por sua vez, tinham o sentimento de urgência de retorno, já que almejavam uma vida normal. Havia, também, o cerceamento das liberdades no âmbito dos campos de refugiados, que levava as famílias a serem mais cuidadosas quanto ao comportamento das crianças, a fim de que evitassem mostrar aquisições como roupas, sapatos, material escolar, itens de mobília, entre outros bens. Segundo a autora, isso se devia ao sentimento de perda que compartilhavam. Por isso, evitavam mostrar novas aquisições como forma de dividir, igualmente, entre todos, o sentimento de perda.

Peteet (1991), enfim, destaca o que nomeia como “palestinianismo” (as aspas são da autora) que se desenvolveu no período anterior à resistência, mas não se expressou por meio da criação de organizações, embora tenha servido de base para a ação coletiva. Segundo a autora, a repressão e a alienação, bem como o senso de perda coletiva e solidariedade entre os refugiados, fizeram com que tal sentimento se disseminasse devido às experiências semelhantes de perda das raízes, de pobreza, de discriminação e perda de controle de seus destinos. Ela também afirma que, apesar de tudo, os campos de refugiados proveram a segurança e conforto pela proximidade com outras pessoas que viviam uma situação semelhante. Além disso, os campos acabaram tornando-se locais de reprodução da vida social e de afirmação da identidade palestina, servindo como base para a integração e a coesão entre as pessoas que ali se estabeleciam.

Segundo Gluck (1997), as mulheres que, antes, dedicavam-se à agricultura e há muito já não o faziam não tinham muitas ocupações nos campos de refugiados, não podendo rever seus parentes que permaneceram em território palestino e tendo seu direito de ir e vir restrito. Segundo Pratt (2020), a derrota árabe em 1967 levou a um envolvimento mais radical de movimentos políticos e sociais, como os movimentos de mulheres. Para a autora, apesar de não ser algo novo em sua história, a ocorrência de mobilizações tinha como característica mais marcante o fato de serem antirregime. Egito e Jordânia, por exemplo, experimentaram tais mobilizações. Já no caso dos palestinos, de acordo com a autora, houve uma mobilização sem precedentes de mulheres refugiadas no Líbano e na Jordânia, em prol da causa palestina, algo que fez com que elas conquistassem certo grau de empoderamento e respeitabilidade devido a seus esforços no engajamento pela liberação nacional.

De acordo com Pratt (2020), em um primeiro momento, mulheres jordanianas ajudavam solidariamente mulheres palestinas refugiadas. Ao desempenhar trabalhos em campos de refugiados, elas acompanhavam o sofrimento das mulheres e crianças que ali residiam, muitas delas sem leite ou qualquer outro tipo de alimento. Segundo a autora, o trabalho inicial dessas mulheres era de arrecadação de leite e outros mantimentos, de forma a prestar algum auxílio mais imediato. Seguindo esse espírito, foi fundada a Organização de Mulheres Árabes para gerar suporte ao grande fluxo de refugiados presentes em território jordaniano. Após, o GUPW passou a operar na Jordânia, tendo como principais atividades aulas de alfabetização, instruções para primeiros socorros e defesa civil, além de aulas de bordado e costura (PRATT, 2020). No entanto, com a atuação dos *fedayeen* e o enfraquecimento do regime jordaniano, houve a reemergência de movimentos políticos de caráter radical. Diante desse contexto, as mulheres vislumbraram a possibilidade de inserirem-se de forma mais ativa, desafiando hierarquias e normas de gênero que antes as limitavam à atuação apenas em atividades de caridade e bem-estar. Com a maior presença dos guerreiros palestinos durante o período, moças de classe média que frequentavam as universidades sentiam-se incentivadas pelo clima de liberdade que aqueles inspiravam, participando de diversas atividades políticas no âmbito universitário e de organizações estudantis, muitas delas facções em apoio à causa palestina (PRATT, 2020).

Contudo, embora obtivessem maior proeminência na esfera pública, inclusive por atuação no campo militar, as mulheres ainda tiveram que lidar com questões de desigualdade de gênero na esfera privada, uma vez que os movimentos que surgiam tanto no Líbano quanto na Jordânia, naquele período, não previam desconstruir certas estruturas de gênero:

Com o aumento da atividade nacionalista de mulheres (incluindo militar) e a necessidade de mobilização de movimentos intensificada no período pós-1967 na Jordânia e no Líbano, esses partidos direcionaram questões relacionadas a gênero sobre uma base *ad hoc*. Por exemplo, o aumento da exposição de mulheres à possibilidade de agressão sexual no contexto da atividade política intensificou *slogans* tais como “terra antes da honra”. No entanto, o *slogan* “apenas priorizou nacionalismo sobre a ‘honra’” [investiu no controle do corpo e da atividade sexual das mulheres. Nem esse *slogan* direcionou a atenção para a estrutura de subordinação da mulher ao homem, no casamento, custódia dos filhos, herança, mobilidade, dependência econômica e uma divisão do trabalho gendrificada (HASSO, 2000, p. 502).

É preciso tratar aqui das questões de gênero e sexualidade, principalmente no período da Guerra Civil da Jordânia. Sobre as questões de gênero, deve-se tratar da questão da equidade nos quadros das organizações. Para Hasso (2005), embora as mulheres não tenham sido incluídas de maneira sistemática nas organizações militares do período – a autora afirma que elas foram, na verdade, excluídas –, essas mulheres foram bastante ativas enquanto guerrilheiras, em especial na FPLP e na FDLP, algo que não foi verificado na mesma proporção em partidos como o *Fatah* e no *al-Baa'th*. Um dos exemplos fornecidos pela autora foi o de partidárias da FDLP na Jordânia que, em 1969, criaram uma organização específica para a educação, mobilização e recrutamento político de mulheres, tendo como uma de suas condutoras Haifa Jamal. Segundo a autora, essa organização estabeleceu treinamento militar de dois meses para meninos e meninas, embora entendesse que havia a necessidade de separá-los devido a preocupações especiais com relação às meninas. Hasso (2005) também menciona outras mulheres importantes dentro da FDLP, como Maha Bustani, que teria sido a primeira mulher a entrar no comitê central de um partido político palestino, e de Khuzama Rasheed, que lutou na guerra da Jordânia, além de ter sido a primeira mulher eleita pelo partido, o que fez com que se tornasse a primeira mulher eleita para o escritório político da organização. Quanto às questões a respeito da sexualidade, nota-se muita preocupação com a honra das mulheres e a afirmação da masculinidade para o homem. No caso das mulheres da FDLP, por exemplo, houve tentativas de deslegitimação das guerrilhas do grupo ao se disseminarem boatos a respeito da conduta sexual dos combatentes, como acusações de haver relações sexuais entre homens e mulheres (HIRST, 1977) ou de homossexualidade e, também, de aplicarem discursos que “homossexualizariam” ou “feminizariam”, principalmente aos homens (MASSAD, 2001). E isso teve reflexos quando os conflitos findaram pois, de acordo com Hasso (2005), com o ambiente no pós-guerra tendo se tornado mais conservador, houve um maior controle da sexualidade da mulher.

Ainda, é necessário destacar o papel de Leila Khaled, membra da FPLP e um dos grandes símbolos femininos da luta palestina. Conforme dito na subseção anterior, seu

envolvimento nos sequestros de aeronaves em 1969 e 1970 fez com que sua figura se tornasse ícone da causa de liberação nacional palestina. Segundo Irving (2012), fazendo-se passar por esposa de seus companheiros de partido, eles conseguiam misturar-se à multidão, utilizando passaportes falsos para poder embarcar. Ainda, de acordo com autora, Khaled passou por seis sessões de cirurgias plásticas, como forma de dificultar a sua identificação. No entanto, também conforme dito anteriormente, o sequestro do avião em 1970 não ocorreu de forma bem sucedida, levando à morte de Arguello. Khaled foi levada à prisão, ficando meses na estação de polícia de Ealing, em Londres, quando passou por uma troca de prisioneiros e foi libertada (IRVING, 2012). A partir desses dois episódios, ainda de acordo com Irving (2012), a imagem pública da combatente ficou ligada a esse grande momento histórico. Embora, até recentemente, ela tenha levado uma vida comum de mãe, esposa, professora e membra do Conselho Nacional Palestino e da GUPW, continua sendo alvo de discussões a respeito de seus atos, sendo considerada terrorista por alguns e heroína por outros.

Por fim, outro aspecto inusitado a respeito das mulheres palestinas é a forma como disseminam suas ideologias políticas, utilizando-se da hora das refeições e da fofoca para ensinar as futuras gerações a respeito dos valores de suas associações. Em um estudo etnográfico realizado por Parkinson (2020), entre palestinos que vivem no Líbano em decorrências da *Nakba*, tal aspecto se faz presente. Ao analisar o caso duas jovens, uma militante do *Fatah* e a outra filha de um antigo ativista Conselho Revolucionário do *Fatah*, a autora discorre a respeito de como através da fofoca – e da calúnia – uma delas criava uma imagem a respeito da outra, de desonrada, promíscua ou usuária de entorpecentes. Embora, em um primeiro momento, parecesse que as moças apenas não tivessem afinidades e que isso pudesse parecer uma disputa entre mulheres, no avançar de sua pesquisa, a autora descobriu que muitas das desavenças entre elas se deviam a conflitos entre suas famílias, devido a diferenças ideológicas advindas das gerações anteriores. Sobre isso, Parkinson (2020) avalia a influências das práticas linguísticas relacionadas à disseminação de uma ideologia, uma vez que linguagem produz e reproduz determinadas dinâmicas.

Em seu estudo, Parkinson (2020) conclui que as diferenças ideológicas entre as organizações são a base das distinções doutrinárias e das práticas ideológicas, focando-se, principalmente, neste último aspecto. A autora debruçou-se sobre o exame de algumas das práticas que baseavam e mantinham as ideologias dos partidos através do desenvolvimento do conceito de ideologia prática, utilizando como argumento que “[...] esses processos, informalmente, socializam afiliados de organizações militantes independentemente de suas afinidades ideológicas formais” (PARKINSON, 2020, p. 23). A autora também afirma que, a

partir de concepções de moralidade e autenticidade, os militantes de uma organização demonstravam entendimento a respeito dos membros de outras organizações – nesse ponto, poderia ser utilizada a calúnia, conforme dito anteriormente. Na análise desse caso, percebe-se que algo normalmente atribuído às mulheres não se restringe a elas, embora aspectos como a honra, tão presente na mentalidade da sociedade palestina, esteja muito presente quando uma militante se refere a outra. Tais aspectos serão retomados na próxima seção, quando será feita uma análise mais aprofundada a respeito dos pontos aqui levantados.

3.4 O OLHAR FEMINISTA PÓS-COLONIAL SOBRE O FEMINISMO SECULAR PALESTINO

Conforme se pode depreender do exposto acima, as mulheres palestinas viram a necessidade de unir suas pautas específicas à luta nacional. As mulheres palestinas militantes de organizações laicas que compõem o movimento de liberação nacional apresentam aspectos que vão muito além do que é retratado a respeito da mulher do Terceiro Mundo. Imagens como oprimida, analfabeta e sem capacidade de agir politicamente por conta própria, por muito tempo disseminadas nos círculos acadêmicos do Primeiro Mundo mostram que esses aspectos não são uma verdade absoluta a respeito delas. Embora essas adversidades estejam presentes em sua realidade, há outras vivências que precisam ser consideradas. Quando Mohanty (2020) destaca a reprodução de determinadas categorias de análise, ela mostra a incompletude dos estudos de suas colegas acadêmicas ao retratar apenas certos aspectos da realidade das mulheres do Terceiro Mundo, deixando de considerar algumas características políticas, históricas, econômicas e sociais que compõem suas realidades. No caso das mulheres palestinas abordadas na presente seção, nota-se que, além de advirem de círculos elitizados de suas sociedades e de terem bom nível educacional, elas são conscientes de sua realidade de dominação, tanto por parte de Israel e de seus aliados ocidentais quanto de seus pares masculinos. A esse respeito, Spivak (2010) trata da maneira como as mulheres acabam sendo apartadas das esferas de tomada de decisão e de debate. No entanto, há outro aspecto que precisa ser destacado: o incentivo para que mulheres das classes mais altas participassem dos movimentos que se apresentavam naquele momento. Muitas delas não tinham experiência alguma na atividade política, algo que pode ter comprometido a identificação da população dos estratos sociais mais baixos com tais movimento, uma vez que a maioria da população era (e ainda é) composta por muçulmanos e acreditam em uma sociedade baseada nessas crenças.

O nascimento da OLP e a criação da GUPW foram os pontos mais importantes, uma vez que passou a ser vislumbrada a oportunidade de organização por meio de um espaço específico que abarcasse suas necessidades enquanto mulheres. Nesse ponto, é possível observar o que Badran (2018) nomeia ativismo de gênero, uma vez que essas mulheres, entendendo seu papel na sociedade, buscaram maneiras de se organizar. Nas associações políticas de inclinação secular existentes antes e após 1967, nota-se a mobilização feminina; contudo, não fica claro se há uma identificação dessas militantes com as pautas feministas, embora elas tenham percebido as particularidades de seu gênero e, assim, buscado organizar-se e atuar de maneira a atendê-las.

A questão da sexualidade também se faz presente. Nesse ponto, é possível perceber a preocupação com a honra ao se perceber a inquietação da sociedade relativa aos boatos de “interações inapropriadas” entre homens e mulheres no âmbito dos movimentos. Esse aspecto pode nos fornecer pistas a respeito da visão tradicional acerca da mulher palestina. Devido ao fato de ser uma sociedade muçulmana e de haver uma valorização de princípios tradicionais baseados na crença religiosa, além do fato de os partidos serem de inclinação secular, havia uma preocupação presente de evitar que valores entendidos como ocidentais pudessem afetar as jovens. É possível lembrar Massad (2007), que afirma que a sexualidade contida seria apenas algo que deveria estar à disposição do colonizador. Nesse caso, é preciso ir mais além ao examinar a questão da sexualidade feminina. Explicações para esse fato também podem ser fornecidas por Yuval-Davis (1997), que trata a respeito da construção da masculinidade e da feminilidade na sociedade, dinâmica que naturalizou as divisões sociais de gênero. No que se refere aos ambientes militares ou de combate – como o caso de Leila Khaled e de outras mulheres vinculadas à luta bélica – houve a constituição de uma área como sendo “zona masculina” (YUVAL-DAVIS, 1997, p. 107), gerando resistência na aceitação de mulheres no âmbito de organizações armadas. Essa objeção, ainda, pode ter suas raízes nas concepções a respeito da identificação do papel da mulher palestina na construção da nação. Com sua participação vinculada a essas organizações, elas passaram a atuar de formas diversas de um papel de suporte, desempenhando funções ativas em missões armadas e desenvolvendo métodos de resistência incomuns ao que se era esperado para o seu gênero. Ao participar de atentados e sequestros de aviões, tal como fez Leila Khaled, da FPLP, observa-se uma atuação ativa, que se tornou o símbolo de uma em que a luta palestina, enfim, chegava ao conhecimento ocidental. No entanto, não se pode deixar de considerar que o *Fatah* desenvolveu um papel de maior proeminência com relação a outras associações que compunham a OLP.

Ao buscar controlar certos comportamentos sexuais, principalmente no caso das mulheres, há uma intenção de evitar que sejam contaminadas por padrões de comportamento entendidos como parte do processo de ocidentalização, uma vez que o Islã prevê que tais condutas poderiam ser enquadradas como *zina* (relação sexual ilícita). Além disso, há um entendimento a respeito da satisfação dos desejos sexuais da mulher – no âmbito do casamento –, que estão previstos nos textos corânicos. Caso as mulheres não estivessem satisfeitas, isso poderia conduzi-las à *zina*, causando *fitna* (desordem social) (SIRRI, 2021). Percebe-se aqui algo que vai além de afastar o colonizador, observando-se a intenção de preservação cultural ao manter o domínio sobre o corpo feminino. Ainda a respeito do controle do corpo e da sexualidade da mulher, Yuval-Davis (1997) ressalta a reprodução biológica da nação atribuída à mulher. Conforme mencionado na subseção anterior, a responsabilidade da mulher palestina na reprodução e criação de novos cidadãos, mártires e combatentes é algo essencial para o projeto de liberação nacional. Além disso, segundo a autora, seu posicionamento diante da sociedade e suas obrigações para com sua coletividade étnica e nacional, bem como o lugar onde se situa, afetam ou, até mesmo, se sobrepõem aos seus direitos reprodutivos. Yuval-Davis (1997), então, situa a mulher na intersecção entre o papel reprodutivo e o de construtora da nação, algo bastante evidente no caso da mulher palestina enquanto “mãe da nação”.

A mesma autora aborda, também, a patrilinearidade, isto é, a descendência ser transmitida pelo pai, bastante presente na ideologia islâmica. Conforme citado, a sociedade palestina, por se basear em tais valores, prioriza a descendência a partir desse aspecto, vendo com bons olhos quando um homem palestino se casa com uma mulher estrangeira – como no caso da família de Kanaaneh (2002) –, podendo considerar traição caso uma mulher resolva contrair matrimônio com um homem de fora da comunidade. Tais dinâmicas podem fornecer pistas a respeito de como a sociedade palestina organiza-se e entende qual o papel da mulher. Mesmo no caso de organizações de inclinação secular, a base nas ideologias islâmicas está presente, apontando qual deve ser o papel da mulher na construção da nação. Isso também pode fornecer uma explicação a respeito do receio com que é vista a participação das mulheres em organizações políticas, como a FPLP, a FDLP e o próprio *Fatah*. Ainda assim, como Kanaaneh (2002) afirma, mesmo optando por ter filhos, elas não eram apenas expectadoras passivas, o que se alia diretamente às ideias de Yuval-Davis (1997) e demonstra entendimento sobre a importância do papel da mulher para a causa.

Observa-se, diante do que foi exposto, que houve uma importante atuação das mulheres palestinas ao longo da história da OLP e, também, na ANP. No caso do *Fatah*, mulheres desenvolveram funções de resistência com certa autonomia, embora estivessem subordinadas a

uma organização maior, cuja pauta principal era a questão da construção de um Estado para chamarem de seu. Tanto aquelas que permaneceram em território palestino após a *Nakba* quanto aquelas que se deslocaram para a territórios vizinhos buscaram meios para contribuir com o movimento de liberação nacional palestino. No caso das mulheres exiladas, houve algumas situações que é necessário comentar, uma vez que envolvem um dos motivos pelos quais o *Fatah* adquiriu tanta importância. Parentes de líderes do movimento, embora não tivessem nenhuma experiência quanto à atuação política, foram incentivadas a filiar-se a essa organização. Isso levou a um aumento no número de membros em quadro, embora tenha comprometido seu desempenho, dada a pouca experiência dessas mulheres. Situações como essa contribuíram para as acusações de nepotismo imputadas ao *Fatah* atualmente, o que tem sustentado a crise de legitimidade que enfrenta até atualmente.

Ainda, os aspectos destacados acima mostram que, apesar de estarem em um mesmo território e enfrentando igual conflito, as mulheres não o experienciam da mesma forma. Isso destaca as diferenças de classe entre as mulheres pois, enquanto mulheres mais ricas têm favorecida sua entrada nos quadros desses partidos, mulheres mais pobres, ou dos quadros mais vinculados aos grupos de base e mais experientes na atuação política, acabam tendo não apenas mais dificuldade de inserção nesses partidos, como também acabam comprometendo o desempenho na formulação de políticas que podem ser fundamentais para a melhoria de sua condição e para a conquista da causa com a qual as organizações às quais são filiadas se comprometeram. Tal situação vai de encontro ao conceito de Mohanty (1991) sobre a diversidade de experiências femininas contidas em apenas um território do chamado Terceiro Mundo. Além disso, é preciso retomar a necessidade também apontada por Mohanty (2020) de que é preciso levar em consideração especificidades sociais, históricas, políticas e econômicas ao se fazer um estudo a respeito delas e de sua luta.

Outro ponto a ser destacado aqui é a atuação dos comitês femininos de partidos como a FPLP e a FDLP. Embora tenham perdido espaço para o *Fatah* dentro da OLP, não se pode negar o papel desses partidos e sua influência em relação às mulheres. Seus comitês femininos, ao se focarem na construção de uma infraestrutura voltada ao atendimento de necessidades, como cuidados com as crianças e à saúde, além da qualificação profissional para essa parcela da população, evidencia a necessidade do trabalho de cuidado em um contexto de resistência, uma vez que a estrutura estatal já precária havia sido destruída em decorrência do conflito de 1967. É necessário apontar aqui que, embora o cuidado familiar seja algo, normalmente, atribuído à esfera doméstica, a falta de assistência adequada tornou as mulheres dependentes de tais serviços, tanto àquelas que estavam nos Territórios Ocupados quanto as que se mantinham

nos campos de refugiados. Mesmo com a UNRWA fornecendo alguns cuidados básicos, estes se mostraram insuficientes devido à grande demanda, que aumentava a cada dia desde a fundação da agência na década de 1950, devido aos conflitos que se desenvolveram durante o século XX. Isso mostra como a divisão público e privado pode não ser tão rígida quanto se faz parecer por teorias liberais mais tradicionais. Tal aspecto revela que as mulheres palestinas podem se unir a partidos por questões que vão muito além do ativismo: pela necessidade de suprir certas carências advindas da ausência de um Estado.

Entretanto, ainda que existam conflitos com os movimentos de base e o desgaste pelas acusações de corrupção e nepotismo, é necessário reconhecer algumas conquistas dos partidos seculares, em particular do *Fatah* enquanto grande liderança palestina, por meio de políticas públicas voltadas à paridade de gênero. Salienta-se aqui a presença feminina na disputa às eleições na esfera pública, ocupando cada vez mais espaço devido à implementação de cotas mínimas para mulheres, medidas da qual todos os partidos têm se beneficiado. Contudo, o imaginário social conservador a respeito do papel da mulher, baseado em valores tradicionais e em leituras conservadoras dos textos islâmicos, fazem com que as mulheres ainda se mantenham afastadas da disputa política, além contribuir para a manutenção da violência política e em outras esferas da vida cotidiana, o que é comum não só a elas, mas a mulheres de todo mundo em maior ou menor medida. Mesmo assim, os incentivos têm feito com que mais mulheres estejam presentes nas disputas eleitorais formais, como na última eleição realizada, e nos cargos governamentais. Também é necessário mostrar o interesse das autoridades palestinas seculares em se alinhar às organizações internacionais nas questões de igualdade de gênero ao assinar tratados sobre os direitos da mulher. Isso evidencia a intenção de alinhamento por parte das autoridades palestinas com relação a tais pautas, bem como a amplitude da importância do tema.

Ainda, não se pode deixar de atribuir mérito ao partido, cujo principal líder soube se utilizar de sua imagem – pelo menos até certo ponto. Ao aproveitar-se de seu carisma, que o fez ganhar espaço através da mídia, Yasser Arafat vislumbrou uma oportunidade de divulgar a causa, o que resultou em um papel importante para que o partido fossem considerado, pelo Ocidente, como o representante legítimo da causa palestina, bem como para que, mais tarde, se tornasse o único aceito pelas grandes potências para governar o território. Isso fez com que outras organizações tivesse sua legitimidade questionada, além fazer com que outros perdessem a pouca força que tinham. Além disso, é preciso considerar que o *Fatah* empregou medidas que levaram a uma série de avanços com relação ao *status* da mulher. Cota para a participação feminina nas eleições e avanços em áreas como educação e literatura forma algumas das

conquistas que devem ser levadas em conta ao se analisar a atuação do partido enquanto liderança da ANP. Contudo, outros problemas ainda seguem. Crimes de honra – um eufemismo para feminicídio – e a baixa presença persistente de mulheres na esfera pública continuam sendo problemas.

Outro aspecto a ser destacado e analisado é a atuação das mulheres em situação de exílio e nos campos de refugiados. A esse respeito, é possível resgatar a noção de Mohanty (1991), sobre “Comunidades de Resistência”, que consistem na ampla oposição de comunidades de refugiados, migrantes e grupos negros britânicos à ideia de nação europeia, no ano de 1982. Segundo Mohanty (1991), essas comunidades são uma definição política, e não essencialista, sem fundamento em qualquer noção ahistórica de resistência e resiliência do Terceiro Mundo. A definição é, na verdade, baseada em análises históricas e materiais da concreta destituição dos direitos e seus efeitos sobre as comunidades de pessoas vindas do Terceiro Mundo no período. Por essa razão, era necessário formar essas comunidades, para que fosse possível lutar contra isso. Neste exemplo, é possível ver um contexto comum de luta, embora haja uma série de diferenças entre os membros dessas comunidades, uma vez que possuem demandas diversas por provirem de lugares diferentes, mas compartilhando formas de opressão muito semelhantes. Por isso, precisam organizar-se de forma a dar uma resposta às políticas que ameaçam seus direitos. É possível verificar essa situação nas mulheres exiladas e refugiadas, já que muitas delas buscavam inserir-se na política de forma a reivindicar seus direitos enquanto mulheres e palestinas

Além disso, a crise de legitimidade enfrentada pelo *Fatah* também pode ser explicada por Mohanty (1991), ao questionar o ideal democrático liberal. Devido ao fato de partidos seculares irem de encontro a uma série de valores sociais, baseados nas leis islâmicas, que baseiam as formações institucionais palestinas, ocorre um choque com as tradições. Nesse ponto, é possível perceber um conflito entre valores seculares como o Liberalismo e o Feminismo com os preceitos islâmicos, o que promoveu o desafio por parte do *Hamas* ao que pode ser definido como imperialismo cultural, além de ser possível notar uma amplificação da visão acerca das mulheres da Palestina e dos papéis de gênero atribuídos. Segundo a autora, segundo os ideais liberais, o conceito de gênero fundamenta-se nas experiências de pessoas brancas e de classe média, o que levaria a reprodução de categorias de análise a respeito daquelas mulheres, além de homogeneizar as experiências de mulheres do Terceiro Mundo. Ao analisar o caso das mulheres da Palestina, é possível notar peculiaridades como as mencionadas, sendo as categorias clássicas insuficientes para entendê-las de maneira ampla.

Por fim, concluindo este capítulo, ressalta-se a importância do Islã na construção das instituições palestinas. Ainda que as organizações aqui destacadas sejam de inclinação secular e os aspectos apontados não sejam uma exclusividade daquela sociedade – uma vez que são observadas em arranjos de Estados laicos ou, até mesmo cristãos e judaicos – percebe-se que a religião norteia os diversos aspectos da vida de uma região em que cerca de 85% da população professa a fé islâmica. Tais arranjos institucionais, culturais e políticos exercem influência significativa a respeito de como a participação ativa de mulheres é vista pela população em geral. Além disso, o fato de tais organizações buscarem uma atuação descolada da crença muçulmana para a construção de um Estado secular é visto com desconfiança por muitos daqueles que buscam reafirmar a sua identidade a partir da crença religiosa, sendo, dessa forma, entendidas como influenciadas por ideologias imperialistas. Também, os desgastes recentes que o *Fatah* tem enfrentado contribuem para que sua legitimidade enquanto representante do povo palestino seja questionada. Tais aspectos colaboram para o surgimento de outras organizações de caráter claramente vinculado à religião, conforme se verá nos próximos capítulos.

4 A RETOMADA DOS VALORES ISLÂMICOS COMO FORMA DE RESISTÊNCIA: A ASCENSÃO DO *HAMAS*¹

Sabe-se que sociedade palestina, assim como todas as sociedades árabes, de uma forma geral, têm suas estruturas políticas e sociais baseadas em valores islâmicos. No final da década de 1980, ocorreu uma tentativa de retomada desses princípios a partir do surgimento de organizações como o *Hamas*, como forma de fazer frente aos movimentos seculares, uma vez que os ativistas muçulmanos entendiam que havia ocorrido uma perda dos valores islâmicos com a entrada do secularismo naquela sociedade. Com a retomada desses valores, para eles, seria possível retomar a resistência e o sentimento de orgulho nacionalista palestino. Muitos teóricos, no entanto, são reticentes quanto a utilização do termo “renascimento do Islã” para designar o movimento de retomada dos valores baseados na religião como forma de resistência à dominação e ao colonialismo. Ao fazer-se referência à doutrina dessa maneira, pode-se transmitir uma imagem de imutabilidade, isto é, considerar-se que os movimentos islâmicos não tenham acompanhado o processo em direção à modernidade. Além disso, as mulheres que decidem, por vontade própria, filiar-se a partidos de inclinação islâmica precisam enfrentar uma série de estereótipos a seu respeito, disseminados no imaginário ocidental. Entre eles, alguns dos mais comuns são os de oprimida, de pouco educada e de condenada a viver sob dinâmicas patriarcais que as mantêm restritas à esfera doméstica. Assim, partidos fundamentados na fé muçulmana acabam, muitas vezes, mostrando-se uma saída viável para uma sociedade de maioria muçulmana, como a Palestina.

Neste capítulo, a primeira subseção apresentará os antecedentes da fundação do *Hamas* e os acontecimentos históricos que influenciaram a ampliação de sua importância para o movimento de libertação nacional palestino. Na segunda subseção, será apresentado o papel inicial atribuído às mulheres no âmbito do partido e da importância dos valores tradicionais no entendimento da função feminina na sociedade. Na terceira subseção, tratar-se-á a respeito da melhoria no *status* da mulher de acordo com o entendimento do partido, de forma a atrair maior número de seguidoras jovens, que desempenhem funções além da esfera doméstica, como estudantes universitárias e militares. Além disso, também se retomarão as questões relacionadas à imagem atribuídas às muçulmanas pelo Ocidente e, por fim, na última subseção, será feita uma síntese do capítulo, momento em que será aplicada a teoria feminista pós-colonial para

¹ A versão parcial deste capítulo foi apresentada no 8º Encontro da ABRI, no ano de 2021, sob o título de “As Mulheres, a Política e o Profeta: o papel do Islã na atuação das mulheres palestinas do *Hamas* na esfera pública sob uma perspectiva pós-colonial”.

analisar e explicar a atuação feminina pelo *Hamas*, bem como buscar compreender os aspectos do entendimento das mulheres acerca de seu papel na sociedade e analisar os estereótipos construídos a seu respeito.

4.1 BREVE HISTÓRICO: ANTECEDENTES, ACONTECIMENTOS HISTÓRICOS RELEVANTES E A ATUAÇÃO DO *HAMAS*

Devido à crise de legitimidade enfrentada por seu principal rival, o *Fatah*, de inclinação secular, o *Hamas* apresenta-se como uma alternativa desde sua fundação, em 1987, quando se deu início à cadeia de eventos conhecida como Primeira *Intifada*. Ao liderar uma série de protestos, levantes e atentados (muitos deles, suicidas), o grupo passou a se apresentar como uma alternativa, encontrando terreno fértil a partir daquele momento. No entanto, grupos de interesse (EUA, Israel e a própria ONU) entendem que os meios empregados pelo grupo como forma de resistir a toda a opressão que o povo palestino vem sofrendo desde o início do século XX, são inadequados, dessa forma considerando o grupo como terrorista. Uma das razões que podem explicar esse rechaço são as ideias orientalistas difundidas a respeito dos muçulmanos (SAID, 2016). À medida que árabes e muçulmanos foram tratados e descritos como inferiores, muitos estereótipos foram, por muito tempo, construídos e considerados como verdades absolutas. No caso das mulheres, isso não foi diferente. Durante a Idade Média, com a ascensão do Islã religioso e o surgimento dos primeiros estudos orientalistas europeus, as figuras femininas eram retratadas como devassas, perigosas e luxuriosas (SAID, 2016). Já a partir da década de 1970, com a ascensão do Islã político, a imagem disseminada a seu respeito passou a ser a de mulheres oprimidas pelos valores tradicionais, restritas à esfera familiar e sem acesso a esfera pública, a não ser que houvesse autorização masculina. Esses e outros estereótipos foram tratados na academia, principalmente, por teóricas do Primeiro Mundo (MOHANTY, 2020).

Desde a década de 1920, o grupo sunita egípcio Irmandade Muçulmana (IM) atua na região da Palestina, assumindo, segundo Bröning (2013) uma posição considerada “mais serena”, focada no ativismo educacional, de caridade e religioso, durante a década de 1940. O Movimento de Resistência Islâmica ou *Harakat al-Muqawama al-Islamiya*, (*Hamas*, cujo acrônimo também significa “zelo” ou “entusiasmo”), partido filiado à IM, foi fundado em 1987 por Sheikh Ahmed Yassin Abdel Aziz al-Rantiso e Mohamed Taha, durante a Primeira *Intifada*. O *Hamas* baseia-se nos valores islâmicos e tem como suas principais pautas a causa palestina e o não reconhecimento de Israel enquanto entidade estatal legítima. Isso foi uma importante

evidência sobre a retomada do engajamento político da IM na região, na figura do partido. No entanto, com o passar do tempo, o grupo passou a definir-se como mais do que um braço da IM, além de aprofundar suas raízes conservadoras ao encontrar terreno fértil para desenvolver-se em regiões mais afastadas, como a Faixa de Gaza, onde foi fundado, além de ter se envolvido em diversos atentados terroristas contra Israel ao longo de sua história (BRÖNING, 2013).

De acordo com Dunning (2016), uma das principais razões para esse grupo ter se tornado tão popular é o que o autor denomina de “conceitos gêmeos” (DUNNING, 2016, p. 2) de *muqawama* (resistência) e *jihad* (esforço ou empenho em nome de Deus), que estão presentes em múltiplos discursos de seus líderes:

O *Hamas* interpreta e reinterpreta *muqawama* e *jihad* de maneira a permanecer, principalmente, consistente, ainda que praticamente pragmático. Para o *Hamas*, em essência, os conceitos de *muqawama* e *jihad* são polissêmicos; quer dizer, esses conceitos são interpretados e reinterpretados de acordo com o ambiente político, histórico e social prevalente. (DUNNING, 2016, p. 2).

Ainda segundo Dunning (2016), a visão do *Hamas* sobre tais conceitos é holística, embora maleáveis, sendo enquadrados, reenquadrados e empregados para alcançar os fins desejados, que são a liberação palestina e a criação de uma sociedade baseada em valores islâmicos.

Ao longo de sua tumultuada história, diversos acontecimentos marcaram a existência do grupo. Um deles foi em 1992, quando houve a prisão e deportação de cerca de 400 membros do *Hamas* e da JIP no sul do Líbano, que estava ocupado pelo exército israelense. Houve, com isso, uma maior exposição do grupo, porém houve também um apoio maior de Estados como o próprio Líbano, os Estados do Golfo, o Irã e a Síria (BRÖNING, 2013). Após o fim dos conflitos do final dos anos 1980, o *Hamas* fez intensa oposição aos Acordos de Oslo (1993 e 1995), liderando diversos levantes civis. Tido como terrorista por Estados como EUA e Canadá, bem como pelos membros da União Europeia (UE), o grupo não é entendido da mesma forma por Estados como Nova Zelândia e Austrália², que assim consideram apenas seu braço militar, as brigadas *Izz ad-Din al-Qassam*. (DUNNING, 2016).

A respeito dessas brigadas, elas lideraram diversos ataques terroristas³ contra Israel, além de terem tido um importante papel na Segunda *Intifada*, nos anos 2000. No entanto, é

² Segundo o site do Gabinete de Segurança Institucional (2022), o Brasil ratificou tratados que consideram, nominalmente, os grupos islâmicos *Al-Qaeda* e *Talibã* como terroristas. No entanto, segundo Lasmar (2015), o Brasil tem recusando-se a reconhecer certos grupos dessa forma. Entre eles, o *Hamas*.

³ É necessário fazer-se a diferenciação entre ato terrorista e grupo terrorista. Segundo Paniago (2007, p. 15) “ato terrorista é qualquer expediente utilizado por pessoa, grupo de pessoas ou Estado que emprega força ou violência física ou psicológica, para infundir o medo generalizado entre a população e, com isso, atingir seus objetivos.”

preciso discorrer, nesse primeiro momento a respeito de sua atuação ao longo da década de 1990 em oposição a Israel e aos Acordos de Oslo (1993 e 1995). No ano de 1996, foram realizadas eleições que estavam previstas pelo Acordo de Oslo II (1995), ocorreu uma tentativa de boicote às eleições legislativas por parte do *Hamas*. Ainda assim, filiados do grupo conquistaram assentos no CLP. Segundo Bröning (2013), devido a estagnação diplomática entre a OLP e Israel, bem como à falha dos Acordos de Oslo, o grupo passou a prosperar politicamente, uma vez que seus líderes eram percebidos pelo povo palestino como uma alternativa convincente, com potencial de melhorar seu *status quo*, além de transmitirem uma imagem de incorruptibilidade, algo de que o *Fatah* vinha (e vem) sendo acusado.

No ano de 2000, ocorreu a Cúpula de Camp David. Logo após esse evento, o líder do partido Likud, Ariel Sharon, visitou a mesquita de *Al-Aqsa*, terceira mesquita mais sagrada, de onde se origina um dos nomes pelo qual essa *Intifada* ficou conhecida. O lugar em que a mesquita está localizada também é sagrado para os judeus, o Monte do Templo. Segundo Baconi (2018), o fato de Sharon ter passado por um território tão disputado e ter entrado na mesquita foi entendido como uma provocação, podendo ter sido considerado o estopim para que os eventos tivessem início. Ainda de acordo com o autor, as falhas do Acordo de Oslo e a degradação da qualidade de vida e da situação econômica do povo palestino, resultantes da fragmentação territorial e das políticas israelenses, contribuíram ainda mais para a insatisfação popular. Tal cenário conduziu à Segunda *Intifada*, ou *Intifada Al-Aqsa*. O autor também ressalta que, nos primeiros dias, o evento mostrou-se como reminescente da Primeira *Intifada*, quando pedras, armas leves e coquetéis molotov eram os principais recursos, algo que mudou no decorrer dos dias, quando o confronto passou a ser mais militarizado. Contra palestinos bem menos armados, o exército israelense disparou entre 28 e trinta mil balas por dia, para conter os protestos (BACONI, 2018).

Por sua vez, Yasser Arafat aproveitou o momento, presidindo uma reunião com as facções da OLP, em Gaza, a fim de coordenar as ações que se dariam a partir dali. Conforme Baconi (2018), naquele momento, pela primeira vez, o *Hamas* seria representado e, após menos de uma semana, houve a libertação de 350 prisioneiros, muitos deles membros do *Hamas* e do JIP. Esse ato foi interpretado pelo Estado israelense como motivo suficiente para realizar uma operação militar, uma vez que, dessa forma, demonstrava-se que a AP renunciava aos compromissos firmados, de salvaguardar a segurança de Israel e de não se utilizar de práticas terroristas. O primeiro atentado suicida da *Intifada Al-Aqsa* foi perpetrado por um membro da

Também segundo o autor “Grupo terrorista é uma congregação de pessoas que emprega, preferencialmente, atos terroristas para alcançar um objetivo político ou ideológico.” (PANIAGO, 2007, p. 16).

JIP, e não acarretou nenhuma morte. Outros dois ataques não letais ocorreram nos três meses seguintes, não tendo sido reivindicados por nenhum grupo (BACONI, 2018). Segundo Baconi (2018), o primeiro ataque foi instigador para os ataques que vieram a seguir. Ainda segundo o autor, outro grupo que se destacou foi o *Fatah Tanzim*, que se separou do grupo principal na década de 1990. O braço militar desse grupo, as Brigadas de Mártires *Al-Aqsa*, recebeu auxílio da guarda presidencial e das forças de segurança palestinas. Isso fez com que houvesse ainda mais desconfiança do envolvimento de Yasser Arafat com a lutar armada. Israel reagiu em novembro daquele ano, cometendo assassinatos extrajudiciais de dez membros do *Fatah* e de seis do *Hamas*, além de dez expectadores (BACONI, 2018).

Segundo Bröning (2013), a escalada da violência dos eventos nesse momento levou o *Hamas* para mais próximo da política, havendo, em alguns momentos, a aproximação entre seus membros com facções da OLP. Também nesse período, as brigadas *Al-Qassam* e outros grupos de militantes aumentaram os ataques a civis israelenses. De acordo com Baconi (2018), com a amplificação dos eventos, o *Hamas* passou a atribuir o fracasso dos processos diplomáticos a uma possível “intervenção divina”, e realizou comunicados, coordenando atividades de resistência e convocando para ataques diariamente pelas ruas. Também segundo o autor, nesse momento, as brigadas *al-Qassam* já estavam engajadas em operações de menor porte, como esfaqueamentos, explosivos de vasilhames, uso de granadas de mão e emboscadas, que eram narradas com entusiasmo e confiança pelos seus porta-vozes. No entanto, o autor ressalta que o *Hamas*, devido à lenta militarização, teve menor número de ações nos seis primeiros meses em que ocorria a *Intifada*. Por isso, o exército israelense focou em ações contra o *Fatah*, de Arafat.

Baconi (2018) afirma que os líderes do *Hamas* atribuem a danos sofridos na coordenação de segurança na década de 1990 a causa para a vagarosa militarização. Porém, afirma ainda que, segundo os comandantes do partido, poderia haver motivo, para esse temor, configurado no medo de que Yasser Arafat e a OLP, sob pretexto dos acontecimentos, utilizassem mártires para obter uma melhor posição nas negociações com Israel, algo que fez com que a participação do grupo nas hostilidades fosse amplamente discutida por suas lideranças. Estas não consideravam o levante como apenas um meio de fortalecimento da posição de negociação, mas uma nova fase do nacionalismo palestino após o processo de paz conduzido pela OLP, considerado “ostensivamente derrotista” e “fútil” (BACONI, 2018, p. 39). Segundo Baconi (2018), o levante foi visto pelo *Hamas* como a grande prova das inadequações das escolhas da OLP no processo de paz:

Mais do que um ponto no caminho diplomático, o levante foi visto pelo *Hamas* como uma prova final da morte do processo de paz e da futilidade da escolha de caminhos da OLP. Publicações proclamaram que “a *Intifada Al-Aqsa* esmaga[ou] com pedras o processo de colonização” e uniu a nação muçulmana por trás da resistência (BACONI, 2018, p. 39).

Ainda segundo o autor, para o porta-voz do grupo, o processo de paz de Oslo havia interrompido o desenvolvimento de grupo de inclinação muçulmana, enquanto a Segunda *Intifada* havia marcado a retomada do projeto jihadista. Embora seus líderes não acreditassem que a libertação completa da Palestina ocorreria após os eventos, eles estavam confiantes quanto a possíveis conquistas. Baconi (2018) também destaca que, mais do que a destruição de Israel, os ataques militares do *Hamas* durante a Segunda *Intifada* focavam a recuperação dos territórios ocupados, aceitando a noção de um estado palestino baseado nas fronteiras de 1967 e, além disso, não concedendo a libertação da Palestina histórica pelo reconhecimento de Israel. Ainda, o autor aponta para a postergação do objetivo dessa libertação para uma batalha futura pelo grupo, regionalizando o levante e atribuindo-o ao fronts árabes e islâmicos de uma forma geral.

Para Bröning (2013), as negociações já vacilantes por parte de Israel ficaram ainda mais comprometidas devido a esses atentados, bem como de outro, perpetrado em 19 de agosto de 2003 ao ônibus de Shmuel HaNavi, matando dezenove pessoas. Já no ano seguinte, al-Rantisi anunciou que a resistência armada iria cessar e que o *Hamas* aceitaria a criação de um Estado na Cisjordânia, que deveria incluir Jerusalém Oriental e a Faixa de Gaza. Contudo a situação durou pouco tempo e, naquele mesmo ano, Ahmed Yassin e Abdel Aziz al-Rantisi foram assassinados (BRÖNING, 2013). Desde 2007, mesmo após não ter a vitória reconhecida nas eleições legislativas de 2006, o grupo tem governado a Faixa de Gaza como uma entidade quase-estatal, embora não seja reconhecido como soberano ou legítimo por diversos segmentos da comunidade internacional. Ainda segundo o autor, o grupo possui ampla presença na Cisjordânia, com uma infraestrutura de caridade compostas por serviços médicos, educacionais e sociais, embora sujeitas a assédios constantes por parte da AP e do exército israelense (DUNNING, 2016).

Em 2006, ocorrem as eleições legislativas na Palestina, com vitória do *Hamas*, cuja plataforma Mudança e Reforma, conquista 76 dos 132 assentos no parlamento da AP. Segundo Usher (2006), ainda que convocassem o Islã político ao votar no partido, não estavam votando em razão dele, nem da resistência armada, mas por outras três razões. A primeira era a desilusão com os acordos de paz e com as negociações entre *Fatah* e Israel, sem haver vislumbre de um futuro através delas. Outra razão destacada pelo autor foi a apreciação, por parte do grupo, do papel civil com provedor de serviços, em especial nos anos da Segunda *Intifada*, e da vanguarda

na atuação armada. Por fim, a terceira razão do êxito do *Hamas* foram as décadas de desmandos do *Fatah*, que causaram rejeição, pois não houve o cumprimento das promessas de trazer a lei, a ordem, a recuperação econômica e o progresso político (USHER, 2013).

De acordo com Bröning (2013), em 2007, houve uma tentativa de reaproximação entre facções do *Hamas* e do *Fatah*, que cessou os embates entre as organizações por algum tempo. No entanto, ainda de acordo com o autor, menos de três meses depois, ocorreu a escalada das tensões quando o grupo islâmico tomou o controle da Faixa de Gaza, que governa desde então. Ainda segundo Bröning (2013), mesmo que, desde 2005, tentasse assumir uma postura mais moderada – e isso incluía a revisão do *status* da mulher na sociedade, de acordo com a visão do grupo, bem como o antissemitismo presente em sua ideologia e a afirmação dos preceitos democráticos –, além de rever uma série de pontos de sua carta de fundação, o “Quarteto do Oriente Médio (composto por EUA, UE, ONU e Rússia) havia criado três princípios para que a vitória do *Hamas* fosse reconhecida. O primeiro era a adesão aos acordos previamente firmados entre Israel e a AP. O segundo era o reconhecimento do direito de existência do Estado Israelense. O terceiro, por fim, era a renúncia à violência em suas atividades. Tais condições visavam a evitar o isolamento diplomático. No entanto, ainda assim, o *Hamas* não aceitou, uma vez que iam contra preceitos essenciais que compunham a razão para a sua existência enquanto organização política.

De acordo com Kear (2019), a eleição de 2006 foi o grande marco para a inserção do *Hamas* como grupo político relevante. Sua moderação na ideologia e na prática política, o meio-termo entre a lei divina e a lei legislada e conservadorismo mais flexível fez com que o grupo empregasse um sistema legal híbrido na Faixa de Gaza, ainda que se opusesse ao processo de paz formal e ao reconhecimento do Estado de Israel. O autor afirma que, apesar de ter havido avanços significativos, a interpretação do conflito baseada em princípios religiosos dificulta ainda mais qualquer acordo. Ainda assim, ressalta que, embora reconheça a necessidade de um processo que conduza à resolução dos conflitos, essa visão, faz com que o grupo consiga uma margem de manobra política para permanecer no centro sem ser apartado das negociações, justificando suas objeções por meio da fé islâmica. O autor destaca, também, uma das evidências desse pragmatismo, quando, em 2017, o *Hamas* reconheceu a existência de Israel, mesmo sem concordar com sua legitimidade. Para o autor, isso demonstra que, apesar das flexibilizações em diversos campos, seu objetivo de longo prazo de existência de um Estado palestino não foi abandonado.

Como se pode depreender até o momento, ainda que seu histórico seja de uma organização que preza por valores islâmicos tradicionais, o *Hamas* mostra sua capacidade

pragmática ao flexibilizar alguns de seus princípios de forma a melhor adaptar-se aos novos tempos. No entanto, isso não significou a opção pelo abandono de sua essência, que prega uma sociedade baseada em valores religiosos. Sua aceitação, que se evidenciou nas eleições de 2006, mostra que o Islã pode ser um importante fator para a reafirmação da identidade palestina. Também, sua vitória e não aceitação por parte das grandes potências e organizações revelam o quanto a organização é significativa, assim como a crise de legitimidade do *Fatah* tem contribuído para que o partido seja visto como uma opção viável. Mulheres muçulmanas que, mesmo com educação formal, não se viam representadas pelas vias tradicionais que se apresentavam se uniram ao *Hamas* em decorrência tanto de seus valores quanto de sua flexibilização. Ainda que tenha atribuído um papel mais tradicional as mulheres em sua carta de formação, tal característica sofreu mudanças que levaram a maior adesão feminina, aspectos que serão abordados a seguir.

4.2 O PRIMÓRDIOS DA ARTICULAÇÃO DAS MULHERES NO ÂMBITO DO *HAMAS*: AS DÉCADAS DE 1980 E 1990

Desde a Primeira *Intifada*, quando ocorreu a fundação do *Hamas*, é possível perceber a presença das mulheres, ainda que no desempenho de um papel mais tradicional em um grupo que as colocava, em um primeiro momento, sob influência do Islã. Conforme aponta Holt (1996), havia um dilema central no movimento palestino que envolvia as ideias de tradição e progresso. Para a autora, tais elementos podem ser mais bem entendidos no que se refere a direitos das mulheres, direitos nacionais, islamismo e nacionalismo, além das necessidades políticas e humanas que permeiam os debates. Holt (1996) aponta para o fato de que a interpretação dos textos corânicos pelos militantes islâmicos faz com que ocorra uma visão de feminilidade mais restrita do que seria a ideal no caso de um Estado. A autora também aponta para o fato de que a carta de fundação do movimento dedica à mulher apenas dois parágrafos curtos, como uma pista que evidencia tal concepção. Segundo a autora:

Baseado em uma interpretação particular do Corão, a visão do *Hamas* requer que as mulheres abracem uma existência centrada ao redor da manutenção da esfera doméstica e da criação dos filhos. Quando deixa sua casa, uma mulher deve garantir que está vestida de forma modesta e que sua cabeça está coberta (HOLT, 1996, p. 190).

Ainda segundo Holt (1996), a ideia utópica de um Estado baseado em valores islâmicos definia que homens e mulheres viveriam em harmonia, cada um desempenhando os papéis que lhes foram designados de acordo com a crença muçulmana. Com isso, as mulheres passaram a

ser vistas, de certa forma, como intrusas caso desejassem fazer parte da esfera pública. A autora também aponta para o fato de que a ascensão de movimentos com essa inclinação encontrou espaço na sociedade palestina devido à situação de instabilidade política, crise econômica e militarização do Islã. Ainda, Holt (1996) afirma que, embora muitas mulheres aceitassem a imposição de um estilo de vida mais islamizado, outras temiam que a possibilidade de escolha fosse comprometida por isso.

Conforme visto anteriormente, muitas imagens a respeito da mulher muçulmana rondam o imaginário ocidental. Holt (1996) destaca diversas delas. A primeira, amplamente difundida, é a da mulher que usa véu e é submissa, invisível e desempoderada. A segunda é aquela que levanta a sua voz e que desafia o sistema que a oprime, ainda que continue trajando suas vestes tradicionais, encontrando apoio nos círculos ocidentais. A terceira é aquela que, embora semelhante à anterior, encoraja seus filhos a reproduzirem comportamentos militantes, além de se orgulharem de suas origens. Nesse caso, esta mulher é vista como uma mãe “não natural”. Já a quarta e última imagem é a da mulher palestina triplamente desempoderada, vítima de seu gênero, de sua cultura e da ocupação israelense. Segundo Holt (1996), essa imagem é a mais estimada pelas feministas ocidentais. A autora, então, aponta que, ao se pensar em posições de poder formais, de fato, as mulheres estão quase inteiramente ausentes.

No entanto, ela também afirma que há outros meios de resistência, podendo ser formais ou informais, sutis ou evidentes, e que não se deve cometer o erro de achar que as mulheres palestinas são desempoderadas ao realizarem-se análises considerando apenas as altas esferas de poder, uma vez que outras formas são igualmente válidas. A autora também destaca a participação das mulheres palestinas nas atividades de resistência, desde quando ainda estava sob domínio do Império Otomano, e durante o Mandato Britânico (1917 – 1948), apontando que essa participação estava condicionada pela raça, pelo gênero e pela tradição. Também afirma que muitas dessas primeiras organizações acabaram classificadas como “boas práticas” devido a seu caráter voltado à caridade. Mulheres ricas, que viviam nas áreas urbanas, as conduziam. Holt (1996) destaca três fatores que as influenciavam: a predominância dos valores culturais enraizadas nos costumes e tradições islâmicas; o movimento de mulheres egípcio, que se encontrava em pleno vigor no período; e a piora da situação do povo palestino, de forma que houve uma demanda por respostas por parte dos cidadãos.

Ainda, Holt (2016) argumenta que, embora a educação feminina tenha passado a melhorar de forma lenta durante o período do Mandato Britânico, a maior parte das mulheres que tinham acesso à educação e dela se beneficiaram eram aquelas que viviam em áreas urbanas. Contudo, nunca excederam 23% do total de cidadãos alfabetizados em nível primário,

havendo percentuais ainda mais baixos em nível secundário, além de poucas oportunidades em áreas rurais, chegando a apenas 6% em áreas de vilarejos, em 1935. Para Antonius (1979), a situação tornou-se ainda mais complexa quando, em 1948, ocorreu a *Nakba*. Vivendo no exílio, muitas buscaram obter o máximo de educação formal possível, por acreditarem que a própria ignorância contribuiu para sua situação. Por outro lado, houve aqueles que passaram a reforçar seu modo de vida, de forma a preservar a memória das terras onde, outrora, residiam. E isso trouxe resultados, uma vez que a OLP estabeleceu-se em 1964 e, com ela, a GUPW. Porém, em 1967, ocorreu a derrota para Israel na Guerra dos Seis Dias, o que levou a Cisjordânia, Jerusalém Oriental e a Faixa de Gaza a ficarem sob controle de Israel. Já na década de 1970, surgiu uma nova geração de mulheres, educadas e politizadas, que passaram a atuar em diversas organizações, como as marxistas-leninistas FPLP e FDLP, e o *Fatah*, além de outras de menor representatividade, como o antigo Partido Comunista Palestino (PCP), atual Partido do Povo. Todos eles mantinham diversas organizações voltadas às pautas da mulher (HOLT, 2016).

Contudo, o Islã também foi outro meio pelo qual as mulheres passaram a se organizar para enfrentar as políticas de ocupação israelense. Segundo Holt (2016), esse não era um fenômeno inédito, já que, em 1930, o Islã serviu como suporte para estimular a luta contra o sionismo. A Grande Revolta Árabe (1936 – 1939)⁴ destacou-se pelo caráter islâmico populista, descrito por alguns intelectuais como forma de engajar a população. Para a autora, a importância desse aspecto da religiosidade fez com que se tornasse aceitável a participação de mulheres na resistência. Ainda que as ideologias seculares tenham sido relevantes com a derrota palestina e a ascensão das ideologias panarabistas, o Islã readquiriu importância devido à retórica vazia que tais ideias apresentavam. Segundo Holt (2016), a Primeira *Intifada* (1987) foi uma evidência disso, tendo sido uma nova fase para a luta nacional palestina, em que as mulheres teriam desempenhado, de forma assertiva, um papel mais ativo e crescente. No entanto, a autora destaca que é preciso um entendimento mais amplo a respeito do que é considerado como papel político para essas mulheres, uma vez que muitas delas entendem que sua atuação no dia a dia um ato político contra Israel, enquanto outras têm um entendimento mais tradicional a respeito do que seria essa atividade política.

Holt (1996) destaca os diversos obstáculos enfrentados pelas mulheres palestinas para o desenvolvimento de seu engajamento político no período e a forma como serviram de estímulo a elas, para que se engajassem de maneiras vista como não familiares ou, até mesmo, indesejáveis. O primeiro foi a ocupação israelense e sua repressão violenta, reduzindo as

⁴ Alguns autores consideram a Grande Revolta Árabe (1936 – 1939) como uma *Intifada*. No entanto, conforme os autores utilizados nesta dissertação, considera-se *Intifadas* apenas as ocorridas em 1987 e 2000.

oportunidades disponíveis para as mulheres em áreas como acesso à educação e emprego. De acordo com a autora, essa situação levou as mulheres ao engajamento, bem como a um questionamento de seus papéis tradicionais. Com o maior incentivo à educação como forma de recuperar a identidade nacional perdida em idos tempos, as mulheres acabaram sendo beneficiadas por isso. Outra mudança foi relativa ao tratamento dispensado às mulheres expostas políticas. Segundo Holt (1996), logo no início da Primeira *Intifada* houve uma alteração na forma como essas mulheres eram vistas. Enquanto, antes do evento, ser detida pelo sistema prisional israelense era visto como uma desonra, após a insurgência, a prisão das mulheres, lentamente, veio a ser vista de outra forma e a ser mais aceita pela sociedade, devido ao caráter político presente nas detenções. Mesmo com possibilidade de sofrerem algum tipo de violência sexual – o que poderia fazer com as mulheres fossem ainda mais marginalizadas –, tal prática passou a não surtir mais o mesmo efeito devido às razões acima citadas.

Ainda assim, Holt (1996) afirma que, mesmo assim, ainda há uma preferência em manter as mulheres fora desse tipo de atuação, como forma de preservá-las. Outro obstáculo apontado por Holt (1996) é a ausência de um Estado independente, com estruturas e processos formais e seculares, algo que contribui ainda mais para a situação de vulnerabilidade das mulheres palestinas, segundo a autora. Com isso, há uma dificuldade bem maior de atender às necessidades básicas, bem como a maior sujeição à tratamentos injustos, baseados em princípios religiosos, advindos dos homens tanto de sua família quanto do resto da sociedade. Para a autora, mesmo que isso contribuísse com o aumento de casos de violência doméstica, as mulheres palestinas buscaram, de acordo com as possibilidades que se apresentavam, por meio de organizações de mulheres, maneiras de superar a situação de desvantagem onde se encontravam, ainda que encontrassem problemas pela falta de proteção do governo. Em decorrência disso, tanto mulheres muito jovens como idosas e doentes também se encontravam entre as vítimas mais vulneráveis. Mulheres atuavam em comitês econômicos e de bem-estar, projetos educacionais e de saúde comunitária, em especial desde o início da Primeira *Intifada* (HOLT, 1996).

Com a chegada da década de 1990, ocorreu um maior crescimento do Islã político, que traria, necessariamente, opressões dos direitos da mulher, segundo muitas pessoas no Ocidente e no Mundo Árabe. Conforme Holt (1996), três argumentos contribuíram para a explicação desse fenômeno: o estereótipo pelo qual é percebida a mulher árabe/muçulmana, como alguém completamente provada, isolada no lar e escondida sob um véu; o desenvolvimento de um tipo de Islã que ameaça os direitos da mulher e as segrega; e a crença de que a reversão ao Islã proverá dignidade e empoderamento à mulher. A autora, porém, problematiza alguns aspectos

a respeito desses argumentos. De acordo com ela, a imagem da mulher muçulmana oprimida não seria compatível com a questão central da libertação nacional, uma vez que ela seria parte integrante do movimento. Além disso, o fato de a falha dos movimentos seculares em alcançar a libertação nacional e da Palestina ainda manter-se sob o domínio israelense faz com que os palestinos passem a se alinhar com um modo de luta considerado mais genuíno. Devido à questão de a sociedade palestina ter suas formações culturais, familiares e históricas baseadas nos valores islâmicos, ocorre maior disseminação e aderência a organizações com essa inclinação.

Nesse ponto, é necessário discorrer a respeito do uso do *hijab* e a sua relação com a Primeira *Intifada*. Segundo Hammami (1990), houve uma forte campanha em Gaza para a imposição do uso da peça para todas as mulheres, incluindo a utilização de ameaças e de violência para que esse objetivo fosse alcançado. Para a autora, tais atos se desenvolveram em um momento de ofensiva social. Além disso, a adesão social, a inação política, a pressão familiar e transformação ideológica corrente fez com que a maioria das mulheres utilizassem a vestimenta na região, um ano após o início da Primeira *Intifada*. Já as poucas que ainda resistiram era filiadas a fações de esquerda. De acordo com Hammami (1990), ainda que essas mulheres atuassem de formas individual, todas estavam de acordo que a *Intifada* havia sido a ligação fundamental entre a liberação de gênero e a possibilidade de vislumbrar um futuro progressista e democrático. A autora esclarece, também, que a luta dessas mulheres não era contra o *hijab*, mas contra a obrigatoriedade imposta após os eventos da Primeira *Intifada*. A autora também destaca que seu uso já ocorriam em diversas regiões do Oriente Médio, podendo variar de acordo com a localidade, assim como a opção pelo uso ou não poderia trazer evidências a respeito da classe social, região de origem, religião ou idade da mulher que o trajava.

Hammami (1990) aponta também que, durante a década de 1950, seu uso foi dispensado por muitas mulheres devido às transformações de classe ocorridas no período. No entanto, na década de 1970, o grupo *al-Mujama' al-Islami*, que se considerava o descendente legítimo da Irmandade Muçulmana e que deu origem ao *Hamas*, passou a falar da imposição do uso da peça, atribuindo novos significados de piedade e como forma de mostrar a filiação política de mulheres majoritariamente bem educadas e pertencentes à pequena burguesia da região de Gaza. O grupo apregoava um retorno ao Islã “mais autêntico”; logo, mulheres filiadas a esse partido passaram a se utilizar, além do *hijab*, de roupas longas, simples e feitas sob medida, chamadas de *shari'a dress*. Segundo Hammami (1990), esse foi um fato sem precedentes, uma vez que uma nova tradição foi inventada naquele momento, de modo a buscar essa autenticidade

islâmica entre população. Com isso, houve a proliferação dessa forma de vestir na região de Gaza durante a década de 1980, havendo pressão referente a seu uso em lugares específicos, como locais de trabalho, dentro de famílias religiosas ou entre estudantes universitários frequentadores da Universidade Islâmica.

Segundo Hammer (2000), há uma contradição a respeito do papel da mulher em movimentos políticos de inclinação islâmica. Por um lado, a autora afirma que há um apreço pelo papel tradicional, em que a mulher deve ser educada para, assim, conseguir ensinar e criar aqueles que serão os novos guerreiros da causa e auxiliando na construção do Estado palestino. Por isso, a educação para as mulheres é uma pauta importante para movimentos como o *Hamas*. Por outro lado, serem educadas no ensino formal faz com que muitas mulheres acabem vislumbrando a possibilidade de mobilidade social, o que propicia o questionamento dos papéis tradicionais impostos por esses grupos. No desvio de um papel tido como tradicional, haveria um comprometimento no processo de construção da nação baseada em valores islâmicos. Ao realizar entrevistas com pesquisadoras palestinas a respeito da questão do *hijab*, Hammer (2000) mostra que, até 1984, havia certa variedade de formas de vestimenta na região. No entanto, após o início da Primeira *Intifada*, houve uma campanha por parte do *Hamas* para incentivar o seu uso pelas mulheres, impondo essa vestimenta àquelas de desejassem circular pelos espaços públicos. Tal obrigatoriedade, de acordo com Hammer (2000), fez com que seu uso se disseminasse e a peça se tornasse um dos símbolos de identidade nacional palestina. A autora também afirma que, durante a *Intifada*, passou a haver uma maior pressão social para que as mulheres cobrissem a cabeça, encontrando-se casos de homens jovens que tentavam impor o uso em meninas mais jovens. Tal ato, segundo a autora, era prova de compromisso político das mulheres com a causa palestina, além de uma demonstração de respeito com os mártires no período. Além disso, essa seria uma das maneiras encontradas de proteger as mulheres do exército israelense, bem como de ataques de jovens religiosos, mostrando o caráter de proteção para com as mulheres. Mais do que modéstia e nacionalismo, era a imposição de grupos religiosos através do ataque à valores seculares.

4.3 AS MULHERES DO *HAMAS* A PARTIR DA DÉCADA DE 2000: QUESTIONAMENTO DE ESTEREÓTIPOS E O PONTO DE VIRADA NO ATIVISMO FEMININO ISLÂMICO

Após o Onze de Setembro de 2001, os noticiários ao redor do mundo exibiram de forma exaustiva os vídeos dos eventos, associando-os à imagem do extremista Osama Bin Laden, o

que conduziu a opinião pública ocidental, principalmente a estadunidense, a apoiar as políticas da Guerra ao Terror, implementadas durante o governo de George W. Bush (SAID, 2016). Tudo leva a crer que isso pode ter contribuído para que fosse disseminada, com mais força do que nunca, a ideia de que todo o árabe e/ou muçulmano é um potencial terrorista. Além do imaginário difundido de uma religião de extremistas, outro estereótipo frequentemente presente na mídia é o da mulher muçulmana oprimida. Figuras do sexo feminino trajando *burcas*, *niqabs* ou *hijabs*⁵ foram exploradas de forma a incutir na mente da população a ideia de que a mulher muçulmana é, necessariamente, reprimida pelos dogmas da religião da qual é adepta. Em decorrência disso, além de sofrerem uma série de preconceitos ao frequentarem os países do Ocidente, muitas pessoas acabam se surpreendendo ao descobrirem que essas mulheres desfrutam de uma série de liberdades que, na verdade, estão previstas no Alcorão (livro sagrado dos muçulmanos): liberdade de escolher um marido, de se divorciar, de receber herança e de estudar são algumas das possibilidades que constam nas escrituras (MOTAHARI, 2008). Além disso, muitas dessas mulheres atuam na esfera pública, seja em organizações comunitárias ou de partidos políticos. Ainda que enfrentem muitas dificuldades de inserção na esfera pública, devido às estruturas patriarcais (característica comum em todas as sociedades, em maior ou menor medida), o papel das mulheres tem grande importância, em especial, nos movimentos de resistência, como no caso da Palestina.

Também após esse evento, houve uma retomada de conceitos de autores que surgiram ao final da Guerra Fria para tentar explicar os efeitos que o fundamentalismo islâmico poderia ter ao redor do mundo. Teses como do “Fim da História”, de Francis Fukuyama, seriam rebatidas pela ideia de “Choque de Civilizações”, de Samuel P. Huntington. Convém explicar cada uma delas. No caso da primeira, o encerramento da Guerra Fria, no final da década de 1980, levou à vitória do bloco ocidental. Logo, os valores democráticos e liberais venceram, e não haveria mais espaço para outras formas de governo, consideradas atrasadas ou totalitárias. Esse seria o “fim da história”. Já a segunda consiste na ideia da impossibilidade de existência entre as diversas formas de governo ou organização social, fazendo com que todas as civilizações entrassem em confronto entre si. Esta última ganhou bastante força entre os acadêmicos após os atentados ao *World Trade Center*, uma vez que os preceitos democráticos

⁵ A *burca* se originou na tribo *pashtun*, no Paquistão e no Afeganistão. Consiste em uma vestimenta que cobre o corpo todo, deixando apenas uma rede na área dos olhos. O *niqab*, usado na península árabe, cobre o corpo todo, deixando apenas uma abertura para os olhos. Por fim, o *hijab* consiste em um lenço que cobre apenas a cabeça e o pescoço. Há ainda o *chador*, mais comum no Irã, que cobre até os joelhos, a *al-amira*, que consiste em uma peça que se ajusta ao contorno do rosto e um lenço que a cobre, e a *shayla*, que é apenas um lenço colocado na cabeça e cruzado no pescoço. (GOLDSCHIMIDT; ALEIDA, 2016)

ocidentais mostraram-se insuficientes para os Estados do Oriente Médio (ADIB-MOGHADDAM, 2002).

No entanto, segundo Adib-Moghaddam (2002), as causas e consequências do Onze de Setembro foram muito mais diversas do que as teorias acima citadas são capazes de compreender, devido à diversidade contida no âmbito do Islã. Muitas vezes, intelectuais ocidentais têm uma tendência a retratar outras formas de organização política, fora do Ocidente, como um bloco monolítico. Segundo ele, tais narrativas veriam os ataques apenas como uma maneira que os fundamentalistas encontraram de radicalizar as opiniões nos países de origem dos membros de grupos como a *Al-Qaeda* e o Talibã, uma vez que líderes como Osama Bin-Laden poderiam utilizar-se da demagogia para unir seguimentos radicais árabes, paquistaneses e afegãos, silenciando vozes moderadas. Para o autor, o impacto da globalização levou a uma nova tipificação da violência, em que as tradicionais barreiras geopolíticas e visões sobre segurança foram profundamente alteradas. Além disso, os eventos levaram o governo de George W. Bush a abandonar o isolacionismo e unir a sociedade estadunidense e parceiros ao redor do mundo em torno de uma causa comum, o combate ao terrorismo, desenvolvendo e alimentando narrativas a respeito dos povos do Oriente Médio, em especial, árabes e muçulmanos.

Uma dessas narrativas disseminadas é a do Islã como uma religião política. Embora seja fato que os preceitos da religião muçulmana norteiem as ações de seus adeptos nas mais diversas esferas da vida, há uma série de pontos a considerar a esse respeito. Para Salwa Ismail (2004), é preciso explicar como a política é conceituada nas tradições islâmicas. Ela afirma que não há somente um conceito islâmico de política, mas diversas articulações de tradições e relações entre o Islã e a política, desconstruindo a ótica ocidental de que a política é uma extensão da religião, sendo essa visão considerada pela autora “simplistas e imperfeita” (ISMAIL, 2004, p. 147). Devido à diversidade cultural e social presente na região do Oriente Médio, quando ocorreu o surgimento do Islã enquanto religião, houve também a assimilação de aspectos dos povos existentes nos preceitos islâmicos, criando a diversidade atualmente presente naquele território. Conseqüentemente, isso afetou as lideranças políticas, uma vez que cada uma delas tinha uma visão de como deveria ser aplicada a *shari'a* (lei islâmica baseada nas escrituras) (ISMAIL, 2004).

Com isso em mente, é possível entender o papel do Islã na construção da identidade e na atuação política dos mais diversos grupos. O *Hamas*, a princípio, era um movimento visto como uma maneira de criar um contraste com OLP e do *Fatah*, que se caracterizavam pelo caráter secular. No entanto, embora atue por meios políticos tradicionais, como disputa de

eleições e organização de atos, desde 1994, o *Hamas* fazia uso de meios considerados violentos para empregar a sua resistência⁶. A partir da Faixa de Gaza, onde estabeleceu seu governo, prática atentados suicidas e lançamento de foguetes em direção à Israel, com as operações de martírio sendo a sua principal ferramenta, são vistos como legítimos por alguns e como pecado por teóricos muçulmanos que entendem tratar-se de suicídio, algo proibido pelo Alcorão (HOLT, 2020). As mulheres filiadas a essa organização também desempenham importantes funções em seu âmbito, ao contrário da imagem disseminada pelos círculos ocidentais, da mulher árabe e/ou muçulmana submissa, sem direitos e sem consciência.

Segundo Aguilar Silva (2013), o surgimento do *Hamas*, em 1987, época em que estava ocorrendo a Primeira *Intifada*, marcou um tempo em que as mulheres tiveram voz e proeminência como nunca, na esfera pública palestina. De acordo com a autora, houve participação feminina na formação de diversos comitês, além da presença de mulheres nas atividades políticas, o que levou ao vislumbre de um futuro em que tivessem maior influência na edificação nacional. Isso foi resultado de uma dinâmica de flexibilização ideológica do movimento pois, uma vez que seu objetivo inicial era expulsar a população considerada invasora – os israelenses – e tomar a Jerusalém histórica, seria implementado o Estado palestino. Aguilar Silva (2013) ressalta que o *Hamas*, atentando às novas condições da realidade política, flexibilizou suas ideologias, adaptou-se e replanejou suas metas, adotando uma postura mais pragmática diante da nova realidade que se deu após o fim da Primeira *Intifada*. Tal atitude fez com que alcançasse a vitória nas eleições de 2006 e estabelecesse vínculos importantes com a comunidade. De acordo com a autora, essa é uma evidência da disposição da organização em negociar com o Estado israelense e chegar a uma solução, embora continue não reconhecendo o que direito de Israel existir enquanto Estado, o que faz com que as Grande Potências não o reconheçam como uma alternativa possível.

Aguilar Silva (2013) apresenta a plataforma política do *Hamas* para as eleições de 2006, intitulada Mudança e Reforma. Segundo a autora, o tema “mulher” teve lugar de relevância, não sendo tratadas apenas como produtoras ou educadoras dos novos mártires, mas como detentoras de papel ampliado com relação a sua atuação na esfera pública e social. No documento da plataforma, é destacada uma série de pontos com os quais o movimento se compromete, em que a mulher é tratada como uma companheira do *jihad* (esforço) e na resistência, assim como na construção e no desenvolvimento do Estado palestino. Também, a

⁶ No ano de 2006, o Hamas renuncia à “violência contra civis inocentes”. (BRÖNING, 2013)

organização se compromete a garantir os direitos e com o apoio à mulher, de forma que possibilite sua contribuição nas mais diversas esferas da sociedade (AGUILAR SILVA, 2013).

Um ponto da plataforma que merece destaque entre os apresentados, conforme abordado por Aguilar Silva (2013), é a proteção das mulheres por meio de uma educação islâmica. É importante ressaltar aqui que, devido ao fato de muitos ativistas muçulmanos entenderem que ideologias advindas do Ocidente seriam uma forma de colonialismo, era disseminado que a educação baseada nos preceitos islâmicos iria proteger a mulher das influências dessas ideologias (BADRAN, 2018). Segundo Moghadam (2018), quando mulheres muçulmanas procuram reivindicar seus direitos ou abordam questões como igualdade e autonomia são, frequentemente, acusadas de “ocidentalização”. A autora também traz o exemplo das mulheres palestinas que acabam por colocar a batalha por direitos iguais e autonomia em segundo plano, em nome da luta por liberação nacional. No entanto, ao se analisar com mais atenção as ativistas muçulmanas do *Hamas*, percebe-se que as duas lutas não são, necessariamente, divergentes, uma vez que há a inclusão das questões da mulher no programa do partido.

Devido ao imaginário construído sobre bases orientalistas e disseminado pela mídia ocidental a respeito dos povos do Oriente Médio – em particular, sobre as mulheres muçulmanas –, os movimentos feministas do Primeiro Mundo, frequentemente, acabam desconsiderando o papel desempenhado pelas mulheres no âmbito do *Hamas*, sustentando que elas têm por objetivo manter a mulher em uma situação de submissão baseada nas escrituras islâmicas, em vez de engajar-se em um movimento que poderia fazer frente à dominação ocidental ou surgir uma alternativa ao *Fatah*⁷, que atualmente comanda a ANP, e é a instituição considerada a legítima representante dos palestinos (JAD, 2018). O que deve ser observado no caso das mulheres do *Hamas* é que elas não se consideram feministas. O que elas defendem é o empoderamento da mulher a partir da retomada dos ensinamentos das escrituras, que devem ser aplicados a suas práticas, tanto diárias quanto políticas. Em seu entendimento, essa seria a maneira mais adequada de empoderar-se, uma vez que muitas mulheres, em particular aquelas dos estratos mais baixos da sociedade, não se sentem representadas pelo *Fatah*. (ABABNEH, 2014).

Segundo Ababneh (2014), além de todos os obstáculos enfrentados devido à oposição internacional, a desconfiança de outras mulheres, tanto algumas feministas palestinas quanto ativistas do *Fatah*, que veem com receio a atuação de mulheres do *Hamas* em cargos públicos. Algumas chegam a afirmar que estas querem retirar direitos tão duramente conquistados ou

⁷ *Fatah* ou *Al Fatah* foi o movimento fundado por Yasser Arafat, em 1959, enquanto estava exilado do Kuwait. É o braço armado da OLP (Organização para a Libertação da Palestina) (SOARES, 2004).

impedir que as mulheres se emancipem, já que, segundo elas, as mulheres do *Hamas* defenderiam posições femininas conservadoras, mesmo que a prática mostre o contrário. Ainda para a autora, enquanto as ativistas do *Fatah* se preocupam com questões de Estado, as ativistas do movimento islâmico afirmam que tais preocupações nesse momento são precipitadas, uma vez que a Palestina nem ao menos é reconhecida internacionalmente enquanto Estado, evidenciando as diferenças de pensamento e de interpretação da realidade entre as mulheres dentro de um único território. Isso traz à tona a ausência de pensamento homogêneo até mesmo entre mulheres que, a princípio, teriam as mesmas experiências com a dominação em seu território.

Segundo Jad (2018), uma série de fatores levaram à ascensão de movimentos islâmicos no âmbito da sociedade palestina. Um deles é o resgate do discurso de “autenticidade”, que faz um contraponto ao universalismo. De acordo com a autora, a influência de ideias tidas como ocidentalizadas fez com que autenticidade cultural e religiosa daquela religião fosse suprimida. Por isso, era necessário o resgate desses valores, de forma que muitos nacionalistas palestinos invocaram o Islã como a base para a legitimação de suas pautas. Ainda segundo a autora, as falhas de medidas como os Acordos de Oslo (1993 e 1995), que geraram muita expectativa na população, além de uma crise econômica, nacional e política, que o *Fatah*, movimento moderado e considerado o representante legítimo do AP, não pôde resolver, também influenciaram na retomada do Islã. Com isso, ideias como modernismo, nacionalismo, secularismo e comunismo acabaram associadas ao passado colonial ou a dinâmicas locais, como a presença dos EUA, representado por Israel, até recentemente, ou no caso da URSS, que esteve presente no Afeganistão, de 1979 a 1989. Essa tendência também influenciou as mulheres palestinas. Devido a esse contexto local da presença e influência do Islã na organização social, as mulheres muçulmanas passaram a exercer seu ativismo em movimentos como o *Hamas*.

Segundo Younes (2010), desde o tempo das cruzadas até o colonialismo dos séculos XVIII e XIX, os árabes, em particular os palestinos, perderam suas terras para o colonizador europeu. Nesse momento, foi invocada a imagem de uma nação feminina, isto é, os homens haviam lutado contra as tentativas de dominação, sobrando apenas as mulheres. A autora invoca a ideia do outro como um ser feminilizado, fácil de ser dominado, uma vez que não haveria mais homens para proteger a honra das mulheres, bem como a de sua nação. Ainda segundo a autora, o *Hamas*, em sua carta de fundação, aponta os papéis que cada um deve ter na construção dessa nação, inclusive grupos marginalizados, que são as mulheres, os cristãos e os jovens. Os papéis de gênero ficam bastante claros, destinando à mulher o papel tradicional de educar os

filhos, de prover cuidados e de dar à luz aos novos cidadãos, enquanto ao homem coube o de proteção. Para o *Hamas*, a mulher deve ter uma educação islâmica, de acordo com as leis da *shariah*, de forma a garantir que não cederá às tentações das ideias ocidentais e educará os homens da mesma forma, criando assim, bons compatriotas, cidadãos e muçulmanos. Por isso, o papel das mulheres seria essencial para a construção da nação. Contudo, ao concorrer às eleições de 2006, o *Hamas* precisou rever a situação da mulher, atribuindo-lhe maiores capacidades, tanto físicas quanto mentais. Por meio da educação e do ativismo político, elas poderiam inserir-se na sociedade de forma a se tornarem líderes, além de sentirem que têm mais importância no âmbito da família, da sociedade e do ativismo político (YOUNES, 2010).

Em trabalho publicado em 2020, Maria Holt, tratou a respeito das mulheres que se engajam no ativismo muçulmano, com foco nas mulheres que atuavam pelo *Hamas* e pelo grupo libanês *Hezbollah* (Partido de Deus). A autora, após um estudo etnográfico baseado em entrevistas, percebeu que as mulheres palestinas tinham opiniões variadas a respeito dos métodos empregados por ambos os grupos, no caso da perpetração de atentados suicidas ou de lançamento de foguetes. Algumas viam atos dessa natureza, no caso do *Hamas*, como legítimo, apoiavam a atuação do grupo e entendiam o movimento islâmico como um representante dos interesses do povo palestino, uma vez que o movimento secular, representado pelo *Fatah*, não teve êxito no cumprimento da promessa de resolução das questões da Palestina. Algumas das entrevistadas entendiam que, por meio desses atos, o *Hamas* havia trazido de volta a dignidade do povo palestino. No entanto, outras acreditavam que a violência era contraproducente e posicionavam-se de maneira contrária aos métodos coercitivos do grupo.

Por sua vez, o grupo, contudo, não deixa de enfrentar uma série de acusações a respeito da utilização ou não de mulheres em seus quadros de combate. Holt (2020) descreve também a ambiguidade a respeito do papel social que a mulher palestina deveria desempenhar, de acordo com a organização, destacando o fato de que, embora tenham um sentimento de solidariedade com relação às mulheres que perderam os homens de sua família para o martírio empregado no *jihad*, o grupo não fazia ideia de como incluir as mulheres, uma vez que poucas se ofereceram para se sacrificarem em nome da causa. Embora as mulheres desempenhassem um importante papel de acompanhamento e suporte, não era incentivado que servissem como combatentes. A autora destaca o caso da primeira mulher do grupo a participar de uma ação militar, em 2004, Reem Raiyshi. O *Hamas* sofreu uma série de críticas por isso. Por um lado, era tido como retrógrado por não permitir que as mulheres atuassem como militantes; por outro, se utilizava, era acusado de ser desumano. Já em 2005, o grupo decidiu fundar uma brigada formada apenas por mulheres, que receberam treinamento militar. Por fim, a autora destaca a influência que

grupos islâmicos mantêm sobre as jovens mulheres estudantes e o envolvimento de mulheres representantes do *Hamas* no governo. Conforme uma jornalista entrevistada pela autora, a influência desses grupos sobre elas é bastante evidente, uma vez que mais direitos e mais liberdade seriam concedido a elas por meio da religião do que por meio de um governo secularista. Assim, tais movimentos conduziriam as jovens ao *jihad*, uma vez que elas teriam escolhido morrer pela causa.

Como se pode perceber até aqui, as mulheres do *Hamas* podem atuar das mais diversas formas. Seja por meio da atividade política tradicional, no âmbito do governo ou por meio do martírio, há uma conscientização por parte delas a respeito de seu lugar na sociedade e na causa palestina. Embora tenham em comum a visão religiosa, nem todas concordam com os meios empregados em caso de atos violentos. Isso mostra que não há uma unanimidade quanto às práticas utilizadas, ainda que haja uma concordância a respeito do entendimento de que o Islã seria o melhor caminho para conseguir a libertação nacional e o respeito pelos seus direitos, o que vai de encontro ao ideal construído e disseminado a respeito da causa de sua opressão como sendo, necessariamente, a religião. Ainda que as tradições patriarcais e as interpretações fundamentalistas das escrituras corânicas criem situações em que a opressão feminina ocorra, as mulheres entendem que o Islã é uma forma de afirmação de sua identidade, lutando das mais diversas formas para ressignificar o seu papel enquanto muçulmana.

O âmbito de criação do movimento *Hamas* é um momento histórico em que havia uma crise de identidade dos povos que sofriam com as consequências do colonialismo. A condição de subalternidade acaba se tornando uma identidade em si, uma vez que todos os povos das antigas colônias, em maior ou em menor grau, sofreram os impactos da colonização europeia. Muito se fala da “ressurgência” do Islã nesse período. Diversos autores, além de islamistas, se utilizam desse termo para explicar como movimentos baseados nos dogmas da religião ganharam tanta força. Abordagens baseadas no “neo-Orientalismo” tratam sociedades muçulmanas como incompatíveis com os valores da modernidade, da democracia, do secularismo e do Estado-nação, tratando o Islã como algo imutável ao longo da história. Esse tipo de abordagem não leva em consideração o fato de que há um contexto econômico, político e social específico para que a religião ganhasse força naquela região. Além disso, devem-se levar em conta os termos culturais e o modo por meio do qual moldam e moldados pelos fatores sócio-históricos (JAD, 2018).

Outra situação que pode ter levado ao fortalecimento de movimentos com tal inclinação foi o fato de os Estados não estarem conseguindo dar conta das questões que emergiam durante o período devido ao seu enfraquecimento, ocasionado por crises econômicas. Com isso, os

movimentos sociais, como os islâmicos, passaram a ter mais iniciativa, uma vez que alguns acreditam que a anergia crescente de tais grupos pode ajudar a forjar as democracias na região. Para muitos neo-orientalistas, algumas estruturas, como as das ONG, deveriam ser mais privilegiadas que outras, como as islamistas, em particular, uma vez que as últimas permaneciam ostracizadas nas antigas formações de poder. Com organizações consideradas “mais modernas” ganhando espaço, seria criado um ambiente de maior tolerância. No entanto, essa visão também suscita críticas, pois autores ocidentais ignoravam desenvolvimentos e conjunturas sócio-históricas e políticas específicas. Além disso, não consideravam que o “islamismo moderno” fosse algo distinto do islamismo histórico, tornando-se esse “o idioma dominante para a expressão de vários, e às vezes contraditórios, interesses, aspirações e frustrações.” (ZUBAIDA, 1993⁸ apud JAD, 2018, p. 77).

Outra questão relacionada ao discurso a respeito dos movimentos islâmicos é a ideia disseminada de que a religião não seria uma maneira de empoderar as mulheres. Esse pensamento coloca o Feminismo, em especial, o Feminismo *mainstream*, branco e ocidental, como o único movimento capaz de tratar dos direitos da mulher. Segundo Ababneh (2014), ao viajar para a Palestina, ela notou em muitas conferências acadêmicas sobre a mulher a hostilidade em relação às mulheres ativistas do *Hamas*. Em muitas dos trabalhos acadêmicos apresentados, afirmava-se que as mulheres daquele movimento eram instrumentos utilizados para reproduzir a sua opressão, além da afirmarem que o partido iria suprimir todos os direitos conquistados, levando o regresso à sociedade Palestina. A autora afirma que essa vilificação das mulheres que atuam no âmbito do *Hamas* se deve a um artifício acadêmico que universaliza as experiências, fazendo com que se dissemine a ideia de que tais mulheres não sejam capazes de fazer as próprias escolhas, algo contra o qual muitas feministas vem lutando.

Segundo Aguilar Silva (2013), no caso específico das mulheres atuantes pelo grupo abordado nesta subseção, ocorre uma crise de identidade que inclui gênero, religião e política. A autora também ressalta que a década de surgimento do grupo, a de 1980, foi um momento em que ocorreu um “ressurgimento islâmico”, que não consiste em um incremento na religiosidade, mas em um aumento e proliferação no número de grupos de inclinação islâmica era uma das características principais. Muitos deles se colocavam contra o regime estabelecido, como o *Hamas*. Segundo Conforme a autora, ao disputar as eleições em 2006, a plataforma política Mudança e Reforma respaldou os compromissos de:

⁸ ZUBAIDA, Sami. 1993. *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. Rev. ed. London: I. B. Tauris.

1. a mulher palestina é uma companheira no *jihad* e na resistência, assim como na construção e no desenvolvimento.
2. garantir os direitos da mulher e estabelecer o marco legislativo para apoiá-la, assim como nos esforçar para permitir que contribua com o desenvolvimento econômico, político e social.
3. Proteger a mulher com uma educação islâmica.
4. Revitalizar o papel de voluntárias, assim como a construção de instituições de mulheres, posto que são uma parte significativa da sociedade civil.
5. Estabelecer unidades no campo para ensinar as mulheres [alguns trabalhos] e prover à mulher rural oportunidades de trabalho.
6. Fortalecer a utilização dos recursos das mulheres na esfera pública e ressaltar em seu rol na construção da sociedade. (AGUILAR SILVA, 2013, p. 676 -677)

Ainda para a autora, a terceira pauta é uma das que mais causam polêmicas, fazendo com que o movimento seja acusado de uma tentativa de “talibanização⁹” da sociedade palestina. Ela afirma que, embora as referências religiosas não predominem nos novos documentos, seria impossível de eles não estarem incluídos, devido ao fato de o *Hamas* ter apego a tais dogmas.

Entre as formas de atuação das mulheres do *Hamas* no movimento estão o âmbito social, a política e o martírio. No caso da primeira, a atuação social vem desde antes da fundação do movimento, quando a Irmandade Muçulmana estabelecia uma rede de associações de assistência social significativa. Das associações femininas, a Associação Islâmica de Mulheres Jovens é uma das que mais se destaca, já que esta seria antecedente direta das organizações posteriormente encabeçadas pelas mulheres do *Hamas*, como o Centro Cultural Islâmico para Mulheres (AGUILAR SILVA, 2013). Já no caso da segunda, a disputa política merece destaque devido às eleições de 2006. Segundo Allabadi (2008), as mulheres islâmicas tiraram proveito da conquista da cota de 20% para mulheres e, assim, candidatas do *Hamas* concorreram naquele ano, com todas as adaptações feitas na chapa do partido.

Ainda no contexto da atuação política, para Younes (2010), os membros femininos do *Hamas* foram um pilar crucial na corrida para o apoio dos eleitores naquele ano, fazendo com que o movimento alcançasse a vitória por maioria de votos. Contudo, é importante ressaltar que a atuação política não se restringe única e exclusivamente à disputa nas eleições. A utilização de um determinado traje como forma de reafirmar a identidade pode haver mudanças de comportamento dignas de nota. Ao aplicar um rígido código de conduta na Faixa de Gaza, o *Hamas* fez com que a *abaya*, traje típico da região que consiste em uma túnica branca ou preta, bordada com desenhos geométricos, fosse substituída por outras preta e sem estampas, além de impor o uso do *hijab* (que cobre apenas a cabeça, deixando o rosto à mostra) ou do *niqab* (que

⁹ Referência ao movimento fundamentalista afegão Talibã, que impôs às mulheres a *burqa* como vestimenta, além de outras medidas restritivas a seus direitos civis. Logan (2006) retrata as experiências das mulheres no regime de imposição da vestimenta islâmica tipicamente afegã, a *burqa*, por meio da violência.

deixa apenas os olhos a mostra). Assim, essa vestimenta se torna um símbolo de “renovação” da identidade palestina, associada ao Islã e entendida como um sinal de respeito aos dogmas religiosos muçulmanos (THILL, 2015).

Por fim, não se pode deixar de mencionar as mulheres que escolheram o martírio como forma de fazer com que suas pautas fossem vistas e consideradas. Por não concordar com os Acordos de Oslo (1993 e 1995) e por se opor à ANP no início da década de 2000, o *Hamas* lançou mão de táticas suicidas, ganhando a atenção e o respeito da sociedade palestina, inconformada com os rumos tomados. Em 1994, um ano após a assinatura dos acordos, ocorreu o primeiro atentado suicida do movimento cujos alvos eram civis. A justificativa era uma retaliação a um ataque a Hebron, ocorrido no mesmo ano, no qual um colono judeu atirou contra 29 palestinos. Essa campanha durou até 1996. Durante esse período, dez ataques terroristas foram perpetrados pelo grupo, com cerca de 100 vítimas. Já durante a Segunda *Intifada*, houve um retorno dessa modalidade de atuação. Com a falha na cúpula de Camp David, e a situação entre israelenses e palestinos ficando cada vez mais tensa, além do declínio no apoio ao *Fatah*, houve radicalização, com o primeiro ataque suicida do período ocorrendo em 2001. Entre o primeiro ataque até 2004, cerca de setenta ataques suicidas ocorreram, com o *Hamas* liderando a maioria deles (SAARNIVAARA, 2008).

Ao contrário da ideia disseminada no Ocidente, de que as mulheres que participam de tais atos seja meros instrumentos ou objetos de homens fundamentalistas, essas mulheres têm consciência do que estão fazendo e entendem a relação dos princípios do Islã ligados à luta nacionalista. Segundo Holt (2010), embora aspectos patriarcais estejam presentes na sociedade palestina, as mulheres veem o martírio como uma forma de desafiar as estruturas tradicionais e de fazer com que a causa nacionalista presente no movimento seja vista, além de fazer frente à violência colonialista perpetrada pelo Estado de Israel. Durante a Segunda *Intifada*, a maioria das mulheres consideradas como “terroristas” pertenciam ao *Hamas*. Todas elas praticaram atentados a bomba. Contudo, há um dado que deve ser observado. De todos os atentados perpetrados durante a Segunda *Intifada*, nem todos foram cometidos por grupos alinhados com ideais islâmicos. As mulheres que praticaram tais atentados pertenciam à *Jihad* Islâmica (35%), ao *Fatah* (19,6%) e a grupos desconhecidos (45,1%), sendo que nenhuma delas era vinculada às Brigadas *Al-Qassam* (braço armado do *Hamas*) (SELA-SHAYOVITZ; DAYAN, 2019). Ao atrelar a imagem de grupos que se baseiam em ideais islâmicos ao terrorismo, ocorre uma tentativa de deslegitimar suas pautas, o que faz com que as mulheres pertencentes a esses grupos sejam constantemente vistas como influenciáveis e ameaçadoras aos direitos conquistados. Por meio da disseminação de um pensamento que vilifica sua luta, ocorre a munção de pautas

universalizantes, algo que faz com que os interesses da maioria palestina fiquem comprometidos.

4.4 CONSIDERAÇÕES FEMINISTAS PÓS-COLONIAIS: O PAPEL FEMININO E AS MASCULINIDADES ISLÂMICAS

Mais do que atuarem de maneira ativa, as mulheres palestinas se utilizam, como formas de reafirmar sua identidade de muitos dos símbolos, retratados pelo Ocidente como evidências de sua opressão. A obediência aos preceitos do Islã, o uso dos trajes típicos da região (não apenas o *hijab*, embora este seja muito comumente utilizados pelas adeptas da religião) e as manifestações culturais em meio às patrulhas do exército israelense são as maneiras encontradas para reafirmar a sua identidade enquanto palestinas. Além disso e apesar de todos os obstáculos, muitas dessas mulheres atuam politicamente, por meio da ocupação de cargos públicos, participação em movimentos de guerrilha ou em protestos pacíficos (ou nem tanto), não deixando de seguir os preceitos de sua religião e cultura (JAD, 2018), além de estes serem outros aspectos de sua resistência. Por isso, ao contrário do que se dissemina a respeito das mulheres muçulmanas, segundo Abu-Lughod (2012), elas não precisam que ninguém as salve, uma vez que têm consciência de sua condição e atuam das mais diversas formas, evidenciando sua capacidade de agência.

Outro aspecto construído a respeito dos povos do Oriente é o de que as suas formas de produção de conhecimento não deveriam ser consideradas por divergirem do pensamento linear europeu, gerando o que Spivak (2010) nomeou como violência epistêmica. No caso das mulheres, esse tipo de violência ocorre tanto entre seus pares masculinos quanto dos colonizadores, que invalidam suas opiniões apenas com base em seu gênero. Portanto, a mulher enquanto subalterna, sofre uma dupla opressão, e é, então, necessário que acadêmicos, principalmente as feministas ocidentais, reconheçam que há uma série de diferenças relativas às experiências vividas por mulheres do Ocidente. Ainda que haja opressões semelhantes em relação ao gênero, questões como raça, classe, nacionalidade e religião, bem como questões sociais, políticas e econômicas devem ser levadas em consideração ao retratar-se e analisar-se aspectos relativos às mulheres daquela parte do globo, sendo necessário abandonar o etnocentrismo e interromper a reprodução de categorias orientalistas em suas análises. (RAJAN; PARK, 2008).

Em sua obra *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*, publicada pela primeira vez em 1978, Said revela como a imagem do árabe e do muçulmano foi construída e

disseminada por meio de estereótipos e “pré-conceitos”. Com as mulheres muçulmanas discípulas do *Hamas*, ocorrem dois tipos de imagens pré-concebidas a seu respeito, a de muçulmana oprimida e a de terrorista, amplamente disseminadas pela mídia e por alguns segmentos da academia ocidental. Já Spivak (2010), por sua vez, abordou as consequências do colonialismo britânico sobre a sociedade indiana em sua obra *Pode o Subalterno Falar?*, publicada originalmente em 1985. Ao longo de seu livro, Spivak (2010) dedica-se a analisar a situação das mulheres indianas que praticavam a autoimolação na pira funerária de seus falecidos maridos, prática conhecida como *sati*. Tudo isso gerou um intenso debate entre os homens da elite britânica dominante e da elite indiana local. No entanto, a autora ressalta que as maiores interessadas, as mulheres, sequer foram consultadas a respeito. Tendo isto em vista, a autora ressalta um aspecto de grande importância para o trabalho em questão, que é o fato de os homens brancos europeus, com uma cultura pretensamente superior, buscarem exercer uma missão de salvar as mulheres indianas de cometer algo que eles consideravam uma barbárie, sem nem ao menos levar em consideração questões culturais envolvidas. Isso é enfatizado na frase “homens brancos, procurando salvar mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 115). Nessa afirmação, a autora mostra o juízo de valor atribuído pelo europeu às culturas presentes nas colônias, levando ao entendimento de que tais povos deveriam ser *civilizados*.

Todos esses aspectos são retomados por Mohanty (2020) ao abordar o tratamento dispensado às mulheres do Terceiro Mundo na produção de conhecimento acadêmica ocidental. Essa dinâmica é muito favorecida pelo passado colonial, levando-as a reproduzir determinados padrões de produção de conhecimento. Ao discorrer a respeito de mulheres enquanto categorias de análise, tratando das suposições mais comuns feitas em trabalhos acadêmicos de grande relevância, a autora aponta o quanto é recorrente a tendência de homogeneização das experiências das mulheres do Terceiro Mundo. Diante disso, percebe-se a necessidade de retomar Rajan e Park (2008): o Feminismo Pós-Colonial deve ser visto como uma intervenção nessas configurações do campo acadêmico, considerando as intersecções presentes entre o colonialismo e o neocolonialismo, com gênero, raça, classe, nação e sexualidade, nos mais diversos contextos, em especial naqueles que não estão situados no Primeiro Mundo. Essa é, assim, uma crítica à tentativa de universalização de pautas que o Feminismo branco acaba reproduzindo.

Por fim, o último aspecto teórico a ser considerado para a pesquisa aqui apresentada e que dialoga diretamente com os autores apresentados acima é a retórica de salvação da mulher muçulmana pela mulher ocidental. Em seu trabalho, Lila Abu-Lughod (2012) discorre a

respeito da retórica disseminada nas mídias e academia ocidentais, de que as mulheres afegãs, submetidas ao uso obrigatório da *burqa*, precisariam ser resgatadas. A autora afirma que, por meio de tais práticas, há uma intenção de sustentar uma pretensa superioridade cultural do Ocidente sobre o Oriente. Ao ser questionada por diversas pessoas ligadas à mídia estadunidense a respeito de explicações culturais e religiosas da opressão das mulheres afegãs, a autora se deparou com a generalização presente em suas perguntas, ignorando toda a complexidade de acontecimentos que levaram à ascensão de grupos radicais islâmicos ao poder, como o Talibã no Afeganistão. Para Abu-Lughod (2012), o interesse nas mulheres era um aspecto de suma importância para explicar, a partir da cultura, o domínio do grupo sobre aquela sociedade. Com isso, seriam ignorados fatos políticos e históricos, como o financiamento dos EUA a grupos radicais conservadores para diminuir a influência da URSS na região, em tempos de Guerra Fria ou a busca por Osama Bin Laden, que deveria ser capturado vivo ou morto. A autora retoma a fala de Laura Bush, então primeira-dama dos EUA, que, em seu discurso no rádio, colocava o Talibã e os terroristas como sendo uma coisa só, de forma a dificultar qualquer distinção entre eles no imaginário dos ouvintes.

Além disso, segundo Abu-Lughod (2012), a primeira-dama recorre à imagem das mulheres afegãs sob o domínio do Talibã como desnutridas, pobres e com saúde precária, e ao modo como o grupo terrorista as havia excluído de emprego e educação e da utilização de cosméticos. Por fim, a autora destaca o sentimento de pena expressado por Laura Bush a respeito das mulheres e crianças afegãs sob o domínio do Talibã e sobre como seus membros queriam impor a sua forma de vida sobre todo o mundo. A autora afirma, dessa maneira, que havia, por meio da mobilização do discurso de igualdade para as mulheres, um interesse de apoio à Guerra ao Terrorismo a partir de uma justificativa humanitária. Ainda, Abu-Lughod (2012) trata da questão do uso do véu, como a *burqa* e o *hijab*. No caso do primeiro, trata-se de uma vestimenta utilizada pelas mulheres da tribo *pashtun* como forma de preservar a modéstia ao frequentar espaços públicos, não tendo sido inventada pelo Talibã. Além disso, a autora destaca que é preciso atentar à tendência de ver o véu de forma reducionista, isto é, como um limitador da liberdade da mulher – sem deixar de analisar de forma crítica sua imposição estatal –, e de não considerar as muitas situações e atitudes das mulheres muçulmanas, de forma a reduzir o véu a uma peça de vestuário. Por fim, a autora sustenta que é necessário atentar à construção da imagem da mulher muçulmana como alguém que precisa ser salva, uma vez que, além de estar salvando-a de algo ou de alguém, pode-se estar salvando para algo ou alguém, o que reforça um senso de superioridade e implica uma série de violências associadas à transformação de suas realidades.

Conforme se pode perceber a partir dos aspectos descritos, as mulheres enquanto categorias de análise das Relação Internacionais, o Orientalismo, a violência epistêmica e a autocrítica de feministas *mainstream* são os aspectos teóricos norteadores dessa pesquisa. Uma vez que eles se interseccionam, é possível proporcionar, através deles, um estudo a respeito das mulheres situadas no chamado Terceiro Mundo. A disciplina de RI também é afetada por isso, uma vez que acaba reproduzindo determinados conceitos sobre tais categorias. Em decorrência da disseminação de imagens estereotipadas de mulheres árabes e muçulmanas, é necessário resgatar esses autores de forma a apresentar abordagens diversas a respeito dessas mulheres, buscando maneiras de desconstruí-las e de apresentar outros aspectos, antes encobertos por práticas dominantes, reproduzidas no exercício político e na academia.

5 **JIHAD ISLÂMICA PALESTINA (JIP) E O MOVIMENTO ISLÂMICO EM ISRAEL (MII): A CONSOLIDAÇÃO DO FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO PÓS-1967**

O último capítulo deste trabalho busca investigar como as mulheres palestinas se organizam e atuam no âmbito do JIP (*Jihad* Islâmica Palestina) e do MII (Movimento Islâmicos de Israel). A Palestina, assim como muitos outros territórios, também mantém organizações de inclinação islâmica às quais não é dada a devida atenção, razão pela qual se percebeu a necessidade de um capítulo que abordasse a atuação feminina nessas organizações. É importante ressaltar, contudo, a escassez de estudos a respeito do JIP e das mulheres que atuam nele, o que pode limitar a análise em profundidade. Ainda assim, embora não seja um movimento tão proeminente e estudado, em comparação a outros partidos mencionados nas seções anteriores, é preciso, de alguma forma, suprir essa lacuna, sendo esse um dos objetivos desse capítulo. Serão analisados os aspectos da formação e da atuação feminina dessas duas organizações. Optou-se por analisá-los pelas seguintes razões: primeiramente, por serem dois movimentos considerados ilegais, além de não estarem envolvidos nos processos políticos formais; em segundo lugar, por ser preciso mostrar que movimentos dessa natureza não se restringem apenas aos territórios da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, demonstrando a capacidade de mobilização do Islã dentro das fronteiras israelenses.

Na primeira subseção, será feita uma análise do surgimento e da constituição do islamismo radical na Palestina, analisando-se a ascensão e queda da atuação e da importância do JIP e no surgimento e ascensão do MII. Ainda que ambos tenham surgido em um contexto de revivalismo dos valores islâmicos, há diferenças entre eles, que conduziram à necessidade de dividir cada um dos históricos. Na segunda subseção, será feita uma análise da atuação das mulheres do JIP enquanto terroristas, tratando de suas motivações e importância para a sociedade palestina. Na terceira subseção, será trazida a atuação das mulheres pelo MII, enfatizando a militância das *Murabitat*, que se dedicam à defesa dos locais sagrados em território israelense. Por fim, na última subseção, haverá a síntese do capítulo e a aplicação da teoria feminista pós-colonial para explicar e analisar os principais pontos apresentados.

5.1 O SURGIMENTO E A CONSTITUIÇÃO DO ISLAMISMO RADICAL NA PALESTINA E EM ISRAEL

Segundo Amara (1997), é possível atribuir a formação de movimentos fundamentalistas islâmicos a uma série de fatores, sendo quatro os destacados: desequilíbrio sociocultural e econômico causado pela rápida organização e urbanização; oposição à autoridade estatal; oposição à ocupação estrangeira; e grau e peso da dependência do sistema econômico mundial. Ainda segundo o autor, muitas teorias foram elaboradas para explicar o surgimento desse fenômeno. Uma delas foi a “teoria da crise” (AMARA, 1997, p. 155), que consistia em explicar a ascensão de movimentos islâmicos radicais em decorrência de crises políticas, econômicas ou militares. No entanto Amara (1997) afirma que a reascensão do Islã não está ligado apenas a momentos de crise e mostra a “teoria do sucesso” (AMARA, 1997, p. 155), que consiste no sucesso da religião na arena política, principalmente conduzindo ao apoio de diversos grupos de ideologia semelhante. Exemplos são a vitória na Guerra de Outubro, ou Guerra do Yom Kippur (1973) e da Revolução Iraniana (1979). Todavia, as críticas a essa teoria afirmam que as raízes do fundamentalismo islâmico são mais profundas do que os acontecimentos da década de 1970 fazem crer. Já a terceira teoria é a “teoria da evolução”, que afirma que a retomada da importância do Islã se trata de um estágio de reação aos processos modernizadores que vêm ocorrendo. A seguir, será analisada a formação das duas organizações trabalhadas nesse capítulo, o JIP e o MII.

5.1.1 *Jihad* Islâmica Palestina (JIP)

Fundado em 1981, na Faixa de Gaza, por Fathi al-Shiqaqi e Abd Al Aziz Awda, o JIP tem raízes na derrota na Guerra dos Seis Dias (1967). Segundo Rudolph (2008), seu projeto de liderança baseia-se nos princípios jihadistas de piedade, imparcialidade, honestidade, consciência, sabedoria, coragem, firmeza e tomada de decisão. Também segundo a autora, seu caráter é quase descentralizado em sua estrutura organizacional e de liderança. Hatina (2001), por sua vez, destaca que, até a década de 1970, havia estagnação dos movimentos de inclinação religiosa islâmica, possivelmente, devido à ascensão da OLP, de caráter secular. Nessa mesma época, passou a ocorrer um maior reforço dos ideais de identidade nacional como forma de combater as políticas expansionistas de Israel sobre o território palestino. Também de acordo com o autor, até 1967, houve uma diminuição da influência da Irmandade Muçulmana na região em decorrência dos ideais nasseristas e panárabes que ganharam força até aquele momento.

Hatina (2001) também afirma que uma das estratégias adotadas foi Israel ter assumido uma postura mais tolerante em relação a movimentos religiosos como forma de minar a atuação da OLP.

Hatina (2001) também aponta para o poder da ressurgência religiosa na região do Oriente Médio, defendendo o resgate dos valores religiosos arraigados na sociedade. O autor destaca a importância de eventos como a Revolução Iraniana (1979), o assassinato de Anwar Sadat, no Egito, por radicais muçulmanos, em 1981, e de atentados praticados por milícias xiitas no Líbano contra Israel e os EUA, a partir de 1983, como alguns dos eventos que mais marcaram o período e que causaram impacto sobre a região. O autor também indica a proliferação de mesquitas e associações de caridade, bem como o fortalecimento do *locus* islâmico na academia, conforme se discorrerá a seguir, e os confrontos violentos nos quais facções da esquerda palestina estavam envolvidos. Nesses episódios, ocorreram atentados a cafeterias, lojas que comercializavam bebidas alcoólicas e salas de cinema, uma vez que ativistas muçulmanos de inclinação radical consideravam tais atividades ofensivas e contrárias aos valores islâmicos. Hatina (2001) também aborda os cismas internos no âmbito do Mundo Árabe em decorrência de posturas pouco combativas de atores islâmicos tradicionais como a IM, e de grupos seculares, como a OLP.

Assim como *Hamas*, o JIP se apresentava como uma alternativa à OLP, tendo, entretanto, um caráter mais popular do que o primeiro. Seu principal fundador, al-Shiqaqi, veio de uma família pobre e foi incentivado por sua mãe, que era analfabeta, a estudar. Adepto, inicialmente, do Nasserismo, al-Shiqaqi decepcionou-se com a doutrina após a derrota na Guerra dos Seis Dias (1967), o que fez com que buscasse respostas em autores da literatura islâmica, como Sayyid Qutb e Muhammad al-Ghazali, além de introduzir suas obras em seus círculos de estudo a partir de 1968. Segundo Hatina (2001), esse movimento teve início na criação de uma série de conglomerados de organizações cujo objetivo era a libertação da Palestina através do *jihad* (esforço) armado. Ainda segundo o autor, esse movimento se caracteriza por uma tripla singularidade. A primeira é de caráter histórico, por se tratar do precursor do Islã radical em território palestino. A segunda é de natureza ideológica, uma vez que a Palestina é o foco do confronto entre muçulmanos e judeus, considerados eternos rivais. Por fim, a terceira qualidade é de cunho político. Apesar de se tratar de uma organização de inclinação sunita, a JIP mantém uma relação de lealdade com o Irã, seu grande apoiador, de tendência xiita.

Segundo Skare (2021), alguns estudantes palestinos residentes em solo egípcio buscaram seus grupos de estudo devido ao fato de muitos advirem de famílias que criticavam

organizações seculares. Para o autor, por meio da imersão nos estudos de história e ciências islâmicas e do foco na causa palestina, esses estudantes direcionaram suas ações de forma a obter mudanças de caráter qualitativo, como na mobilização, no recrutamento e no compromisso com o treinamento religioso e intelectual de caráter islâmico. Ocorreu também o engajamento desses jovens nos *campi* universitários, por meio da publicação de jornais e de discussões com alunos de outras correntes ideológicas até então dominantes, como o Nasserismo e o Marxismo, aumentando o criticismo dos jovens palestinos, não só em relação à predominância dos movimentos de caráter secularista, mas também quanto à postura de não enfrentamento à Israel da IM e de suposta ignorância da causa palestina (SKARE, 2021). Ainda, conforme o autor, devido a sua postura de apoio à Revolução Iraniana (1979) al-Shiqaqi acabou detido por autoridades egípcias naquele mesmo ano, e a publicação do livro *Khomeini: The Islamic Solution and the Alternative* marcou a ruptura do líder religioso com a IM, embora existisse uma hipótese de que a causa de sua prisão havia sido a crítica ao movimento, que era apoiado pela IM egípcia.

Para Hatina (2001), o que distinguia o grupo se refletia em duas esferas: a político-ideológica e a social. No caso da primeira, havia a grande aspiração de instaurar um Estado islâmico, baseado na *shariah*¹, por toda a região do Oriente Médio a partir da Palestina, uma vez que a centralidade daquele território e sua necessidade de libertação por meio do *jihad* imbuíam o grupo de um forte apelo identitário, combinando assim as lutas islâmica e nacional. O autor também destaca que a oposição do JIP a Israel se dava de maneira dupla, uma vez que o Estado era considerado uma entidade estrangeira em um ponto central para o Islã e um país que suprimia as liberdades do povo palestino. Já a outra esfera, a social, refletiu as mudanças sociodemográficas ocorridas na região, bem como as ocorridas entre as lideranças religiosas, a partir de 1967, após a derrota da Guerra dos Seis Dias. Segundo Hatina (2001), precisamente no caso do JIP, seus comandantes eram homens jovens, que tinham educação secundária e superior e eram oriundos da classe média. Sua radicalização foi a maneira encontrada para um enquadramento identitário desse grupo, além de ter se tornado uma forma de protesto contra a ordem vigente, técnicas aprendidas por esses jovens muçulmanos educados em cursos das áreas de ciências naturais e humanidades. Por fim, o autor afirma que a combinação entre as esferas social e política foi um facilitador para que essa nova mensagem revolucionária fosse

¹ Não há uma leitura padronizada a respeito do que significa “um Estado baseado nas leis da *shariah*”. Tanto para o JIP quanto para o *Hamas*, percebe-se semelhanças ideológicas entre os movimentos. O que os diferencia é a participação na cena política tradicional: enquanto o *Hamas* participa do jogo eleitoral, o JIP acabou marginalizado.

assimilada, em especial pelas pessoas de maior nível educacional. Além disso, sem uma liderança palestina que fosse, de fato, efetiva, e com o desgaste da Jordânia na moderação da Cisjordânia, surgiu um vácuo político, que foi aproveitado pelo Islã ressurgente na região.

Divergências com a Irmandade Muçulmana levaram ao rompimento de muitos militantes, que consideravam insuficiente apenas a preparação espiritual para uma guerra contra os judeus. Durante a década de 1970 até a irrupção da Primeira *Intifada*, desenvolveu-se uma consciência islâmica que pode ser vista na criação do slogan “*Jihad agora*” (*Jihad now*), aspecto que evidencia essa discordância, assim como uma série de discursos inflamados de membros do JIP no ano de 1988, acusando o líder da Irmandade Muçulmana, Sheikh Ahmad Yassin de não estar presente enquanto o Estado de Israel cometia atrocidades contra o povo palestino cerca de vinte anos antes do ocorrido (BARTAL, 2016). Bartal (2016) considera que o início das atividades de grupos jihadistas como os acima citados ocorreu em 1979, devido ao fato de suas atividades militares terem sido iniciadas nesse momento. O autor também destaca o fato de o grupo manter um maior foco em ações violentas e terroristas contra civis e soldados israelenses do que no desenvolvimento de um estado de bem estar social, algo que o diferencia de grupos já aqui mencionados, como o *Hamas*. Além dos laços já mencionados com o *Fatah*, o JIP também desenvolveu ligações com fações islâmicas, tais como a *Usrat al-Jihad*, cujo fundador era Nimer Darwish.

O surgimento de um grupo com tal inclinação extremista pode fornecer pistas a respeito do contexto no qual se encontrava a população. Em um estudo publicado em 2007, Berrebi entrevistou 335 palestinos que atuavam pelo *Hamas* e pelo JIP e que haviam se envolvido em atentados terroristas. O principal objetivo do autor era rebater o senso comum de que um ativista radical se envolve em tais atos por não ter mais nada a perder, ou seja, está em situação de vulnerabilidade política e social extremas e acaba sendo cooptado por grupos como esse. Ainda, uma das figuras que obteve importância após a morte de al-Shiqaqi, em 1995, foi Ramadan Abdullallah Shalah, eleito Secretário-Geral da PIJ até 2018. Em diversas ocasiões, foi enfatizado o fato de que o grupo não se trata de uma organização terrorista, mas de resistência, aspecto de direciona tanto sua política doméstica quanto a sua política externa. Segundo Rudolph (2008), ainda que atividades militares sejam praticadas pelo grupo, é proibido direcionar suas ações para civis inocentes, sendo que seus membros recebem incentivo para limitarem suas ações de forma a evitar danos colaterais. No entanto, a organização entende que os cidadãos israelenses que estão vivendo nos assentamentos em território palestino não são inocentes, e a prioridade do JIP, conforme a autora, é o exército israelense, o que faz com que os principais movimentos do grupo tomem essa direção.

Rudolph (2008) destaca também que as operações de martírio são a principal ferramenta do grupo, podendo ser perpetradas contra cidadãos israelenses em território palestino como resposta a ataques israelenses. A autora também afirma que a política de resistência terá prosseguimento enquanto a ocupação israelense perdurar, uma vez que o Estado de Israel mantém sua política de eliminação e marginalização do povo palestino. Segundo a autora, uma política de desarmamento de grupos direcionada apenas para as organizações islâmicas, que se opuseram aos Acordos de Oslo, como JIP e o próprio *Hamas*, seria enviesada, uma vez que *Fatah* e OLP não seriam ameaçadas com o mesmo grau de violência que os primeiros. A autora destaca a necessidade de unidade, uma vez que a ANP precisa lidar com a ausência de leis, e não com o desarmamento de seus grupos de resistência.

Outro aspecto apontado por Rudolph (2008) é a boa relação do JIP com todas as outras facções, apesar das diferenças políticas e ideológicas entre os grupos. A autora aponta para a crença dessa organização, de que a unidade é o melhor caminho para a solução dos problemas da Palestina. Até 1989, havia uma forte rejeição da questão das eleições em território palestino. O diálogo que se desenrolou até 1990, segundo Rudolph (2008), foi o resultado de uma política de reaproximação entre as facções presentes naquele território, uma vez que se tinha a ideia disseminada de que aceitar a participação nas eleições seria reconhecer a validade da Resolução 242 do CSNU² e a legitimidade de Israel enquanto Estado, assim como de renunciar o direito a certas porções de território. O líder do JIP, al-Shaqaqi afirmava que as eleições não concederiam nenhuma soberania ao povo palestino ou sobre as suas terras. Mesmo assim, em 1995, após a morte de al-Shaqaqi e a eleição do Dr. Shallah, membros dos Batalhões *Al-Aqsa* do movimento JIP optaram pela participação nas eleições legislativas. Contudo, o recém-eleito Secretário-Geral passou a promover o boicote às eleições legislativas e presidenciais, não se opondo às eleições municipais por entender que nada teriam a ver com a política de Israel e os Acordos de Oslo. (RUDOLPH, 2008).

Contudo, Rudolph (2008) afirma que, mesmo não atuando no jogo tradicional, nada impede o JIP de exercer influência na política interna, participando de negociações e diálogos entre os atores domésticos e internacionais, de forma a evitar o confronto entre as facções no interior do território palestino. De acordo com a autora, suas pautas limitam-se a questões internas da Palestina, como a rejeição ao desarmamento, proibição de denúncias contra os movimentos de resistência, assim como de detenções de membros e apoiadores. Um dos exemplos mais emblemáticos da atuação do JIP ocorreu em 2005, quando *Hamas* e *Fatah*

² Resolução aprovada em 1967 pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas (CSNU) que determinou a retirada das forças militares israelenses dos territórios ocupados após a Guerra dos Seis Dias (1967).

entraram em confronto. Imediatamente, a organização prontificou-se a liderar as discussões para possibilitar um diálogo entre as partes e promover a unidade entre elas. Em 2007, após uma quase guerra civil, o JIP e a Irmandade Muçulmana conseguiram promover um cessar-fogo entre as partes. No entanto, não durou mais do que uma semana, ocorrendo uma guerra civil que irrompeu na Faixa de Gaza, fazendo com que o *Hamas* ficasse com o domínio desse território, enquanto o *Fatah* assumisse o controle da Cisjordânia. Com essa exacerbação dos fatores domésticos, ocorreu o corte de ajuda financeira ao governo palestino. Além disso, o não reconhecimento da legitimidade do *Hamas* também pode ter conduzido a tal cenário, assim como todo o desgaste do *Fatah* na liderança que assumiu desde a instituição da OLP e se manteve com a ANP (RUDOLPH, 2008).

Por fim, outro ponto a ser destacado é a política externa no JIP. De acordo com Rudolph (2008), a organização não deve ser reconhecida como uma entidade internacional segundo as definições tradicionais, apesar de sua atuação, o que se deve pelo fato de os objetivos e metas estarem limitados ao território palestino. A autora destaca, contudo, que a existência de relações internacionais e de política externa por parte do grupo é necessária à manutenção da resistência, ainda que não seja dependente de reconhecimento internacional ou regional. Segundo a autora, a organização é guiada pelo princípio de não-reconhecimento, ou seja, o grupo não considera legítimo o diálogo, a paz ou a trégua com aqueles que se utilizam de políticas que mantêm o povo palestino na situação em que se encontra. Com isso, através da política externa, o JIP busca fazer pressão para que Israel cumpra certas condições como a cessão imediata de todas as formas de agressão contra o povo palestino, como assassinatos, incursões, demolições de casas e construções e a libertação de todos os palestinos – em particular, mulheres, idosos e pessoas doentes – em prisões israelenses (RUDOLPH, 2008).

Em artigo publicado em 2007, Gillooly afirma que, desde essa década, o grupo foi responsável por mais de 40 ataques terroristas contra Israel e por mais de 100 mortes – na maioria, de civis. Segundo a autora, os métodos empregados são carros-bomba, foguetes e atentados suicidas, perpetrados por estudantes universitários, mulheres e crianças. Ainda segundo a autora, consideram-se ligações do grupo com o libanês *Hezbollah*, além de haver o envio de fundos provenientes de Estados como o Irã e a Síria. Gillooly (2007) também destaca o fato de o grupo não manter programas sociais e de não atuar na cena política palestina, permanecendo pequeno e focado em atos violentos contra o Estado israelense. Outros aspectos dificultam a atuação do JIP enquanto grupo, sendo um deles o seu tamanho reduzido. Segundo Gillooly (2007), por se tratar de uma organização que revela uma interpretação extremista do Islã, bem como por empregar práticas terroristas, como ataques suicidas – utilizados pelo grupo

desde 1984, com, muitas vezes, participação de membros menores de dezoito anos –, seu apelo na sociedade palestina torna-se limitado. Ainda conforme a autora, evidências apontam que o JIP é uma organização muito mais religiosa do que política, o que justifica a preocupação maior de seus membros com a disseminação de uma mensagem religiosa, e não com a causa de libertação palestina. Para a autora, esses aspectos influenciam no enquadramento da entidade como uma das ameaças terroristas mais relevantes da atualidade.

Contudo, algumas considerações feitas por Rudolph (2008) devem ser destacadas. A falta de programas sociais e econômicos e apenas a legitimidade baseada na resistência fazem com que o grupo não tenha força suficiente. Apenas em 2001, o JIP começou a desenvolver uma infraestrutura de bem-estar social, algo que é de fundamental importância para a legitimidade de um ator e viabilizaria a sua implementação. Outro ponto fraco é a concentração regional de sua política externa. Ainda que mantenha algum contato com atores ocidentais nos fóruns promovidos na região, seria importante que houvesse investimento em um *lobbying* mais intenso como forma de afastar a imagem negativa que tem o movimento, além de apresentar seus objetivos e metas de forma mais ampla e de auxiliar na prestação de contas para a sociedade.

O grupo, considerado terrorista pelos EUA e pela UE, devido a sua reduzida dimensão, é um dos menos estudados entre tantos outros presentes no movimento de libertação nacional palestino, o que não diminui a sua importância (SKARE, 2021). Uma vez que se trata de um grupo baseado na ideia de *jihād*, pode revelar uma tendência presente na região do Oriente Médio, que é a importância da religião na manutenção do ativismo social. Contudo, embora esse seja um dos grupos islâmicos mais relevantes que atuam em território palestino, há também organizações que praticam seu ativismo em território israelense. Um dos exemplos mais emblemáticos é o Movimento Islâmico de Israel (MII), que surgiu no mesmo contexto de renascimento islâmico da década de 1970, após a derrota panarabista na Guerra dos Seis Dias. Esse grupo merece destaque já que ele tem desafiado o *status quo* na em território israelense, protegendo lugares sagrados para a religião islâmica e obtendo cada vez mais espaço na cena política. A seguir, seus aspectos históricos.

5.1.2 Movimento Islâmico de Israel (MII)

Além do JIP, outro grupo surgido do mesmo contexto de reascensão do Islã foi o Movimento Islâmico de Israel (MII), criado no ano de 1983 por Sheykh Addallah Nimer Darwish, que foi líder espiritual do movimento e um dos ativistas que desenvolveram suas

práticas no período de detenção em uma prisão israelense. Porém, as raízes desse movimento são mais antigas, tendo iniciado suas atividades conforme um padrão de islamização implementado “de cima para baixo” (AMARA, 1997). Segundo Amara (1997), no princípio, o movimento era organizado em grupos militantes menores, cujos objetivos eram a derrubada da ordem israelense-judaica e a destruição de sua dominância na região, que mantinha os muçulmanos palestinos em situação de subalternidade. Desenvolveu-se na região conhecida como Pequeno Triângulo, localizada entre a Cisjordânia, nas proximidades do rio Jordão, e a região costeira. Amara (1997) afirma que um cessar-fogo, assinado entre Israel e Jordânia na Ilha de Rodes, em 3 de abril de 1949, resultou na retirada das forças jordanianas da região, que ficou sob o jugo israelense desde 8 de maio daquele mesmo ano.

Assim, nas décadas de 1980 e 1990, iniciou-se o processo de islamização “de baixo para cima”. Segundo Amara (1997), o principal objetivo era o encorajamento dos muçulmanos a fim de que retornassem à prática islâmica, tanto na esfera pública quanto na esfera privada e se concentrassem na educação islâmica de jovens, com destaque aos ensinamentos religiosos e rejeição de valores da cultura ocidental, além do fornecimento de suporte por meio de programas comunitários e ativismo social. Também de acordo com o autor, pela coleta de contribuições como a *zakat* e a *sadaqa*³, foi possível apoiar as necessidades comunitárias em diversos projetos, o que gerou grande apoio a esse movimento, caracterizado por lideranças bastante jovens, cujas idades variavam entre os trinta e os quarenta anos, com níveis altos de educação. Eram fluentes em hebraico e tinham amplo conhecimento do funcionamento da sociedade israelense, o que contribuía para a busca de melhorias nas condições de vida da população árabe presente naquele território. O fato de terem começado a participar de eleições locais, como as de 1989 e 1993 fez com que se tivesse alguma ideia a respeito da quantidade de membros que compunham a organização (AMARA, 1997).

Considerando a participação eleitoral, é preciso analisar a visão dos líderes a respeito do fato de membros desse grupo tomarem parte em disputas dessa natureza, uma vez que isso influenciará no caráter ambíguo que essa organização possui no que se refere à solução para a causa palestina. Segundo Amara (1997), muitos líderes, como Shaykh Kamal Khatib e Kafr Kanna, opunham-se à participação de membros em disputas a cargos políticos no *Knesset* (parlamento israelense), pois isso traria implicações à implementação da *shariah*. Outros, ainda mais radicais, como o Shaykh Ra'id Salah, chegaram a afirmar que a participação no parlamento seria, até mesmo, contrária aos princípios da entidade e das ordens divinas. No

³ Podem ser traduzidos, respectivamente, como “esmola” e “caridade” (AMARA, 1997).

entanto, Darwish, o fundador do movimento, mantinha uma visão mais pragmática a esse respeito que, de acordo com Amara (1997), vinha recebendo mais apoio. Prova disso foi o fato de o grupo ter considerado seriamente concorrer às eleições de 1996, mesmo um ano antes tendo optado por não o fazer.

Em decorrência das divergências concernentes à participação nas eleições ao *Knesset*, em 1996, ocorreu uma ruptura entre a facção liderada por Darwish, que ficou conhecida como Movimento Islâmico em Israel Ramo Sul (MIRS), e a facção liderada pelo Shaykh Ra'id Salah, que se tornou o Movimento Islâmico Ramo Norte (MIRN). Segundo Darkwar, em entrevista realizada em 2007 com o Shaykh Ra'id Salah, este ramo concentra suas atividades na região de Um al-Fabm e no norte de Israel e opta por não participar de eleições locais. O autor destaca que o Shaykh Salah é a personalidade mais influente do movimento, sendo uma figura nacional inquestionável. De acordo com a entrevista, Salah também fundou a Instituição *al-Aqsa* para manter os Lugares Sagrados Islâmicos, que desempenham papel ativo na preservação desses lugares, tanto para muçulmanos quanto para cristãos, em Israel e nas regiões da Cisjordânia e da Faixa de Gaza. Uma das obras mais importantes é a restauração da mesquita de *al-Aqsa*, além da organização, em todos os anos, de um comício chamado "*al-Aqsa* em Perigo", para tratar da questão. No entanto, o grupo ainda precisa lidar com o monitoramento constante do governo israelense, além de ter sido condenado à prisão em 2003 por supostamente apoiar atos terroristas.

Em entrevista concedida a Jamil Darkwar, em 2007, Shaykh Salah afirma que a entrada do *Hamas* no poder por meio das eleições legislativas do ano anterior não gerou nenhuma novidade na vida do povo palestino. Segundo o líder religioso, a vida permaneceu como em anos anteriores. Ainda assim, Salah (2007) afirmou que todos deviam ter o direito de eleger seus líderes. A respeito de suas relações com outros grupos, tais como o próprio *Hamas*, Salah afirmou que eram o mais transparente possível, tanto de grupos presentes dentro do território israelense quanto com as organizações presentes nos territórios ocupados. Salah (2007) também falou a respeito do tempo em que ficou detido em uma prisão israelense. Segundo narra, foi enquadrado na lei antiterrorismo devido ao fato de sua organização estar arrecadando fundos para ajudar projetos de caridade nos territórios ocupados, motivo de cuja veracidade Salah desconfia, afirmando que tinha absoluta certeza de que estava sob vigilância israelense, que, por sua vez, estava aumentando cada vez mais. O líder também afirmou que a sua prestação de contas era conhecida e que estava certo de que não havia motivos para desconfiarem de suas transações financeiras.

Salah (2007) também se posicionou a respeito dos crimes de honra contra a mulher. Foi dada como exemplo pelo líder a existência de uma revista do movimento, a *Ishraq*, que tratava exclusivamente de assuntos relacionados à realidade feminina. Tais crimes têm grande importância para essa publicação e, ainda que defendesse os princípios islâmicos como guia para a sociedade e rejeitasse de valores ocidentais (como os defendidos por organizações de mulheres que se baseiam em pautas consideradas feministas), Salah (2007) defendeu que, se essas organizações eram livres para se expressarem, a sociedade palestina também deve ser livre para rejeitar suas ideias, que poderiam fazer com que pudessem ser vistos como decadentes e imorais. O líder foi enfático ao se opor-se ao assassinato como meio de resgate da honra, defendendo a preservação da herança cultural, histórica, religiosa e ética para a melhoria da condição de vida do povo palestino.

Outro ponto tratado na entrevista foi a pauta da “solução de dois Estados” como meio para pôr fim ao conflito entre Israel e Palestina. Salah (2007) questionou a intenção do Estado israelense em reconhecer o direito coletivo do povo palestino de existir. Fundamentado em sua vivência, ele afirmou que Israel queria fragmentá-lo, não permitindo nenhuma unidade entre palestinos e nenhum quadro que garantisse esse direito. Contudo, ele não acreditava que isso não pudessem se resolver no futuro:

Nós não acreditamos que a marcha da história é, inevitavelmente, coercitiva. Nós não acreditamos que essa opressão, perpetrada por Israel, com apoio americano, é eterna e historicamente inevitável. Eventualmente, nós vamos colidir com a vontade das pessoas. Nossa posição apoia o estabelecimento de um Estado palestino. [...] Justiça nesse caso deveria ser a eliminação daqueles obstáculos, qualquer que seja a sua natureza (SALAH, 2007, p. 73).

Salah (2007) defendeu que todas as barreiras devem ser removidas, fossem elas muros, assentamentos, estradas de desvio e estradas de segurança e militares, em prol do respeito ao princípio de existência dos direitos do povo palestino. O líder defendia que isso só seria possível a partir da instauração de um Estado palestino.

Como forma de confrontar a hegemonia de Israel sobre o território e de preservar e proteger o patrimônio cultural e religioso, tanto de muçulmanos quanto de outras religiões e etnias, o MIRC se dedica a diversas formas de protesto como forma de reivindicar que o patrimônio público e o privado palestino sejam preservados. Segundo Larkin e Dumper (2012), umas das formas de reivindicar tais direitos foi a instalação da tenda de protesto de Um Kamel. De acordo com os autores, desde 1972, Israel dedica-se a políticas para ocupar o bairro de Shaykh Jarrah, promovendo políticas de expropriação das famílias que ali residem. Alguns dos

casos mais emblemáticos foram o da família Al-Kurd, em novembro de 2008, e o das famílias Ghawi e Hanun, em 2009. No caso da primeira família, ocorreu uma tragédia familiar, pois seu patriarca havia falecido duas semanas após ter perdido a casa que era sua havia mais de cinquenta anos. Em decorrência desse fato, houve a instalação da tenda de protesto de Um Kamel nas adjacências da casa da família Al-Kurd como forma de resistência não violenta a prática colonialista israelense. Muitas visitas de palestinos, cidadãos israelenses e ativistas internacionais passaram a ocorrer naquele local, assim como ONG e grupos políticos, como forma de demonstrar solidariedade com a família e protesto contra a limpeza étnica empregada na política de desocupação israelense (LARKIN; DUMPER, 2012).

Outro caso emblemático em que houve a atuação do MIRN foi o embate contra a construção do Museu da Tolerância, em Jerusalém Ocidental. Tal empreendimento causou insatisfação devido ao fato de que seria construído de forma que cobriria parte de um antigo e importante cemitério islâmico, o cemitério de Mamilla, ou *Ma'man Allah* (Santuário de Deus). Segundo Larkin e Dumper (2012), esse local conta com mais de mil anos de história, estando sepultados na localidade emires, muftis⁴, soldados de Saladino e diversas figuras notórias de Jerusalém. O Estado de Israel supunha que a construção do museu significaria a união da fé judaica com todas as outras. Contudo, segundo Larkin e Dumper (2012), isso despertou a ira e raiva da comunidade muçulmana, principalmente, após a exumação de mais 250 esqueletos que jaziam naquele local. Nesse episódio específico, a atuação do MIRN mostrou-se fundamental, por meio da condição de diversos protestos e de um processo judicial na corte israelense contra a continuidade da obra. Entre os anos 2003 e 2008, ocorreu uma série de batalhas judiciais. No entanto, desde 1992, o movimento tem buscado, por meio das ferramentas legais, transferir de Israel para Jerusalém a propriedade de cemitérios que estariam supostamente em desuso. Segundo o órgão responsável pela custódia e propriedade israelense, como esses cemitérios estariam há mais de quarenta anos em desuso, estariam dessacralizados, podendo ser feito uso deles para os fins que desejassem.

Em 2015, sendo acusado pelo governo israelense de incitação à violência e de tentativas de subversão da ordem, com o objetivo de instauração de um califado, o MIRN foi banido do jogo político, ficando apenas o MIRS com representação no *Knesset*. Segundo Larkin e Nasara (2021), ainda que os objetivos e metas fossem os mesmos, as diferenças de mobilização de plataformas e de retórica entre os ramos contribuíram para esse quadro de forma que, enquanto o primeiro se recusou a participar do jogo político israelense desde a ruptura em 1996, optando

⁴ Especialistas da lei muçulmana.

por uma atuação mais prática do movimento original (*harakat*), o segundo preferiu a moderação, de forma assemelhar sua atuação à de um partido político tradicional (*hizb*). Para os autores, a Primavera Árabe contribuiu para isso, uma vez que foi percebida uma falha dos movimentos islâmicos em fornecer uma resposta às condições precárias em que vivem as populações árabes. Tal aspecto fica evidente nas críticas tecidas entre as lideranças dos ramos, que serão apresentadas a seguir.

É importante destacar que tanto Abdullah Darwish quanto Ra'id Salah cumpriram pena em prisões israelenses. No entanto, segundo Larkin e Nasara (2021), a resposta de ambos se mostrou diversa. Por um lado, Darwish, líder do MIRS, passou a acreditar que o povo palestino estaria mais bem protegido e servido tivesse uma representação no parlamento israelense que garantisse os seus interesses. Ainda, líderes desse ramo acreditam que Salah se dedica muito mais a campanhas de arrecadação do que à atuação política. Além disso, Darwish apoiou os Acordos de Oslo. Por outro lado, Salah, que sempre contestou a atuação no jogo político israelense, além de se opor às negociações de 1993 e 1995, dedicava-se a uma atuação mais prática, não apenas por meio de campanhas de arrecadação como as anteriormente citadas, mas de atividades que resgatassem os valores religiosos por meio da educação, medidas de bem-estar social e preservação de locais sagrados, como a mesquita de *al-Aqsa*, além dos vilarejos de Naqab e Bi'r al-Saba, em que vivem populações beduínas, marginalizadas e não reconhecidas pelo Estado israelense.

Conforme se pode depreender do exposto, ainda que ambos os movimentos tenham surgido no contexto de renascimento islâmico após a derrota panárabe na Guerra dos Seis Dias (1967), o JIP e o MII seguiram caminhos diversos. Embora ambos sigam uma linha fundamentalista islâmica, diferem-se nos métodos empregados. Enquanto o primeiro dedicou-se a prática do martírio e aos atentados terroristas, o segundo preferiu adaptar-se à realidade, o que interferiu em sua aceitação entre os palestinos. No caso do JIP, além de um declínio em sua importância, sua interpretação radical dos textos islâmicos encontra pouca aceitação entre o povo palestino. Já o MII, mais moderado (apesar da cisão interna entre os ramos do norte e do sul, assim como a maior preponderância do movimento do norte), encontra maior aceitação entre os palestinos presentes em território israelense. Além disso, sua importância tem crescido cada vez mais, despertando a preocupação do Estado de Israel, que procura colocar empecilhos em suas atividades. Ainda, é preciso tratar do papel desempenhado pelas mulheres desses grupos. No caso do JIP, esse aspecto se mostra obscuro, uma vez que há dados escassos a respeito de uma atuação mais detalhada. Ainda assim, neste não se pode deixar de dedicar uma seção à análise da atuação de mulheres enquanto terroristas. Já no caso do MII, em especial o

ramo norte, a atuação de um grupo surgido em seu âmbito, as *Murabitat*, é considerado ilegal pelas autoridades israelenses, que têm buscado impedir a sua atuação nas mesquitas e em outros territórios que se dedicam a proteger. O próximo subcapítulo será dedicado a tratar desse aspecto da atuação feminina, bem como do desafio aos papéis tradicionais em uma sociedade baseada em valores tão conservadores, como a Palestina.

5.2 O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO E O DESAFIO AOS PAPEIS TRADICIONAIS: AS MULHERES PALESTINAS NO JIP

Neste subcapítulo, serão abordados os papéis de mulheres atuantes na primeira organização aqui trabalhada, o JIP. Primeiramente, é necessário analisar os diversos aspectos envolvidos quando a questão são as mulheres que atuam dessa maneira. O estudo de Cragin e Daly (2009) dedica-se a explorá-los, detalhando o que leva mulheres a atitudes extremas. Na obra, as autoras analisam os diversos papéis desempenhados pelas mulheres em grupos dessa natureza, seja na logística, no recrutamento, como mulheres-bomba, líderes e lutadoras. No entanto, para fins deste estudo, serão apresentadas apenas as motivações que levam a isso, uma vez que seções anteriores já abordaram os diversos aspectos do movimento de liberação nacional palestino, que exemplificam esses diversos papéis. As autoras afirmam também que, muitas vezes, a mulher que atua como terrorista pode sofrer com o silenciamento. Ainda assim, propõem que há uma tendência de as mulheres desempenharem um papel mais significativo do que lhes é atribuído por aqueles que se dedicam a estudá-las. Segundo as autoras, elas também podem auxiliar líderes terroristas por meio de importante suporte não apenas a seu grupo e seus líderes, mas também a suas comunidades. Além disso, as autoras também afirmam que pode haver uma série de fatores e experiências que contribuem de maneiras diferentes para a radicalização de homens e mulheres.

No caso das motivações investigadas por Cragin e Daly (2009), são apontadas razões estruturais, como políticas, econômicas ou sociais, comumente abordadas por especialistas na área. Além disso, as autoras indicam a persuasão das amigas, quando amigos cooptam amigos para participar de grupos terroristas. No caso específico das mulheres, é apontada outra razão: a opressão masculina no âmbito do Estado e das sociedades, como o caso de Leila Khaled, que criticou o que chamou de “machismo e hipocrisia” (CRAGIN; DALY, 2009, p. 14) da sociedade palestina. Segundo ela, seria impossível libertar a Palestina sem libertar a si mesmos. Cragin e Daly (2009) também destacam a influência das relações pessoais na cooptação de mulheres, encontrada em grupos como o Pátria Basca e Liberdade (ETA). Segundo as autoras,

as evidências apontam que as razões para mulheres se unirem a grupos terroristas parecem ser muito semelhantes às dos homens. Contudo, também afirmam que a atuação das mulheres em grupos dessa natureza deve ser entendida como um processo de radicalização mais do que como uma escolha, a partir da análise de três componentes que conduzem a essa situação: a disponibilidade, o recrutamento e a doutrinação e a ação.

A disponibilidade consiste na incorporação de contextos do ambiente social, cultural, entre outros, que fazem com que indivíduos em condição de vulnerabilidade vejam nessas organizações uma alternativa viável. Segundo Cragin e Daly (2009), tais circunstâncias, além da luta por reconhecimento enquanto mulher dentro de um movimento político, podem levar a discriminação e opressão. Já o recrutamento e a doutrinação ocorrem quando já houve contato prévio entre os membros de uma organização. Cragin e Daly (2009) afirmam que esse elemento não envolve, necessariamente, o recrutamento de cima para baixo, podendo os indivíduos, algumas vezes, procurar voluntariamente os grupos terroristas, além de poder haver recrutamento de indivíduos para missões e papéis específicos. Por fim, o terceiro elemento, a ação, refere-se ao momento em que os membros de uma organização tomam parte em missões e assumem papéis de apoio ao grupo. Cragin e Daly (2009) afirmam que esses papéis podem ser de apoio financeiro ou de suporte logístico, mas também podem envolver violência. As autoras ainda destacam, nesse aspecto, a similaridade da atuação entre homens e mulheres.

A forma como grupos dessa natureza conseguem recrutar mulheres também é apontada por Cragin e Daly (2009): as autoras caracterizam tal ação como uma combinação entre pensamento estratégico e oportunismo. Segundo elas, entre os aspectos do pensamento estratégico dos grupos, destacam-se a escolha de alvos e a melhor tática para atingi-los e, também, o emprego de pessoal específico para determinada missão ou papel. Por isso, o papel que a mulheres poderiam desempenhar pode ser o de furar barreiras de segurança, algo que homens teriam mais dificuldade de imaginar que uma mulher pudesse realizar, a exemplo dos atentados suicidas. Já o oportunismo, segundo as autoras, deve-se a dinâmicas internas, de forma a tomar as decisões adequadas para atingir o objetivo, utilizando-se de uma situação para poder praticar atos terroristas, como o aumento da violência árabe, que fez com que grupos terroristas judeus tivessem um pretexto para atacar.

Além das razões subjetivas, como a perda de pessoas queridas, também os motivos religiosos, bem como o embasamento no Alcorão, devem ser levados em consideração ao se analisar os motivos que conduzem mulheres a agir dessa forma. Segundo Alvanou (2008), mulheres que perderam parentes em eventos como as *Intifadas* tendem a se envolver mais diretamente na luta armada. De acordo com a autora, assim como todo o muçulmano, a mulher

também tem o dever de envolver no *jihad* para destruir o inimigo comum. Como forma de incentivo, a autora apresenta o caso de Asmaa, filha de Abu Bakr, o primeiro Califa. Seu papel de suporte ao profeta Maomé durante as batalhas, fornecendo suprimentos e informando a posição dos inimigos, foi de grande importância, sendo considerada um grande exemplo para as meninas desde a mais tenra idade. Também são feitas promessas às mulheres mártires quando chegarem ao Paraíso, ainda que se difiram dos homens em alguns aspectos. Segundo Alvanou (2008), se uma mulher ainda não for casada, é prometido a ela um “Shaheed”, ou homem honrado, com quem se casaria no Paraíso. Se já for casada, viverá com seu marido pela eternidade. Além disso, é dito às mártires que serão mais belas do que as 72 virgens prometidas aos homens, um *status* semelhante ao de um anjo.

Contudo, é importante ressaltar que, ao longo da história da Palestina, mulheres já participava de atentados suicidas fundamentadas em valores islâmicos, ainda que não fique claro se havia filiação a algum grupo. Andaleeb Taqatqa, Ayat Akras e Ahrin Ahmed foram mulheres que participaram de ataques como esses. Para suas famílias, isso é motivo de orgulho, sendo tanto uma resposta às atrocidades cometidas pelo Estado de Israel quanto uma demonstração de lealdade à fé islâmica (ALVANOU, 2008). Porém, Alvanou (2008) aponta para outro aspecto acerca dessas mulheres: muitas tinham um passado traumático, por terem perdido alguém próximo, não terem tido a oportunidade de seguir com os estudos, sofrido algum tipo de abuso ou não terem querido ou conseguido cumprir seu papel de casar e ter filhos, de acordo com os costumes palestinos. Com isso, haveria uma forte pressão para não ferirem a honra da família. Pelo martírio, elas teriam a chance de elevar seu *status* perante a sociedade e de serem vistas como heroínas nacionais.

É importante ressaltar, nesse ponto, que, embora existam casos de mulheres recrutadas para servir como suicidas, há o enfrentamento de resistência. De acordo com Scheitzer (2006), grupos como o *Hamas* e o JIP buscam convencer as mulheres a desistir e desempenhar papéis tradicionais, algo que é bastante comum entre os membros de grupos como o JIP, devido a sua visão a respeito da mulher. Segundo Scheitzer (2006), o primeiro grupo a incluir mulheres em atentados suicidas foi o *Fatah*, em 2002. O JIP e o *Hamas*, respectivamente, o fizeram posteriormente. No entanto, grupos cuja inclinação islâmica está presente desde sua formação, relutantaram, uma vez que entendem que a mulher devem ser atribuídos papéis tradicionais, como o de mãe, esposa, irmã e filha. Mesmo assim, houve casos de mulheres determinadas a contribuir dessa forma para a causa palestina. Scheitzer (2006) destaca o caso de Nihadi Jardat, que, em outubro de 2004, praticou um ataque ao restaurante Maxim, em Haifa. Com a ajuda de Amjad Ubeidi, um operador sênior da JIP, a garota matou vinte e uma pessoas e feriu outras

cinquenta. Embora Ubeidi tenha tentado dissuadi-la, Jardat estava determinada a fazê-lo como forma de vingar as mortes de seu noivo e de seu melhor amigo. Todavia, Scheitzer (2006) afirma que a limitação imposta por grupos islâmicos às mulheres faz com que casos como esse sejam raros, não encontrando situações em que a figura feminina tenha tido parte nos momentos de tomada de decisão ou em cargos de lideranças dessas organizações, apenas concordando e reproduzindo a ideologia que lhes era imposta.

Durante muito tempo, teve-se muita dificuldade em imaginar as mulheres como agentes de violência, isto é, como aquelas que perpetram atos de terrorismo. No entanto, após o Onze de setembro, esse cenário teve uma guinada. No dia 04 de abril de 2002, o presidente dos EUA, George W. Bush, comentou a respeito da terceira mulher-bomba palestina, Ayat Akhras. Ainda que soubesse que vinha ocorrendo participação de mulheres em ataques do tipo, sentiu-se no comentário do então presidente a dificuldade de imaginar que elas pudessem atuar de tal forma, pois ele teria afirmado que, quando uma jovem palestina de dezoito anos é induzida a explodir a si mesma e acaba atando uma jovem israelense de dezessete anos, o futuro estaria perdido (NESS, 2008). Para Ness (2008), mulheres suicidas, por um lado, constituem uma expressão distinta da militância feminina. Por outro lado, significam transgressão das normas de gênero, em especial no que se refere a participantes de movimentos de caráter religioso, pois essas mulheres contrariam estruturas simbólicas centrais, que delimitam os papéis de gênero e constroem novas categorias.

Contudo, é importante destacar que, no caso da Palestina, mulheres que passaram a atuar em atentados fizeram-no e receberam mais destaque durante a Segunda *Intifada* (2000). Para Tzoreff (2006), há duas razões para isso: a primeira é o desenvolvimento interno da arena nacional-política palestina; a segunda são fenômenos de gênero que passaram a ocorrer na sociedade palestina. Segundo a autora, na Primeira *Intifada*, as lideranças nacionais palestinas convocavam as mulheres para participarem da luta nacional. No entanto, o papel estimulado que desempenhassem era o de “mães da nação”, isto é, aquelas que produzem novos homens. Isso foi nomeado como *military womb*, ou útero militar, algo muito presente na carta do *Hamas*. Para a autora, a contribuição da mulher palestina nesse primeiro momento era medida por meio de sua fertilidade. De acordo com Tzoreff (2006), esse discurso remonta ao final da década de 1930 – mais precisamente entre 1936 e 1939, quando ocorreu a Revolta Árabe na Palestina. Dele se entendia que a mulher deveria produzir filhos e cuidar deles com uma mão e cuidar da nação inteira com a outra, evidenciando a importância atribuída a esse papel original. Até a Primeira *Intifada*, as mulheres recebiam o *status* de “mãe de um *Shahid* (mártir)”, que

geralmente era do sexo masculino. No entanto, esse quadro mudou de maneira considerável na sociedade palestina contemporânea.

Na Segunda *Intifada*, segundo Tzoreff (2006), o fenômeno de mulheres-bomba, ou *shahidat*, ganhou maior peso. De acordo com a autora, o desenvolvimento desse fenômeno passou a se dar entre a Primeira e a Segunda *Intifadas* em decorrência da série de falhas após os Acordos de Oslo e o estabelecimento da ANP, além da desilusão com a liderança de Yasser Arafat, que apoiou Saddam Hussein durante a Guerra do Golfo (1991), fazendo com que a Palestina perdesse apoio internacional. Nos eventos ocorridos nos anos 2000, são perceptíveis algumas mudanças na agenda de reivindicações. Tzoreff (2006) destaca três diferenças entre o primeiro e o segundo levante: a presença de uma agenda social orientada para o gênero, ou feminista, como uma alternativa para uma agenda nacional dominada pelos homens, estabelecida a partir da década de 1990, com grande repercussão entre as acadêmicas da Universidade de Birzeit; e uma maternidade alternativa, que estivesse unida ao modelo anterior de maternidade nacional, visto que muitas mulheres estavam em luto por terem perdido seus filhos em conflitos anteriores. Há, ainda, uma terceira mudança: o fenômeno das mulheres-bomba suicidas. Nesta última, Wafa Idris foi a pioneira, seguida por tantas outras, como as citadas anteriormente, e honrada publicamente por Yasser Arafat.

Contudo, é preciso fazer considerações a respeito dessa maneira de agir ser válida ou apenas conveniência, utilitarismo ou pragmatismo de grupos que estariam aproveitando-se de reinterpretções de Islã para praticar o jihadismo. Segundo Gonzalez-Perez (2011), grupos como o *Hamas*, a *Al-Qaeda* e o próprio JIP utilizam-se do vácuo de poder deixado pela queda do Cristianismo na região para fornecer novas visões a respeito da doutrina islâmica e assim alcançar objetivos de cunho pessoal, sem visar a uma causa legítima. A autora destaca que o direito à guerra, a legitimidade de tornar civis como alvos, a definição de *jihad* e o conceito de martírio são as questões mais disputadas entre os grupos radicais. No caso da primeira questão, segundo a doutrina política tradicional, nem indivíduos nem grupos ou organizações podem declarar guerras, apenas Estados, o que estaria de acordo com o Alcorão. Quanto ao segundo ponto, o texto islâmico também proíbe a morte de inocentes, pois isso seria “a morte de toda a humanidade” (GONZALEZ-PEREZ, 2011, p. 52), pois o único que decide sobre a vida humana é Deus. Sobre a definição de *jihad*, Gonzalez-Perez (2011) aponta para a divisão entre dois tipos: a Grande *Jihad*, que é a luta interna de cada muçulmano contra seus pecados, e a Pequena *Jihad*, que é a luta violenta, tão disseminada no pensamento ocidental. Segundo a autora, a primeira forma é muito mais enfatizada do que a segunda, pois esta só pode ser usada em caso de defesa contra uma ameaça, além de não agradar a Deus, uma vez que se trata de violência.

Gonzalez-Perez (2011) também destaca que há uma proximidade entre o *jihad* e o martírio, definido por muitos teóricos muçulmanos como uma consequência do testemunho da verdade divina, que faz com que os fiéis arrisquem suas vidas em nome da fé. Embora a autora relembre que o Islã proíbe o suicídio de forma expressa, tanto pelo alcorão quanto pelos *Hadith*, conjunto de tradições e atos do profeta Maomé, também destaca que a radicalização experimentada a partir da década de 1970 fez com que fossem abertos caminhos para a reinterpretação dos textos religioso, manipulados para alcançarem determinados interesses e conduzirem a práticas como os atentados suicidas. Seguindo essa mesma linha, a autora afirma que a permissão para a atuação de mulheres-bomba surgiu dessa evolução. Desde 1993, JIP e *Hamas* se utilizavam dessa tática, apoiados pelo *Hezbollah*. Já a partir da Segunda *Intifada*, houve a atuação de mulheres. Em 2003, o JIP anunciou que passaria a aceitar mulheres, mandando Hanadi Jaradat para a morte, enquanto o *Hamas*, mais resistente inicialmente, seguiu pelo mesmo caminho, mandando, em 2004, Reem Raiyshi (GONZALEZ-PEREZ, 2011).

De acordo com Davis (2017), o romper da Segunda *Intifada* foi decisivo, com a maior atuação de mulheres na esfera pública. Segundo a autora, desde a década de 2000, algumas mulheres se tornaram chefes de gabinete na ANP, o que ocasionou mudanças na inclusão de mulheres nas organizações formais palestinas e pavimentou o caminho para seu engajamento em organizações terroristas. Contudo, em comparação com o *Hamas* e com o *Fatah*, bem como com as brigadas *al-Qassam*, a JIP teve apenas três ataques bem sucedidos entre os anos de 2003 e 2006. No entanto, a autora traz, ao todo, cinco ataques executados pelo grupo. O primeiro foi uma tentativa de ataque e Jerusalém conduzida por Atef Elian, que ocorreu em 1987. Em 2003, Hiba Da'arma praticou um ataque contra uma delegacia, matando três pessoas e ferindo outras seis em Afulah. No mesmo ano, Hanadi Tayseer Jaradat praticou um ataque suicida em Haifa. Por fim, em 2006, Mirvat Masoud conduziu um ataque suicida em Beit Hanoun, ferindo uma pessoa (DAVIS, 2017).

Segundo Saloul (2020), duas construções de gênero fortaleceram tal transformação nesta sociedade, sendo a primeira a construção “sociocultural pré-islâmica”, baseada em crenças patriarcais e atitudes aprendidas através dos processos de socialização, e a segunda, a construção “islâmica pragmática”, baseada na interpretação dos textos sagrados sob o viés masculino. Destaca-se que essa última tomou forma de lei social ao longo do processo de socialização. Para o autor, esses dois aspectos foram decisivos para a criação de uma ordem social particular na sociedade palestina, tendo sido reforçada por valores patriarcais. Por isso, o martírio é culturalmente e politicamente masculino. Por fim, o autor considera que, após a Segunda *Intifada*, no contexto militarizado em que se encontrava a sociedade palestina,

ocorreram determinadas mudanças sobre a perspectiva cultural em relação à participação política das mulheres e aos papéis de gênero, tanto em nível nacionalista quanto religioso. As mulheres passaram a ser consideradas politicamente mais ativas e desafiaram as noções tradicionais sobre sua participação no discurso do Islã político contemporâneo, no que refere a martírio e estado de guerra. O JIP é um dos grupos que mais se utilizam dessa dinâmica. Durante a Segunda *Intifada*, de todos os atentados suicidas praticados por mulheres, o grupo praticou 35% deles (SELA-SHAYOVITZ; DAYAN, 2019), tendo sido o grupo que mais teve militantes que praticaram o martírio. Estas, por sua vez, revelaram um papel, até então, pouco comum para as mulheres em um contexto de conflito como o palestino.

Conforme se pode depreender das informações apresentadas até o momento, os grupos islâmicos obtiveram mais importância durante as *Intifadas*, sendo o *Hamas* predominante nos eventos de 1987 e o JIP naqueles dos anos 2000. Com a maior inserção de mulheres na esfera pública, bem como a maior presença de pautas femininas – e porque não dizer, feministas – entre as mulheres palestinas, papéis tradicionais passaram a ser questionados. Além disso, a radicalização se desenvolveu de forma a abrir-se para a participação ativa de mulheres, principalmente como mulheres-bomba. É possível depreender disso que, embora os textos sagrados proibam expressamente o suicídio, a frustração com os Acordo de Oslo, a insatisfação com as instituições seculares de toda a natureza e a violência crescente de Israel para com a população palestina conduziram a uma sensação de impotência e levaram a um cenário de “tudo ou nada”, conforme as pistas apresentadas até aqui. No entanto, não há apenas grupos violentos que apoiam a causa palestina, a exemplo do MII. Ainda que o ramo norte tenha sido apartado da cena política israelense, notar-se-á que suas ações, consideradas violentas pelo Estado israelense, são apenas uma reação contra as políticas sionistas, conforme se verá a seguir.

5.3 ISLAMISMO PACIFISTA: AS MULHERES DO MII

Durante a década de 1980, quando Abdullah Nimr Darwish estabeleceu o *al-Harakat al-Islamiyya*, o Movimento Islâmico em Israel (MII) a partir da Juventude Islâmica (*al-Shabab al-Muslimin*), muitas iniciativas municipais surgiram em prol das mulheres, levando-as a desempenharem funções novas e mais significantes na esfera pública, em bibliotecas, jardins da infância, centros culturais e clínicas, além de participarem de sessões de estudos e de orações em mesquitas, unindo-se àqueles que praticavam trabalho de campo e cozinhavam. Elas também participaram de diversas organizações paralelas às dos homens, como clubes de educação e literatura (BOULBY, 2004). Segundo Boulby (2004), por meio dessas atividades,

buscava-se o desenvolvimento da sociedade civil, aumentando a participação política e promoção da autonomia individual de homens e mulheres muçulmanos na sociedade israelense. Também segundo a autora, ainda que ocorressem muitas restrições às mulheres, devido aos valores tradicionais impostos, esse movimento poderia promover o avanço da participação feminina na esfera pública por meio do oferecimento de possibilidades de participação em ambientes que vão além da esfera doméstica, como o trabalho em jardins da infância. Através deles, as mulheres poderiam desempenhar o papel tradicional de educadoras de crianças, promovendo o ensino do Islã através de contos, histórias do Alcorão, mas sem precisar restringir-se apenas ao lar.

De acordo com Boulby (2004), ainda que os salários fossem bastante baixos, iniciativas como essas aumentavam a autoestima das mulheres, que eram muito comprometidas com o trabalho e viam, também, a possibilidade de seguir com seus estudos na área. Outra forma de trabalho apresentada pela autora eram os clubes islâmicos que buscavam eliminar o analfabetismo. Um desses centros foi fundado na cidade de Kefr Qasem, em 1989, tendo sido construído um prédio de três andares em um terreno doado por três irmãs. No primeiro andar, ensinava-se a ler e recitar o Alcorão, bem como explicavam-se os textos, abordavam-se temas relacionados à área da medicina e se ministravam cursos de literatura. Já no segundo andar, havia máquinas de costura para que as mulheres pudessem aprender a costurar. A autora destaca que os artigos de vestuário ali produzidos eram vendidos, e os recursos era utilizados para financiar as atividades do centro. Esse foi um caso bem sucedido, que fez com que as mulheres passem a ter mais autonomia e independência com relação aos homens e à estrutura familiar que as mantinham em uma situação de restrição social.

Ainda segundo Boulby (2004), outras atividades importantes forma desempenhadas por mulheres no âmbito desse movimento. Entre elas, a participação no Comitê Islâmico de Assistência, instaurado na região de Kafr Qasem, em 1991. Sua principal função era prestar auxílio às pessoas dos territórios ocupados, em decorrência da deterioração da condição socioeconômica no irromper da Guerra do Golfo. Atuando em conjunto com associações de caridade da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, esse comitê provia assistência a órfãos, idosos, doentes e estudantes. Além disso, amparo financeiro mensal era fornecido a famílias necessitadas que habitavam a região, algo que só era possível graças aos laços tradicionais e familiares de pessoas da localidade que trabalharam para que isso se concretizasse. Além dessas, Boulby (2004) também aponta outras questões, como medidas visando à saúde ginecológica de mulheres muçulmanas. Devido a muitas suspeitas de intenções de clínicas e médicos israelenses em promoverem o controle de natalidade, houve maior contratação de

médicas especializadas na área da ginecologia, de forma a deixar as mulheres mais confortáveis para a realização de seus exames.

Por fim, Boulby (2004) destaca o papel desempenhado por mulheres palestinas usuárias de *hijab*, que foram uma das primeiras gerações a quem foi permitido sair de casa para estudar, as *al-Risalat*. Essas jovens acadêmicas, frequentadoras do terceiro ou quarto período de diversos cursos da Universidade Hebraica, reuniam-se para debater a respeito do papel da mulher muçulmana na sociedade. Segundo elas, o Islã prevê os direitos e deveres das mulheres, destacando o papel tradicional feminino de mãe e esposa; no entanto, essas jovens defendem que o Alcorão também prevê a educação como um dever de um bom muçulmano. Logo, mulheres devem ser educadas de forma a desempenharem sua função na sustentação da família patriarcal, podendo também atuar de maneira ativa por meio de suas formações, de modo a contribuir para a melhoria da qualidade de vida da população palestina marginalizada. Ainda assim, as frequentadoras desse grupo afirmam que a religião não as obriga a ficar restritas à esfera doméstica, apontando para a importância de seu papel na formação dos membros da sociedade. Além disso, o uso do véu também é defendido, tanto como uma forma de afirmação de sua identidade de mulheres muçulmanas e palestinas na sociedade hebraica quanto como uma forma de proteção contra os possíveis assédios de homens. (BOULBY, 2004).

Alguns aspectos a respeito de mulheres muçulmanas que se aliam a movimentos conservadores como o MII ainda causam curiosidade no âmbito acadêmico e serão destacados aqui. Segundo estudo publicado por Shitrit (2013), é preciso entender que capacidade de agência não significa seguir liberdades individuais. Em seu estudo etnográfico, a autora percebeu a importância do Islã na vida e militância dessas mulheres, destacando o caso de mulheres beduína alinhadas com o MII, que desenvolveram seus papéis de liderança e tiveram popularidade em suas comunidades. A autora aponta que todas elas defendem que, embora as pessoas sejam inteligentes e racionais para fazerem escolhas, o Islã mostra os valores a serem nelas considerados, apontando o que é melhor para todos, inclusive para as mulheres. Também segundo a autora, a educação para as mulheres de acordo com as leis islâmicas (uma obrigação para todo o muçulmano) recebeu maior importância, algo defendido pelas militantes beduínas apresentadas no estudo. Uma das ativistas, por ser alfabetizada, conseguiu aproximar-se mais do pai e ensinar alguns versos do Alcorão para sua mãe, que ficou muito satisfeita de enfim poder ter acesso aos textos religiosos.

Outros pontos destacados por Shitrit (2013) a respeito da influência do MII e do Islã nessas comunidades referem-se à escolha do cônjuge e ao uso do *hijab*. Segundo a autora, mulheres alinhadas a esse movimento apegam-se a passagens do Alcorão para afirmar que todas

as tribos devem se conhecer e conviver entre si, o que pode significar casamento entre elas. No entanto, em tribos beduínas, devido a questões culturais, é muito comum o casamento entre primos como forma de preservação das tradições e costumes. Isso faz com que muitas mulheres acabem sem a possibilidade de escolher o próprio marido. Pelas leis islâmicas, isso seria pecado, sendo necessário que haja a opção para a mulher. Quanto ao uso do *hijab*, a autora aponta para dois aspectos, a *'ada*, que é o costume de usar o véu, e a *'ibada*, que é a conscientização a respeito de seu uso. Conforme o estudo, embora o uso da indumentária seja obrigatório, é preciso que haja conscientização a respeito de sua importância para que usá-lo seja uma escolha, e não uma imposição, feita por um homem, pela família ou pela comunidade.

No entanto, apesar das medidas e projetos nos quais as mulheres palestinas atuam em Israel, ainda há uma série de obstáculos que precisam ser superados. Segundo Marteu (2004), prevalece muita resistência de setores conservadores da sociedade israelense em aceitar que mulheres árabes possam atuar no *Knesset*, o que contribui para sua marginalização não só em suas comunidades, mas também na sociedade israelense. A autora cita o caso das eleições parlamentares de 2003, quando se evidenciou o fenômeno do “teto de vidro”, que consiste em uma gama de barreiras para a promoção dos direitos da mulher árabe em disputas eleitorais israelenses. Partidos como o Fronte Democrático pela Paz e Igualdade (*Hadash*, partido árabe-judaico, derivado do Partido Comunista), a Organização para a Ação Democrática (*Da'am*, de orientação marxista) e o próprio MII sofreram as consequências da presença desses entraves. Embora partidos sionistas como o partido hebraico Consolidação (*Likud*), também tenham sido afetados, para os com maior presença de árabes em seus quadros, há um peso maior, uma vez que sua representação é baixa em diversos campos da sociedade israelense. Tais entraves dificultam ainda mais a sua inserção, afetando, principalmente, as mulheres que decidem disputar cargos eleitorais.

Contudo, apesar de todas as dificuldades enfrentadas, o fato é que as mulheres do MII não estão atuando apenas em cargos dos bastidores ou invisíveis. Elas tem se mostrado ativas, desempenhando papéis na linha de frente da organização, educadas e conscientes de suas funções na sociedade enquanto mulheres muçulmanas e palestinas. Segundo Rosmer (2017), por estarem em uma dupla armadilha, isto é, serem vítimas do colonialismo e da sociedade patriarcal, movimentos como o MII são uma forma de permitir que as mulheres desenvolvam seu potencial e empoderem-se, incentivando a educação e a livre escolha, sem deixar de considerar os valores islâmicos. Ainda de acordo com a autora, seu estudo etnográfico apontou que a percepção de ativistas da organização acerca das políticas estatais israelenses não tinha uma real sensibilidade relativa às pautas palestinas, o que faz com que o MII sejam uma forma

de preservar a autenticidade e autonomia do povo palestino com relação aos judeus. Rosmer (2017) também aponta para a distorção da imagem da mulher muçulmana palestina como desempoderada, dependente e vítima da opressão masculina, algo que contraria a visão que elas têm a respeito de si mesmas. Embora o MII ainda entenda que a principal função feminina seja a de reprodução, a autora aponta para um processo aparentemente contraditório, uma vez que ele também instiga a desafiar determinados padrões.

A partir da história da ativista do MIRS, Najah Satel, que foi a pioneira no movimento, casada como o imã da região de Jaffa, mãe e avó aos quarenta anos, Rosmer (2017) destaca a visão da ativista acerca da mulher. Segundo a autora, a ativista entende os direitos da mulher, a igualdade de gênero e justiça social como valores islâmicos, e convoca para uma releitura dos textos corânicos. Para a ativista, ainda segundo a autora, por ter se tornado uma melhor conhecedora da religião, ela percebeu que não era verdade que mulheres não podiam sair, ser independentes ou ter uma vida privada. A autora também destaca que mulheres palestinas estudando e pregando não era uma novidade em Israel, uma vez que muitas viajaram à região da Cisjordânia, na década de 1980, para acompanhar seminários nas cidades de Nablus e Hebron, mostrando a capacidade de movimentação dessas mulheres. A questão do uso do *hijab* também se faz presente na obra de Rosmer (2017). Para a autora, a escolha ou não pelo uso da peça mostra a capacidade de agência dessas mulheres, mesmo que ainda ocorram muitos preconceitos e estereótipos associados à imagem da muçulmana que opte pelo seu uso, como a imagem de que essa mulher é oprimida e que deveria apenas desempenhar funções na esfera doméstica, em vez de frequentar a universidade.

A respeito da educação de mulheres palestinas Rosmer (2017) apresenta dados que mostram um aumento expressivo da presença de palestinos nas universidades, desde a década de 1950. Na década de 1980, o número de mulheres presentes dobrou, com 30% das vagas ocupadas. Na década de 1990, esse percentual chegou a cerca de 50% de mulheres no ensino superior. A autora também destaca o ano de 2015, que aponta para o fato que 14,4% dos estudantes de bacharelado e 10,5% dos candidatos a cursos de mestrado eram palestinos. Destes, 67,2% eram mulheres. Já entre os candidatos a vagas de PhD, 71% eram mulheres. A autora também afirma que houve um interesse maior de mulheres em áreas como Direito, TI, Estudos sobre Oriente Médio, Psicologia e Sociologia, destacando que essas escolhas foram feitas de forma autônoma. Segundo Rosmer (2017) tais dados apontam para uma tendência feminina de desempenhar funções mais relevantes para a sociedade, além das de mãe e esposa, uma vez que desejam trabalhar em áreas de maior expressão, embora muitas queiram, também, construir uma família juntamente com uma carreira.

Além disso, Rosmer (2017) destaca o fato de muitas dessas mulheres morarem em dormitórios nas universidades, o que mostra maior liberdade e confiança dos pais nas moças que pretendem estudar. No entanto, preocupações referentes à divisão os quartos com colegas de outras culturas ainda se mostra um desafio, pois muitas se mostram desconfortáveis na presença dos namorados das colegas, que podem frequentar os espaços tarde da noite. Ainda, as mulheres palestinas sofrem com percentuais altos de desemprego na sociedade israelense. Logo, o fato de terem uma formação não garante que terão um emprego, dado o duplo preconceito que sofrem por serem mulheres e árabes. Por isso, segundo Rosmer (2017), muitas delas têm grande propensão de desempenhar atividades no âmbito das associações locais do MII, tanto pela falta de emprego na sociedade israelense como pela dificuldade na conciliação entre as funções domésticas e a vida no mercado de trabalho. Outras atividades promovidas pelas associações estudantis estão relacionadas à literatura e à leitura dos textos religiosos, além de viagens às comunidades palestinas espalhadas por todo o território israelense. Nessas associações, é visível a segregação voluntária entre homens e mulheres em decorrência da preservação da honra dessas últimas.

Por fim, Rosmer (2017) aborda a participação política feminina nas disputas eleitorais do *Knesset*. Segundo a autora, ainda que o MIRS esteja representado no parlamento israelense e venha encorajando as mulheres a desempenhar papéis públicos locais e nacionais, não tem ocorrido a promoção da participação feminina parlamentar nas eleições nacionais desde 1996. Ainda que tenha havido tentativas de reconciliação dessas contradições, como a demonstração de abertura da participação política feminina, isso esbarra no discurso oficial da organização, que valoriza o papel tradicional de mãe e esposa da mulher palestina muçulmana. O MIRS, de acordo com a autora, realmente tem nomeado mulheres como candidatas para os concelhos locais e municipais, demonstrando esforços significativos para o progresso dessa pauta, além de mobilizá-las para as eleições e competição por votos. Rosmer (2017) afirma que isso ocorre por três razões: a primeira é fazer com que essas mulheres compareçam às votações; a segunda é haver possibilidade de influenciar o voto de seus maridos; por fim, a terceira é encorajar mulheres ao enviar algumas delas para pedir cotos de porta em porta. Segundo a autora, embora isso pareça exploração, também pode significar o quanto seu papel é apreciado tanto na esfera doméstica quanto na sociedade como um todo.

Como se pode depreender até aqui, há uma mobilização mais tradicional presente no ramo sul do MII. No entanto, é preciso abordar o outro lado dessa questão, que foi apartado da participação política desde 2015 por ter sido considerado um incentivador de comportamentos violentos e radicais, o MIRN. Nesse momento, será abordada a organização política das

Murabibat, ou defensoras da fé, e, para isso, é necessário resgatar o conceito de *ribat*, que significa “defesa da fé”. Segundo Schmitt (2017), a emergência do termo se deu na Palestina contemporânea através de convergências históricas, políticas e religiosas, tendo sido documentada a sua utilização pelo grupo *Hamas*, durante a Primeira *Intifada*. A organização se referiu à Palestina como “a terra do *ribat*”, enquanto os muçulmanos seriam os *Murabitun*, ou *Murabitin*, a versão masculina de *Murabibat*. O líder secular Yasser Arafat também se utilizou de um *Hadith* para ligar a população de Jerusalém a esse conceito, conectando a ideia de pertencimento da Palestina aos muçulmanos e a necessidade de resistência à ocupação israelense. Um dos fatos históricos mais marcantes, que auxiliou na disseminação da ideia de *ribat*, foi o massacre da mesquita de Ibrahimi, em 1994, quando Israel impôs limitações aos cultos muçulmanos e medidas de segurança no local. Dinâmica semelhante ocorreu na mesquita de *al-Aqsa*, o terceiro lugar mais sagrado para os muçulmanos, causando revoltas por parte dos palestinos e respostas duras por parte de Israel. Enfim, de acordo com Schmitt (2017), o conceito emergiu em território palestino como um apelo amplo e inovador aos mecanismos discursivos islâmicos, além de servir como uma forma de articulação e incorporação da religiosidade à resistência contra a ocupação israelense, estando na linha de frente do *jihad*.

Nesse contexto de resistência e preservação da fé é que estão as *Murabibat*, que atuam na proteção do Monte do Templo. Segundo Schmitt (2020), consideradas “as novas virgens da resistência palestina”, essas mulheres apresentam-se como uma nova possibilidade para a participação feminina na luta política. Uma das formas de afirmação da identidade, de afirmação do compromisso com a mesquita de *al-Aqsa* e de proteção dos locais sagrados é a proclamação dos dizeres “*Allahu Akbar!*” (“Deus é grande!”), algo que causa polêmica, uma vez que muitos se sentem amedrontados ao escutar os dizeres. Para Schmitt (2020, p. 5) esse grupo se caracteriza por ser “visionário, não masculino, não violento e dissidente”. O autor também aponta para o perfil dessas mulheres, sendo elas advindas da Cidade Antiga de Jerusalém ou dos arredores do subúrbio de Jerusalém Oriental, como Beit Hanina, Sur Baher e al-Issawiya, e tendo, a maioria, mais de quarenta anos. As poucas mulheres que tinham cerca de vinte anos eram filhas dessas mulheres. Segundo o autor, os filhos de algumas delas ou estavam fora de casa ou na escola, o que lhes permitia participar da *ribat*. Elas também tinham níveis educacionais altos e situações socioeconômicas favoráveis, embora não pertencessem a famílias tradicionais da região. Também eram apoiadas pelos familiares para participar dessas ações e entendiam que sua atuação era uma consequência genuína de seu apego a esses lugares, estimando-se que, em 2015, haveria cerca de mil mulheres e milhares de homens desempenhando funções de proteção de locais sagrados.

Segundo Schmitt (2020), as *Murabitat* articulam seu apego aos locais sagrados em termos domésticos, aplicando a seu ativismo na mesquita de *al-Aqsa* as noções de espaço e proteção. Uma das metáforas utilizadas é o nascimento de um filho. Sendo a mesquita a terceira mais sagrada para os muçulmanos, o templo seria equivalente ao terceiro filho, e nenhum deles poderia ser separado da família, assim como nenhum seria mais importante do que o outro. Outra metáfora é a da casa, uma vez que a mesquita é a casa de Deus, onde se fazem as orações, pratica-se a fé e se socializar. Além disso, a metáfora da casa, ligando o doméstico ao sagrado, é uma das mais importantes, pois casa é sinônimo de descanso, pertencimento e segurança, ainda que isso não se dê, necessariamente, de forma tranquila. Assim como uma casa palestina está sujeita à invasão das forças israelenses, a mesquita também estaria sujeita a tal situação; logo, a casa também é um espaço de luta e resistência, além de ser o local a ser protegido da incursão israelense. A esse respeito, Schmitt (2020) ressalta que a utilização da frase “*Allahu Akbar!*” é uma das formas de alertar sobre a presença das forças israelenses, assim como desaprovar suas ações contra os palestinos. Essa frase também serve como alerta aos israelenses, de que eles estão em uma parte do território que não lhes pertence, e evoca diversos significados como a grandeza de Deus, da mesquita como sua casa e das transgressões e opressões perpetradas pelos colonos judeus contra os palestinos.

Schmitt (2020) destaca o fato de os embates entre as *Murabitat* e o exército israelense ganharem as redes sociais, sendo o maior grupo de usuários do mundo árabe. Segundo o autor, através da mídia, tornaram-se visíveis a toda a sociedade palestina seus rituais de protestos, confrontos, expulsões de mesquitas e, mais importante, a retirada forçada do *hijab* de muitas das ativistas, um atentado direto a sua honra. Isso provoca maior acirramento dos ânimos, causando ainda mais indignação entre a população de Jerusalém. Segundo o autor, esse comportamento de preservação da honra faz com que as mulheres sejam vistas como “as novas virgens da resistência palestina”, gerando uma série de transformações e levantando debates a respeito do papel feminino na sociedade palestina. Inicialmente, a maior entrada de mulheres se deu pela impressão de que o exército israelense seria menos violento com elas do que com os homens. No entanto, como se pode perceber, isso não se verifica, seja pelas agressões sofridas durante as incursões israelenses em mesquitas, seja pela retirada do véu, que é um atentado direto à modéstia, um valor central para os palestinos.

Outro aspecto que conduziu à maior participação feminina foi a ausência de homens, causada pela prisão dos mártires. Schmitt (2020) destaca que, desde 1967, forma presos mais de 750.000 palestinos, o que fez com que as famílias ficassem sem os seus chefes, que deixaram um vácuo, por sua vez, preenchido pelas mulheres. Além disso, homens abaixo dos cinquenta

anos estavam proibidos de acessar as mesquitas, o que aumentava ainda mais as tensões. Por fim, Schmitt (2020) destaca que, embora seja uma sociedade tradicional e conservadora em muitos aspectos, as *Murabitat* desafiam os papéis tradicionais de gênero ao levar a público o debate e desafiar estruturas limitantes para as mulheres. Segundo o autor, a polêmica se deve ao fato de que os homens se veem obrigados a proteger e redimir a honra feminina, que corre o risco de ser violada ao entrar em contato com as forças israelenses, pelas razões acima citadas. Muitas pessoas ainda entendem que a mulher deve se restringir a esfera doméstica, e essas mulheres suscitam o debate a respeito da divisão entre público e privado presente na sociedade palestina, destacando a inovação e o pioneirismo desse grupo. No entanto, muitos admiram sua coragem e apoiam suas ações, uma vez que enfrentam o exército israelense, mesmo com todos os riscos de violações, gerando uma nova possibilidade para a sociedade palestina.

5.4 A ABORDAGEM FEMINISTA PÓS-COLONIAL ACERCA DA JIP E DO MII

Conforme se pode depreender, mulheres de movimentos islâmicos fundamentalistas organizam-se de formas diversas. Ainda que JIP e MII tenham se originado em territórios diversos, sua origem se assemelha, uma vez que ambos buscam um revivalismo islâmico, e as mulheres acompanharam essa tendência. Seja atuando através do martírio em atentados a bomba ou por meio do ativismo pacífico, elas se autorizam a ir à linha de frente da resistência palestina, com ou sem a presença de homens. Outro aspecto que merece destaque é o fato de um movimento fundamentalista não ser, necessariamente, terrorista. Embora o Estado de Israel considere que o MIIIRN tenha incentivado episódios de violência, o ativismo do grupo se mostra pacífico, conforme se pode ver pelos aspectos apresentados. Mesmo no caso da JIP, em que as mulheres atuaram como terroristas em um primeiro momento, a tendência do grupo tem sido a de tornar-se um mediador entre os principais grupos, o que mostra um pragmatismo em sua estratégia. Além disso, as mulheres que atuam por eles desafiam papéis conservadores em alguma medida, não se restringindo aos papéis tradicionais, ainda que reconheçam a sua importância e desejem desempenhá-los no futuro, em conjunto com uma carreira mais relevante.

Casos como os abordados neste capítulo mostram as diferentes percepções a respeito da própria realidade e as especificidades de pautas das mulheres do Terceiro sobre as quais Mohanty (2020) discorre em sua obra. Além desses, outros aspectos, como a capacidade de agência dessas mulheres, ficam evidentes ao se perceber os diversos caminhos pelos quais essas mulheres seguem. Também nos casos analisados, notam-se diversos momentos em que seus atos

acabam sofrendo tentativas de invalidação, tanto por parte de seus pares masculinos quanto por parte do Estado israelense, que aplica medidas políticas para conter e silenciar qualquer tentativa de insurgência e impõe determinado padrão de organização social e produção de conhecimento, como no caso da tentativa de invalidação dos atos das militantes do JIP ao atribuir a sua busca pela fé a problemas emocionais. Nesse caso, percebe-se a ocorrência de violência epistêmica, conceito desenvolvido por Spivak (2010) para designar situações semelhantes a essas. A forma como esses movimentos são tratados tanto pelo Estado de Israel quanto pelo Ocidente faz com que determinados comportamentos aplicados e situações de protesto, como a entonação da frase “*Allahu Akbar!*” no caso das *Murabitat*, criminalizando-os, além de comprovar violência epistêmica, evidenciem a imposição de ideias orientalistas a seu respeito, tratando-as como potenciais terroristas.

Outro conceito trabalhado por Mohanty (2020) é a capacidade de agência das mulheres do Terceiro Mundo. A autora entende que as mulheres fora do Primeiro Mundo têm capacidade de agir politicamente, uma vez que elas são conscientes de suas pautas e dos obstáculos a serem superados. Esse conceito dialoga com as ideias de Mahmood (2019), que discorre a respeito do Revivalismo Islâmico no Egito. Assim como nesse território, o caso das mulheres palestinas atuantes em movimentos desse tipo evidencia sua capacidade de agência. No entanto, isso não significa, necessariamente, que as pautas defendidas estarão alinhadas com as ideias liberais defendidas por feministas brancas. Além disso, pautas consideradas feministas podem acabar sendo vistas como uma nova forma de colonialismo sobre os povos do Oriente Médio, podendo ser entendidas como algo a ser combatido. Retoma-se também a não necessidade de salvação das mulheres muçulmanas, conforme Abu-Lughod (2012), que reforça a capacidade de agência das mulheres muçulmanas e questiona o uso de estereótipos disseminados e superficiais a seu respeito.

Entretanto, isso não quer dizer que se deva defender atos terroristas ou situações de opressão contra as mulheres muçulmanas. É necessário entender-se em profundidade suas formas de resistência, construindo um conhecimento crítico a seu respeito e combatendo ideias pré-concebidas. Ainda que seja perceptível um papel ambíguo, em que as mulheres são incentivadas por alguns a atuar nos espaços público – com uma série de limitações, previstas nos textos religiosos – e estimuladas ou, até mesmo, pressionadas a desempenhar as funções de mãe e esposa, as mulheres palestinas atuantes nos movimentos fundamentalistas como o MII entendem a importância da educação na melhoria das condições de vida, embasando seu maior interesse em uma profissão de maior *status* nos textos corânicos. Já no caso do JIP, há uma quebra de estereótipo a partir do momento em que as mulheres decidem não mais se restringir

apenas aos papéis tradicionais, ao se engajar como mulheres-bomba. Mesmo assim, percebe-se a importância dos papéis tradicionais ao se analisar a promessa que lhes é feita, de encontrar um homem digno delas na vida eterna, assim como de aumentar a consideração da comunidade e a gratidão por sua contribuição para o *jihad*.

Movimentos como a JIP e o MII também evidenciam que o fato de se tratar de movimentos fundamentalistas não necessariamente faz deles movimentos terroristas, ou que essa tendência não se altere ao longo do tempo. Além disso, as mulheres que atuam neles demonstram níveis educacionais altos e consciência a respeito dos ensinamentos religiosos, de forma a aplicá-los na luta por libertação nacional palestina. A construção de uma sociedade baseada nesses valores, ainda que entre em contradição em alguns momentos, não é incompatível com a sociedade que almejam. Não há uma sobreposição de prioridades. No entanto, no caso do JIP, algumas se sacrificam para que as outras possam desfrutar dessa sociedade que vislumbram. Já as militantes do MII, de forma mais diversa, procuram a libertação por meio da resistência pacífica, da atuação política ou nas associações locais. De alguma forma, todas essas mulheres têm o mesmo objetivo, que é a construção de uma sociedade palestina baseada em valores islâmicos como a maneira mais adequada para se chegar à libertação.

6 CONCLUSÃO

Neste trabalho, a hipótese inicial levantada se transforma em argumento final de que, embora o movimento de libertação nacional palestino seja único, existem diferentes interpretações de como a questão nacional palestina poderia ser resolvida. Logo, as mulheres que se filiam a diferentes organizações refletem essas diferenças, influenciando a – e sendo influenciadas pela – forma como Fatah, Hamas, JIP e MII atuam para alcançar seus objetivos. Buscou-se, também, contribuir para suprir a lacuna de trabalhos acerca da atuação feminina na disciplina de RI, atentando-se para as especificidades de sua resistência no âmbito das organizações trabalhadas ao longo desta dissertação.

Os conflitos as afetam de maneiras muito específicas, causando uma série de impactos em sua vida social, econômica, religiosa e sexual. Tais aspectos devem ser levados em consideração ao se tratar das mulheres palestinas, assim como as mulheres categorizadas como “do Terceiro Mundo”. Aspectos gerais, como a violência epistêmica (SPIVAK, 2010), perpetrada tanto por homens como por mulheres brancos, como por seus pares masculinos, faz com que as mulheres palestinas sejam duplamente oprimidas, uma vez que precisam lidar com as estruturas patriarcais da sociedade onde se situam e com as constantes tentativas de dominação e categorização do colonizador. Além disso, a não consideração de suas especificidades pelas feministas brancas, que reproduzem determinados padrões de conhecimento a seu respeito (MOHANTY, 2020), também se torna um problema a partir do momento que toma sua forma de vida como correta e padrão, sem levar em conta pautas, desejos e subjetividades dessas mulheres.

As organizações aqui trabalhadas (*Fatah, Hamas, JIP e MII*) mostram mulheres que se organizam e atuam de maneira consciente e diversa, tendo consciência de sua realidade e da necessidade de lutar contra opressões para construir uma sociedade livre e justa. No entanto, é preciso levar em consideração aspectos específicos de sua realidade que influenciam na forma como se organizam e atuam. Uma delas é a questão reprodutiva. O papel de “mãe da nação” para as mulheres palestinas fez com que seus úteros fossem tratados como armas de guerra, empregados na geração de novos cidadãos e potenciais guerreiros em prol da causa palestina. Yuval-Davis (1997) ressalta essa influência ao tratar das divisões entre masculinidade e feminilidade na construção da nação. Com isso, também é necessário exercer um controle sobre a sexualidade feminina para alcançar esse objetivo. Ao tratar desse ponto, Massad (2007) e Sirri (2021) revelam o controle sexual feminino como forma de garantir a ordem social. No entanto, Massad (2001) também revela a preocupação das alas mais conservadoras da sociedade

palestina com a participação feminina em organizações seculares, algo que poderia desvirtuá-las e desviá-las de seu papel tradicional.

Ainda assim, o incentivo à participação feminina em organizações de caráter secular como o *Fatah* por alas palestinas mais progressistas fornece uma pista de sua importância. As conquistas promovidas em algumas áreas, como a educação e os esportes mostram o quanto há um movimento de forma a garantir o acesso igualitário às oportunidades entre homens e mulheres. No entanto, nada disso é o suficiente para evitar o desgaste sofrido pelo grupo nos últimos anos, em decorrência das acusações de corrupção e nepotismo. A entrada de mulheres parentes de quadros de alto escalão do partido fez com que mulheres dos grupos de base se sentissem insatisfeitas e desvalorizadas, uma vez que seu conhecimento, adquirido ao longo dos anos, não era mais um diferencial. Além disso, partidos como a FPLP e a FDLP não tiveram chance de obter o mesmo espaço em decorrência da prática de inchaço de quadros empregada pelo *Fatah*. Isso se reflete tanto na cisão interna entre as alas superiores e as de base, que acabam por realizar difamações entre si. Também, o ganho de influência de movimentos islâmicos influenciou ainda mais no questionamento de sua legitimidade enquanto representante legítimo da causa palestina, algo que se refletiu no irromper da Segunda *Intifada* e na vitória do *Hamas* nas eleições de 2006 – que não foi aceita pela comunidade internacional pelo fato de o grupo não reconhecer Israel como uma entidade legítima.

No caso do *Hamas*, surgido em decorrência da Primeira *Intifada*, percebeu-se uma maior presença feminina na esfera pública, algo nunca visto antes na história do movimento de libertação nacional palestino. Ainda que ocorra um questionamento contundente quanto à obrigatoriedade do uso do *hijab*, da implementação da *shariah* e da defesa de papéis mais tradicionais para a mulher, a organização se mostrou mais pragmática do que era inicialmente ao elevar o *status* da mulher e permitir a sua participação na luta política. Embora também deva ser questionada a participação de mulheres em atentados terroristas, não se pode negar que aquelas que se vincularam ao grupo puderam experimentar uma nova forma de atuação na esfera pública, uma vez que um grupo com essa inclinação seria mais preocupado com os valores tradicionais femininos. O papel do Islã também se evidencia nesse momento, uma vez que as mulheres passaram a encontrar a garantia de que era possível participar da luta sem que isso significasse infração às leis islâmicas. Contudo, elas também tiveram de enfrentar uma série de estereótipos a seu respeito, como o de oprimidas pela religião e de mulher-bomba, sendo necessária a intervenção ocidental para salvá-la (ABU-LOGHOD, 2012). Em decorrência disso, é preciso que a academia esteja consciente a fim de não reproduzir categorias de análise orientalistas (RAJAN; PARK, 2008), entendendo que é preciso levar em conta os

aspectos levantados por teorias como o Feminismo e o Pós-Colonialismo (PARASHAR, 2016) para analisar em profundidades a atuação dessas mulheres. Aquelas que atuam pelo *Hamás* passaram a frequentar mais as universidades e desempenhar funções como a disputa por cargos políticos. Além disso, elas têm obtido cada vez mais importância por meio da implementação de um exército formado apenas por mulheres, algo que mostra maior força da participação feminina no âmbito do grupo.

Por fim, grupos que não fazem parte do jogo político *mainstream* palestino, como o JIP e o MII, não poderiam deixar de ser mencionados. No caso dos primeiros, mulheres atuaram em atentados terroristas. No entanto, sua atuação mostrou-se bastante pontual, com apenas três atentados ocorridos ao longo da Segunda *Intifada*. No entanto, suas motivações acabaram questionadas pela mídia israelense e ocidental, que afirmaram tratar-se de mulheres que não puderam cumprir suas obrigações sociais tradicionais, que sofriam de algum transtorno ou que haviam sofrido algum tipo de abuso. Tais questionamentos são um aspecto evidente de violência epistêmica, cuja existência é defendida por Spivak (2010), uma vez que a vontade dessas mulheres foi desconsiderada e reduzida a mero descontrole emocional. Já no caso do MII, percebe-se uma atuação que se deu forma dos territórios da Cisjordânia e da Faixa de Gaza em prol de comunidades palestinas em território israelense. Nesse caso, houve uma cisão entre os ramos norte (MIRN) e sul (MIRS), que impactou de maneira significativa sobre a forma como as mulheres se organizavam no âmbito desse movimento, ainda que a essência continuasse a mesma.

No caso do MIRS, as mulheres passaram a atuar, inicialmente, em associações comunitárias, desenvolvendo projetos em áreas de trabalho como bibliotecas e jardins da infância, mesmo que com recebimento de salários baixos, de forma a desenvolver a autonomia feminina na sociedade civil. Com o passar dos anos, passaram a desejar algo mais, disputando cargos políticos, embora a organização defendesse um papel mais tradicional para a mulher. Contudo, isso não quer a proibição da busca por uma profissão, uma vez que o entendimento do Alcorão era de que a educação seria um dever de todo o muçulmano. Logo, essas mulheres passaram a ter mais na educação formal, de modo a buscarem profissões que não se relacionasse apenas ao cuidado com os outros, além de seguirem seus estudos em níveis de mestrado e doutorado. Ainda assim, esbarraram na contradição entre melhorar o *status* social e desempenhar as funções designadas à mulher na sociedade palestina, uma preocupação constante para elas. No entanto, também se vislumbra a possibilidade de unir a questão privada ao público, como no caso das *Murabitat*, que entendem que a resistência pacífica para proteger os locais sagrados está diretamente relacionado com os cuidados com o lar.

Neste momento, além de se observar todas as estratégias de resistência na atuação dessas mulheres, elas percebem outras formas de luta, levando à esfera pública entendimento sobre os cuidados domésticos. Isso mostra a importância desse aspecto na vida das mulheres palestinas, algo que foi tratado pelas feministas ocidentais como algo a ser combatido, conforme Mohanty (2020) aponta, destacando que muitas acadêmicas tomam seus pontos de vista como a regra. Além disso, tais aspectos podem ser vistos pelas feministas ocidentais como evidências da necessidade de intervenção para levar a liberdade e a salvação para essas mulheres, conforme discorre Abu-Lughod (2012). Além dessas, neste momento, é possível perceber a capacidade de agência presente nessa luta. No entanto, segundo Mahmood (2019), isso não significa que essas mulheres agirão de acordo com aquilo que espera uma feminista ocidental. Ou seja, capacidade de agir politicamente não quer dizer defesa de pautas alinhadas com o feminismo *mainstream*. Ainda, a forma como essas mulheres atuam, seja por meio de protestos pacíficos nos locais sagrados, seja gritando “*Allahu Akbar!*” quando o exército israelense está presente, é duramente criminalizado. Mais uma vez, a ideia de violência epistêmica de Spivak (2010) se faz presente.

Questões voltadas para a afirmação da identidade também se fazem presentes ao longo deste trabalho. As mulheres atuantes pelas organizações aqui trabalhadas, com seus perfis diversos, são exemplos da luta pela afirmação não só enquanto mulher, mas enquanto palestinas. Dessa forma, essa dissertação buscou contribuir para a forma como as identidades são tratadas nas RI e nos Estudos Estratégico, apontando para sua influência sobre as lutas de libertação nacional e na construção dos interesses de grupos. Enfim, ao longo de toda esta dissertação, foi possível ver as diversas estratégias empregadas pelas mulheres dos grupos abordados. Uma vez que a situação da Palestina se trata de um conflito que perdura há mais de um século, é preciso entender que as mulheres, assim como os homens, empregaram diversas formas de resistência ao subjugo israelense. Mais do que isso, é preciso questionar-se sobre as categorias construídas a respeito das mulheres do Terceiro Mundo – e, principalmente, das mulheres palestinas, objeto de estudo aqui empregado – e sobre a razão pela qual apenas algumas imagens são levadas em consideração pela academia. É preciso questionar a forma como o conhecimento sobre as categorias estudadas é construído, necessitando-se entendê-las com maior profundidade, assim como questionar a ausência de determinados grupos no âmbito das disciplinas de RI e Estudos Estratégicos, sendo essa a contribuição principal que se busca com este trabalho.

REFERÊNCIAS

- ABABNEH, Sara. The Palestinian Women's Movement *versus Hamas*: attempting to understand women's empowerment outside feminism framework. **Journal of International Women's Studies**, Massachusetts, v. 15, n. 1, p. 35-53, 2014 Disponível em: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol15/iss1/3/>. Acesso em: 17 abr. 2018.
- ABDO, Nahla. **Captive Revolution**: Palestinian women's anti-colonial struggle within the israeli prison system. London: Pluto Press, 2014. .
- ABDO, Nahla; MASALHA, Nur (ed.). **An Oral History of the Palestinian Nakba**. London: Zed Books, 2018. .
- ABDULHADI, Rabab. The Palestinian Women's Autonomous Movement: emergence, dynamics, and challenges. **Gender & Society**, Thousand Oaks, v. 12, n. 6, p. 649-673, dez. 1998. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/089124398012006004>. Acesso em: 22 abr. 2018.
- AGÊNCIA BRASILEIRA DE INTELIGÊNCIA - ABIN. Gabinete de Segurança Institucional. **Terrorismo**. Brasília, 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/abin/pt-br/assuntos/fontes-de-ameacas/terrorismo>. Acesso em 07 jan. 2022.
- ABU-LUGHOD, Lila. As Mulheres Muçulmanas Precisam Realmente de Salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 451 – 470, maio/ago. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000200006>. Acesso em: 16 abr. 2021.
- ABU-LUGHOD, Lila. **Remaking Women**: feminism and modernity in the Middle East. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- ACKERLY, Brooke. Feminist Methodological Reflection. *In.*: KLOTZ, Audie; PRAKASH, Deepa (ed.). **Qualitative Methods in International Relations**: a pluralist guide. London: Palgrave Macmillan, 2008.
- ACKERLY, Brooke; STERN, Maria; TRUE, Jacqui (ed.). **Feminist Methodologies for International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- ACKERLY, Brooke; TRUE, Jacqui. **Doing Feminist Research in Political and Social Science**. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- ADIB-MOGHADDAM, A. Global *Intifadah*? September 11th and the struggle within islam. **Cambridge Review of International Affairs**, Cambridge, v. 15, n. 2, p. 203-216, Jun. 2010. DOI 10.1080/09557570220151254. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09557570220151254>. Acesso em: 05 jan. 2021.
- AFSHAR, Haleh (ed.). **Women in the Middle East**: perceptions, realities and struggles for liberation. London: Palgrave Macmillan, 1993.

AFSHAR, Haleh (ed.). **Women and Politics in the Third World**. London: Routledge, 2005 (1996).

AGUILAR SILVA, Érika Susana. Las Mujeres de *Hamas*: ¿silencio subalterno o voz participativa? **Estudios de Asia y Africa**. El Colegio del México, México, v. 48, n. 3, p. 657-688, set./dez. 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/586/58630441003.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2021.

ALEXANDER, M. Jacqui. Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago. *In.*: MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (ed.). **Third World Women and the Politics of Feminism**. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

ALLABADI, Fadwa. Controversy: secular and islamist women in Palestinian society. SAGE Publications. **European Journal of Women's Studies**, California, v. 15, n. 3, p. 181-210, 2008. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1350506808091503>. Acesso em 24 abr. 2021.

ALVANOU, Maria. Palestinian Women Suicide Bombers: the interplaying effects of Islam, nationalism and honor culture. **The Homeland Security Review**, Washington, D. C., v. 2, n. 1, p. 1-28, winter, 2008. Disponível em: <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/homlndsr2&div=5&id=&page=>. Acesso em: 25 nov. 2021.

AMARA, Muhammad Hasan. The Nature of Islamic Fundamentalism in Israel. *In.*: INBAR, Efraim; MADDY-WEITZMAN, Bruce (eds.). **Religious Radicalism in the Greater Middle East**. London: Routledge, 1997, Cap. 9, p. 155-170.

ANTONIUS, Soraya. Fighting in Two Fronts: conversations with palestinian women. **Journal of Palestinian Studies**, California, v. 8, n° 3, p. 26 – 45, spring 1979. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2307/2536223?journalCode=rpal20>. Acesso em: 29 jun. 2021.

ARIVIA, Gadis; SUBONO, Nur Iman. **A Hundred Years of Feminism in Indonesia**: na analysis of actors, debates and strategies. Jakarta, Friedrich-Ebert-Stiftung, 2017. Disponível em: <https://asia.fes.de/news/a-hundred-years-of-feminism-in-indonesia>. Acesso em: 21 mar. 2021.

BACONI, Tareq. **Hamas Contained**: the rise and pacification of Palestinian resistance. Califórnia: Stanford University Press, 2018.

BADRAN, Margot. Gender Activism: feminists and islamists in Egypt. *In.*: MOGHADAM, Valentine M. **Identity Politics and Women**: cultural reassertions and feminisms in International perspective. London: Routledge, 2018. Primeira edição: [1994].

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no Pós-Colonialismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n° 2, p. 659 – 688, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000200018>. Acesso em: 30 maio 2017.

BARTAL, Shaul. **Jihad in Palestine**: political islam and the Israeli-Palestinian conflict. New York: Routledge, 2016.

BASU, Amrita. **Women's Movement in the Global Era**: the power of local feminism. Philadelphia: Westview Press, 2010.

BECKER, Jillian. **The PLO**: the rise and fall os the Palestine Liberation Organization. New York: St. Martin's Press, 1984.

BEREKETEAB, Redie (ed.). **National Liberation Movements as Government in Africa**. London: Routledge, 2018.

BERREBI, Claude. Evidence About the Link Between Education, Poverty and Terrorism Among Palestinian. **Peace Economics, Peace Science and Public Policy**, Berlin v. 13, n. 1, p. 1 – 36, 2007. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.2202/1554-8597.1101/pdf>. Acesso em: 07 dez. 2021.

BHATASARA, Sandra; CHIWESHE, Manase Kudzai. Women in Zimbabwean Politics Post-November 2017. **Journal of Asian and African Studies**, California, v. 52, n. 02, p. 218-233, 2021. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0021909620986576?journalCode=jasa>Acesso em: 10 mai. 2021.

BOULBY, Marion. Women and the “Islamic Movement” in Israel: challenge to patriarchy? **Hystorical Reflections/Reflexions Historiques**, Ontário, v. 30, n. 3, p. 491-507, 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41299320>. Acesso em: 28 nov. 2021.

BRÖNING, Michael. **Political Parties in Palestine**: leadership and thought. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

CHOWDHRY, Geeta; NAIR, Sheila (ed.). **Power, Postcolonialism and International Relations**: reading race, gender, and class. New York: Routledge, 2002.

CLARK, Janine Astrid; SCHWEDLER, Jillian. Who Opened the Window? Women's activism in islamista parties. **Comparative Politics**, New York, v. 35, n. 3, p. 293-312, abr. 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4150178>. Acesso em: 08 maio 2021.

COHEN-ALMAGOR, Raphael. Was the 1982 Lebanon War a Just War? **Studia Philosophiae Christianae**, Warszawa, v. 53, n. 3, p. 1-16. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/332059443>. Acesso em: 13 jun. 2021.

CRAGIN, R. Kim; DALY, Sara A. **Women as Terrorists**: mothers, recruiters, and martyrs. California: ABC-CLIO, 2009.

DARBY, Phillip. Pursuing the Political: a postcolonial rethinking of relations international. **Millennium Journal of International Studies**, London, v. 33, n. 1, p. 1-32, 2004. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/03058298040330010101>. Acesso em: 18 mar. 2020.

DAVIS, Jessica. **Women in Modern Terrorism**: from liberation wars to global *jihad* and the Islamic State. Maryland: Rowman & Littlefield, 2017.

DUNNING, Tristan. **Hamas, Jihad and Popular Legitimacy**: reinterpreting resistance in Palestine. Routledge Critical Terrorism Studies. Oxon: Routledge, 2016.

EDDOUADA, Souad. Feminismo no Marrocos: entre o local e o global. São Paulo, **Sur**: Revistas Internacional de Direitos Humanos, v. 13, n. 24, p. 65-74, 2016. Disponível em: Acesso em: <https://sur.conectas.org/feminismo-no-marrocos-entre-o-local-e-o-global/>. Acesso em: 27 abr. 2021.

ENLOE, Cynthia. **Bananas, Beaches and Bases**: making feminist sense of International Politics. 2nd ed. Califórnia: University of Berkley Press, 2014.

ESCWA. **Social and Economic Situation of Palestinian Women and Girls (July 2016 – June 2018)**. Beirute: Economic and Social Commission for Western Asia (ESCWA), 2019. Disponível em: <https://www.un.org/unispal/document/social-and-economic-situation-of-palestinian-women-and-girls-july-2016-june-2018-escwa-report/>. Acesso em 24 abr. 2021.

ESCWA. **Social and Economic Situation of Palestinian Women and Girls (July 2016 – June 2018)**. Beirute: Economic and Social Commission for Western Asia (ESCWA), 2019. Disponível em: <https://www.un.org/unispal/document/social-and-economic-situation-of-palestinian-women-and-girls-july-2016-june-2018-escwa-report/>. Acesso em 24 abr. 2021.

ESSOF, Shereen. Ramagwana Rakajeka: opportunities and challenges of the Zimbabwean women's movement. In.: BASU, Amrita. **Women's Movements in the Global Era**: the power of local feminisms. Colorado: Westview Press, 2010.

FINKELSTEIN, Norman G. **Imagem e Realidade do Conflito Israel-Palestina**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GAIDZANWA, Rudo B. Zimbabwe: women's mass movement and violence. In.: FRANCESCHET, Susan; KROOK, Mona; TAN, Netina (ed.). **The Palgrave Handbook of Women's Political Rights**. London: Palgrave Macmillan, 2019.

GALE, Leanne. 'The Coloniser Who Refuses': co-resistance and the paradoxical reality of Israeli solidarity activists. **Journal of Peacebuilding & Development**, California, v. 09, n. 02, p. 49-64, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/15423166.2014.944852>. Acesso em 12 mai. 2021.

GERRING, John. What Is a Case Study and What Is It Good for? **The American Political Science Review**, Cambridge, v. 98, n. 2, p. 341-354, May 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4145316>. Acesso em 18 ago. 2021.

GILLOOLY, Hayley. The Palestinian Islamic *Jihad*: true religious terrorism in the Middle East. **Law and Society at UCSB**, Santa Barbara, v. 6, 2007. Disponível em: <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/lawso6&div=8&id=&page=>. Acesso em: 08 dez. 2021.

GLUCK, Sherna Berger. Shifting Sands: the feminist-nationalist connection in the Palestinian movement. In.: WEST, Lois A. (ed.). **Feminist Nationalism**. Oxon: Routledge, 1997.

GOLAN, Galia. The Israeli Peace Camp. **Journal of South Asian and Middle Eastern Studies**, Villanova, v. 43, n. 3, p. 75-89, 2020. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.33428/jsoutasiamiddeas.43.3.0075>. Acesso em: 12 mai. 2021.

GOLDSCHIMIDT, O.; ALMEIDA, D. Como identificar os diferentes tipos de véus islâmicos. **El País**, Madrid, 18 ago. 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/16/internacional/1471347181_490989.html. Acesso em: 05 jan. 2021.

GONZALEZ-PEREZ, Margaret. The False Islamization of Female Suicide Bombers. **Gender Issues**, German, v. 28, p. 50-65, 2011. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s12147-011-9097-0>. Acesso em: 26 nov. 2011.

GOSINE, Andil. CAISO, CAISO: negotiating sex rights and nationalism in Trinidad and Tobago. **Sexualities**, California, v. 18, n. 7, p. 859-884, 2015. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1363460714550916>. Acesso em: 11 abr. 2021.

HANKIR, Zahra. Introduction: *Sahafiya*. In.: HANKIR, Zahra (ed.). **Our Women on the Ground: essays by Arab women reporting from the Arab world**. New York: Penguin Books, 2019.

HASSO, Frances Susan. Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967. **International Journal of Middle East Studies**, Cambridge, v. 32, n. 4, p. 491-510, 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/259422>. Acesso em 04 jun. 2021.

HASSO, Frances Susan. **Resistance, Repression, and Gender Politics in Occupied Palestine and Jordan**. New York: Syracuse University Press, 2005.

HATEM, Mervat. Gender and Islamism in the 1990s. **Middle East Report**, Tacoma, n. 222, p. 44-47, 2002. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1559270>. Acesso em: 07 mai. 2021.

HATINA, Meir. **Islam and Salvation in Palestine: the Islamic Jihad Movement**. Tel Aviv: Tel Aviv University, The Moshe Dayan Center for Middle Easter and African Studies, 2001.

HIRST, David. **The Gun and the Olive Branch: the roots of violence in the Middle East**. London: Faber and Faber, 1977.

HOFFMAN, Valerie J. Gender Norms in the Middle East. In.: HOFFMAN, Valerie J. (ed.). **Making the New Middle East: politics, culture and human rights**. New York: Syracuse University Press, 2019.

HØIGILT, Jacob. *Fatah* from Below: the clash of generations in Palestine. **British Journal of Middle Eastern Studies**, London, 2015. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13530194.2015.1116375>. Acesso em: 23 abr. 2021.

HOLLANDER, Jocelyn A.; EINWOHNER, Rachel L. Conceptualizing Resistance. **Sociological Forum**, New Jersey, v. 19, n. 04, p. 533-554, dec. 2004, Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0884-8971%28200412%2919%3A4%3C533%3ACR%3E2.0.CO%3B2-5>. Acesso em: 19 jun. 2021.

HOLT, Maria. Islam and Resistance in the Middle East: a methodology of Muslim struggle and the impact of violence. *In.*:SADIKI, Larbi (ed.). **Routledge handbook of Middle East politics**. Abingdon: Routledge, 2020. Cap. 22, p. 335-347.

HOLT, Maria. Agents of Defiance and Dispair: the impacto of islamic resistance on Palestinian women in the West Bank and Gaza Strip. **Totalitarian Movements in Political Religions**, Londres, v. 11, n. 3 – 4, p. 397-415, set. dec. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/14690764.2010.546115>. Acesso em: 24 abr. 2021.

HOLT, Maria. Palestinian Women, Violence, and the Peace Process. **Development in Practice**, London v. 13, n. 2-3, p. 109 – 132, 2003. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09614520302948>. Acesso em: 23 abr. 2021.

IRVING, Sarah. **Leila Khaled**: icon of Palestinian liberation. *Revolutionary Lives*. London: PlutoPress, 2012. (Revolutionary Lives).

ISMAIL, S. Is There and Islamic Conception of Politics? *In.*: LEFTWICH, Adrian (ed.). **What is politics?** The activity and its study. Cambridge: Polity Press, 2004. Cap. 10, p. 147-165.

JAD, Islah. **Palestinian Women's Activism**: nationalism, secularism, islamism. New York: Syracuse University Press, 2018.

JAMES, Maura K. Women and the *Intifadas*: the evolutions of Palestinian women's organization. **Strife Journal**, London, n. 1, p. 18-22, 2013. Disponível em: https://www.strifejournal.org/wp-content/uploads/2020/05/STRIFE_1_3_JAMES_M_18_22.pdf. Acesso em: 23 abr. 2021.

JAYAWARDENA, Kumari. **Feminism and Nationalism in the Third World**. New York: Verso, 2016.

KANAANEH, Rhoda Ann. **Birthing the Nation**: strategies of palestinian women in Israel. California: University of California Press, 2002.

KELLY, Sanja. Hard-Won Progress and a Long Road Ahead: women's rights in the Middle East and North Africa. *In.*: KELLY, Sanja; BRESLIN, Julia (ed.). **Women's Rights in the Middle East and North Africa**: progress amid resistance. Maryland: Freedom House, Rowman and Littlefield, 2010.

KHAN, Ayesha; MALKANI, Sara; YOUSUF, Zonia. Women Activists' Strategic Use of the Courts in Pakistan. **Contemporary South Asia**, London, v. 27, n. 4, p. 549 – 557, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09584935.2019.1686751>. Acesso em: 01 mai. 2021.

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. Princesas, Sufragistas, Islâmicas, Laicas, Onguistas, Escritoras: a luta feministas no Irã: entrevistas com Azadeh Kian-Thiébaud. Entrevista concedida à Carmen Rial. **Revistas Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 145 – 169, jan./abr., 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2008000100016>. Acesso em: 23 abr. 2021.

KUBA, Abdul. Women Nationalits in Nineteenth and Twentieth Century Ghana and Zimbabwe: case Studies of Charwe Nehanda Nyakasikana and Yaa Asentewaa. **Journal of International Women's Studies**, Bridgewater, v. 19, n. 02, p. 159-171, jan. 2018. Disponível em: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol19/iss2/10/>. Acesso em: 09 maio 2021.

KUTTAB, Eileen. The Palestinian Women's Movement: from resistance and liberation to accommodation and globalization In: VERSCHUUR, Christine. **Vents d'Est, vents d'Ouest: mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux**. Genebra: Graduate Institute, 2009.

LARKIN, Craig; DUMPER, Michael. Ind Defense of *Al-Aqsa*: the Islamic Movement Inside Israel and the battle for Jerusalem. **Middle East Journal**, Middle East Institute, Washington, D. C., v. 66, n. 1, p. 31-52, Winter, 2012. Disponível em: <https://www.ingentaconnect.com/content/mei/mei/2012/00000066/00000001/art00003>. Acesso em: 25 nov. 2021.

LARKIN, Craig; NASARA, Mansour. The “Inclusion-Moderation” Ilusion: re-framing the Islamic Movement Inside Israel. **Democratization**, London, v. 28, n. 4, p. 1-20, 2021. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13510347.2020.1865315>. Acesso em 25 nov. 2021.

LASMAR, Jorge Mascarenhas. A Legislação Brasileira de Combate e Prevenção do Terrorismo Quatorze Anos Após o 11 de Setembro: limites, falhas e reflexões para o futuro. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 23, n. 53, p. 47-70, mar. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/JZG8ZQnhrXnW88r8KJvgMdd/?lang=pt>. Acesso em: 27 jan. 2022.

LEE, D. W. Resistance Dynamics and Social Movement Theory: conditions, mechanisms, and effects. **Prism**, Washington, D. C., v. 6, n. 3, p. 131-149, dez, 2016. Disponível em: <https://cco.ndu.edu/PRISM-6-3/Article/1020230/resistance-dynamics-and-social-movement-theory/>. Acesso em: 19 jun. 2021.

LEPRINCE, Caroline; STEER, Cassandra. Introduction: Bringing Feminist Perspectives to the Forefront of International Security Studies. In: LEPRINCE, Caroline; STEER, Cassandra (ed.). **Women, Peace, and Security: feminist perspectives on international security**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2021.

LOGAN, Harriet. **Mulheres de Cabul**. São Paulo: Geração Editorial, 2006.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. New York: Routledge, 2015.

MACHSOM WATCH. **Machsom Watch**. 2021. Disponível em: <https://machsomwatch.org/en> Acesso em: 14 maio 2021.

MAHMOOD, Saba. Razão Religiosa e Afeto Secular: uma barreira incomensurável? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 19, n. 36, p. 17 – 56, ago./dez. 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/99587>. Acesso em: 02 set. 2021.

MARTEU, Élisabeth. Israeli and Palestinian Feminisms: postcolonial issues. **Revue Tiers Monde**, Paris, v. 209, n. 1, p. 71-88, 2012. Disponível em: https://www.cairn-int.info/article-E_RTM_209_0071--israeli-and-palestinian-feminisms.htm. Acesso em: 24 mai. 2018.

MARTEU, Élisabeth. Politics and Arab Women Mobilizations in Israel: articulation of a gender consciousness and a Palestinian identity. **Bulletin do Centre de Recherche Français à Jérusalem**, Varia, p. 129-148, 2004. Disponível em: <https://journals.openedition.org/bcrfj/271>. 28 nov. 2021.

MASALHA, Nur. **Expulsão dos Palestinos**: o conceito de “transferência” no pensamento político sionista 1882 – 1948. Tradução: Leo Misleh, Teresa Bosco Ferreira. São Paulo: Sundermann / Monitor do Oriente, 2021.

MASSAD, Joseph. **Desiring Arabs**. Chicago: University of Chicago, 2007.

MASSAD, Joseph Andoni. **Collonial Effects**: the making of national identity in Jordan. New York: Columbia University Press, 2001.

MCEWAN, Cheryl. **Postcolonialism, Decoloniality and Development**. 2nd ed. /New York: Routledge, 2019.

MOGHADAM, Valentine M. **Identity Politics and Women**: cultural reassertions and feminisms in International perspective. London: Routledge, 2018 Primeira edição: [1994].

MOHAMMADI, Majid. **The Iranian Reform Movement**: civil and constitutional rights in suspension. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Sob os Olhos Ocidentais**. Tradução: Ana Bernstein. Copenhagen/Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses. **Boundary 2**, V. 12, No. 3, p. 333 – 358. Spring - Autumn, 1984. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0190-3659%28198421%2F23%2912%3A3%3C333%3AUWEFSA%3E2.0.CO%3B2-Y>. Acesso em: 21 mar. 2017.

MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (ed.). **Third World Women and the Politics of Feminism**. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

MOORS, Annelies. **Women, Property and Islam**: Palestinian experiences, 1920 – 1990. New York: Cambridge University Press, 1995.

MOTAHARI, A. S. M. **Os direitos das mulheres no Islam**. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2008. Disponível em: http://www.mesquitadobras.org.br/arquivos/file/livros/pdf/3_Os%20direitos%20das%20mulheres%20no%20Islam.pdf. Acesso em: 30 mai. 2017.

NESS, Cindy (ed.). **Female Terrorism and Militancy**: agency, utility, and organization. London: Routledge, 2008.

PANIAGO *et. al.* Uma Cartilha para Melhor Entender o Terrorismo Internacional: conceitos e definições. **Revista Brasileira de Inteligência**, Brasília, v. 3, n. 4, set. 2007. Disponível em: <https://rbi.ena.gov.br/index.php/RBI/article/view/52>. Acesso em: 27 jan. 2022.

PARASHAR, S. Feminism and Postcolonialism: (en)gendering encounters. **Postcolonial Studies**, Oxfordshire, v. 19, n. 4, p. 371-377, 2016. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13688790.2016.1317388>. Acesso em: 06 out. 2020.

PARKINSON, Sarah. Practical Ideology in Militant Organizations. **World Politics**, Cambridge, v. 73, n. 1, p. 52-81, 2020. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/world-politics/article/abs/practical-ideology-in-militant-organizations/5BF98E59AAC1D87B55241A49B989E4BE>. Acesso em: 09 jun. 2021.

PETEET, Julie. **Gender in Crises**: women and the Palestinian resistance movement. New York: Columbia University Press, 1991.

PRATT, Nicola. **Embodying Geopolitics**: generations of women's activism in Egypt, Jordan, and Lebanon. Califórnia: University of California Press, 2020.

PRESSMAN, Jeremy. The Second *Intifada*: background and causes of the Israeli-Palestinian conflict. **The Journal of Conflict Studies**, California, v. 23, n. 2, p. 114-141, Fall, 2003. Disponível em: <https://journals.lib.unb.ca/index.php/JCS/article/view/220/448>. Acesso em: 09 jun. 2021.

RAJAN, R. S.; PARK, Y. Postcolonial Feminism/Postcolonialism and Feminism. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (ed.). **A companion to postcolonial studies**. Massachusetts: Blackwell, 2005. Cap. 2, p. 53-71.

ROSMER, Tilde. Agents of Change: how islamist women activists in Israel are challenging the status quo. **Die Welt Des Islam**, Leiden, v. 57, p. 360-385, 2017. Disponível em: https://brill.com/view/journals/wdi/57/3-4/article-p360_5.xml. Acesso em: 28 nov. 2021.

ROUSE, Shahnaz. **Shifting Body Politics**: gender, nation, state in Pakistan. New Delhi: Women Unlimited, 2004.

RUDOLPH, Rachael M. The Islamic *Jihad* Movement in Palestine: a wild card in Palestinian Politics? In.: VAN EGELAND, Anisseh; RUDOLPH, Rachael M. (ed.). **From Terrorism to Politics**. London: Routledge, 2008, Cap. 6, p. 97-118.

SAARNIVAARA, Minna. Suicide Campaigns as a Strategic Choice: the case of *Hamas*. **Policing: A Journal of Policy and Practice**, Oxford, v. 2, n. 4, p. 423-433, 2008. Disponível em: <https://academic.oup.com/policing/article-abstract/2/4/423/1534129>. Acesso em: 24 abr. 2021.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SALAH, Shaykh, Ra'id. The Islamic Movement Inside Israel. Entrevista concedida à Jamil Darkwar. **Journal of Palestinian Studies**, Oakland, v. 36, n. 2, p. 66-76, winter, 2007.

Disponível em:

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1525/jps.2007.36.2.66?journalCode=rpal20>. Acesso em: 25 nov. 2021.

SALOUL, Ihab. Female Martyrdom Operations: gender and identity politics in Palestine. In.: **Martyrdom: canonisation, contestation and afterlives**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.

SAMAROO, Dima. **The Political Participation of Palestinian Women in Official and Non-Official Organizations in Limite Horizon**. International Centre for the Study of Racialisation (ICRS). Department of War Studies, King's College London. London: ICRS, 2018. Disponível em: https://icsr.info/wp-content/uploads/2018/12/KPMED-Paper_The-Political-Participation-of-Palestinian-Women-in-Official-and-Non-Official-Organizations-in-Limited-Horizon.pdf. Acesso em 24 abr. 2021.

SANDBERG, Eve; AQERTIT, Kenza. **Moroccan Women, Activists, and Gender Politics: na institutional analysis**. London: Lexington Books, 2014.

SCHANZER, Jonathan. **Hamas vs. Fatah: the struggle for Palestine**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

SCHMITT, Kenny. Murabitat al-Aqsa: the new virgins of Palestinian resistance.

Contemporary Islam, German, v.14, p. 289-308, 2020. Disponível em:

<https://link.springer.com/article/10.1007/s11562-020-00450-2>. Acesso em 23 nov. 2021.

SCHMITT, Kenny. Ribat in Palestine: the growth of a religious discourse alongside politicized religious practice. **Jerusalem Quarterly**, Washington, D. C., v. 26, p. 26-36, 2017. Disponível em:

<https://www.proquest.com/openview/a2d7befb89f226ab193bb8fc05430d9b/1?pq-origsite=gscholar&cbl=616497>. Acesso em 23 nov. 2021.

SCHWEITZER, Yoram. Palestinian Female Suicide Bombers: reality vs. myth. In.:

Palestinian Female Suicide Bombers: dying for equality? Tel Aviv: Institute for National Security Studies, 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep08943.5.pdf>.

Acesso em: 25 nov. 2021.

SELA-SHAYOVITZ, Revital; DAYAN, Hava. Female Palestinian Terrorists: the role of the *Intifada* period and the terrorist context. **Studies in Conflict & Terrorism**, London, 2019.

Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1057610X.2019.1575027>. Acesso em 24 abr. 2021.

SHALHOUB-KEVORKIAN, Nadera. **Militarization and Violence Against Women in Conflict Zone in the Middle East: the palestinian case-study**. New York: Cambridge University Press, 2009.

SHITRIT, Lihi Bem. Women, Freedom, and Agency in Religious Political Movements: reflexions from women activists in Shas and the Islamic Movement in Israel. **Jornal of Middle East Women's Studies**, Durham, v. 9, n. 3, p. 81-107, Fall, 2013. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/jmews/article-abstract/9/3/81/43167/Women-Freedom-and-Agency-in-Religious-Political>. 28 nov, 2021.

SINGH, Subhash. Black September: a turning point in the Palestinian national movement. **International Journal of Applied Social Science**, India, v. 2, n. 5-6, p. 135-145, 2015. Disponível em: http://scientificresearchjournal.com/wp-content/uploads/2015/09/Social-Science-2_A-135-145.pdf. Acesso em: 13 jun. 2021.

SIRRI, Lana. **Islamic Feminism: discourses on gender and sexuality in contemporary islam**. Oxon: Routledge, 2021.

SKARE, Erik. **A History of Palestinian Islamic Jihad: faith, awareness, and Revolution in the Middle East**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

SOARES, J. **Israel x Palestina: as raízes do ódio**. 3. ed. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TENÓRIO, S. M. **Palestina: do mito da terra prometida à terra de resistência**. São Paulo: Anita Garibaldi IBRASPAL, 2019.

THILL, Magaly. Mujeres, Nacionalismo e Islamismo en Palestina: elementos para una lectura feminista de los conflictos em Oriente próximo. **Feminismo/s**. Universidade de Alicante, Alicante, 26, p. 221-249, 2015. Disponível em: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/57542/1/Feminismos_26_11.pdf. Acesso em 24 abr. 2021.

TICKNER, J. Ann. You Just Don't Understand: troubled engagements between feminists and IR theorists. **International Studies Quarterly**, Oxford, v. 41, n. 4, p. 611-632, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2600855>. Acesso em: 18 jul. 2015.

TOHIDI, Nayereh. Direitos das Mulheres e Movimentos Feministas no Irã: uma visão geral da eclosão do movimento de mulheres iranianas em face de contextos singulares. **Sur: Revistas Internacional de Direitos Humanos**, São Paulo v. 13, n. 24, p. 75-89, 2016. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/7-sur-24-por-nayereh-tohidi.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2021.

TZOREFF, Mira. The Palestinian *Shahida*: national patriotism, islamic feminism or social crisis. In.: **Palestinian Female Suicide Bombers: dying for equality?** Tel Aviv: Institute for National Security Studies, 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep08943.4.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2021.

UNITED NATIONS DEVELOPEMENT PROGRAM - UNDP. **Tackling Social Norms: a game changer for gender inequalities**. New York, 2020. (Human Development Perspectives, 2020) Disponível em: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hd_perspectives_gsni.pdf. Acesso em: 09 mar. 2020.

UNITED NATIONS ENTITY FOR GENDER EQUALITY AND THE EMPOWERMENT OF WOMEN – UNWOMEN. **Gender-Based Violence in Trinidad and Tobago**: a qualitative study. Government of the Republic of Trinidad and Tobago. UnWomen, 2017. Disponível em: <https://caribbean.unwomen.org/en/materials/publications/2018/11/gender-based-violence-in-trinidad-and-tobago>. Acesso em: 05 maio 2021.

USHER, Graham. The Democratic Resistance: *Hamas, Fatah*, and the Palestinian elections. **Journal of Palestinian Studies**, Oakland, v. 35, n. 3, p. 20-36, Spring, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1525/jps.2006.35.3.20>. Acesso em: 26 jul. 2021.

WOMEN WAGE PEACE. **Women Wage Peace**. 2021. Disponível em: Acesso em: <https://womenwagepeace.org.il/en/>. Acesso em: 14 mai. 2021.

YOUNES, Anna-Esther. A Gendered Movement for Liberation: *Hamas's* women's movement and nation building in contemporary Palestine. **Contemporary Arab Affairs**. California, v. 3, n. 1, p. 21-37, jan. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/17550910903475729>. Acesso em: 24 abr. 2021.

YOUNES, Mona N. **Liberation and Democratization**: the South African and Palestinian national movements. Minnesota: University of Minnesota, 2000.

YUVAL-DAVIS. Nira. **Gender & Nation**. London: SAGE, 1997.