

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

LORENZA MAY DINIZ

MULHERES PALESTINAS NA LUTA PELA LIBERDADE: UMA ANÁLISE SOB A ÓTICA DO
FEMINISMO ISLÂMICO

São Paulo

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)

LORENZA MAY DINIZ

MULHERES PALESTINAS NA LUTA PELA LIBERDADE: UMA ANÁLISE SOB A ÓTICA DO
FEMINISMO ISLÂMICO

Trabalho de conclusão de curso de graduação
apresentado à Faculdade de Ciências Sociais
da Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como requisito parcial para a obtenção
do título de Bacharel em Relações
Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Huberman

São Paulo

2023

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer meus pais, Fidelis Diniz e Rose May, que não apenas me deram a vida, mas toda a base do que tenho e sou. Muito obrigada.

Agradeço a toda comunidade de Relações Internacionais, cujo corpo docente sempre incentivou seus alunos a buscarem o conhecimento acadêmico de maneira crítica, de forma a repensar as RI desde a primeira aula do curso. Não poderia deixar de agradecer aos meus orientadores, Bruno Huberman e Natalia Félix, que auxiliaram durante boa parte desses quatro anos no meu desenvolvimento como aluna, pesquisadora e internacionalista.

Gostaria também de agradecer a toda minha família – tios, avós e gatas - e amigos, que me acompanharam durante esses quatro anos, me fornecendo o apoio e a companhia quando necessário. Sinto a necessidade de citar Mariana, minha irmã de alma, e Amanda, irmã do coração; para além de Enzo, meu companheiro de vida, que sempre busca me instigar a ir mais longe.

Em especial, agradeço aos meus fiéis companheiros e escudeiros durante toda a graduação – Jeanderson, Henrique e Laura - que me acompanharam não só nos trabalhos e risadas em sala de aula, mas na outra parte do TCC - a do truco, cerveja e churrasco. Agradeço por cada ataque de risos no Cari, cada “pastelzinho” e fofoca no banheiro unissex. Vocês fizeram os últimos 4 anos aérea memoráveis.

Como forma de promessa, agradeço as músicas antigas do Wesley Safadão que me forneceram a serotonina necessária para não desistir nas madrugadas fazendo este trabalho.

Por último, gostaria de enfatizar que este trabalho não começa hoje, nem sequer começou neste ano: ele teve início no nono ano do ensino fundamental, quando minha professora de ética e cidadania disse “nem as feministas se entendem entre si”, instaurando uma grande interrogação que nunca sairia da minha cabeça. Desde então, foram inúmeras palestras, várias conversas e uma Iniciação Científica que me trouxeram até aqui, tentando entender os meandros e discursos no interior da teoria feminista. Neste contexto, agradeço a todas as mulheres incríveis que passaram em minha vida para estabelecer estas trocas, agradeço as colegas de sala que fizeram um seminário sobre mulheres árabes no primeiro semestre instaurando meu hiperfoco e todos os professores e colegas que o aguentaram durante toda graduação.

Quando penso na jornada da feminilidade, consigo visualizar uma forma de pirâmide, em que uma mulher se sustenta com os pés nos ombros de suas antecessoras. Quando penso em minha jornada, não consigo deixar de agradecer à todas minhas antepassadas, que forneceram seus ombros para que eu me apoiasse e alcançasse ainda mais alto. Dedico este trabalho a todas as mulheres que vieram antes de mim, sem deixar de pensar nas que virão depois, sendo amigas, filhas, sobrinhas ou até netas. *Esperam que recebam meu convite para correr livremente.*

RESUMO

DINIZ, Lorenza. **Mulheres Palestinas na Luta pela Liberdade:** Uma Análise sob a Ótica do Feminismo Islâmico.

A importância do Palestina no estudo do colonialismo contemporâneo remonta a política de colonialismo por povoamento aplicado pelo sionismo desde meandros do final do século XIX; ideologia que promove a expulsão de palestinos de suas terras, ação permeada por diversas dimensões de violência, institucionalizada em 1948 com a criação do Estado de Israel. Esse cenário acarreta diversas iniciativas de resistência do povo palestino, em uma retórica de luta nacionalista, na qual as mulheres possuem uma importante participação desde sua gênese. Em complementaridade, o movimento feminista demonstra uma crescente insatisfação com sua corrente hegemônica que apresenta pautas problemáticas, não se encaixando na realidade de mulheres vivendo na periferia do Sul Global devido a sua visão monolítica. No contexto do Oriente Médio, as vertentes do feminismo pós-colonial e islâmico surgem a fim de representar estes corpos, reivindicando o olhar para situações sistêmicas que promovem a opressão. Neste ínterim, o seguinte trabalho busca compreender como os conceitos teóricos dos debates pós-colonial e do feminismo islâmico auxiliam na compreensão da resistência feminista na Palestina, cuja ascensão de uma maior islamização da sociedade pode ser observada com o crescimento do Hamas, após o fracasso dos Acordos de Oslo. O trabalho foi dividido em três fases, sendo as duas primeiras revisões bibliográficas referentes ao feminismo (pós-colonial e islâmico) e o processo de resistência feminina na Palestina; e, por fim, um estudo de caso da resistência feminina islâmica na Palestina.

Palavras-chave: Feminismo Islâmico; Nacionalismo Palestino; Resistência Feminina.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. UM OLHAR FEMINISTA: REVISÃO DA LITERATURA	11
2.1 ABORDAGENS FEMINISTAS: O FEMINISMO PÓS-COLONIAL	12
2.2 ABORDAGENS FEMINISTAS: O FEMINISMO ISLÂMICO.....	17
3. ESTUDO DE CASO: PARTICIPAÇÃO FEMININA NA RESISTÊNCIA	
PALESTINA	22
3.1 ANÁLISE HISTÓRICA.....	22
3.1.1 Nahda, Mandato Britânico e a Colonização sionista	22
3.1.2 Nakba e Naksa	29
3.1.3 As Intifadas.....	30
3.2 VISÕES DO FEMININO: CORPO COMO ARMA DE GUERRA E REPRESENTAÇÃO DE PÁTRIA	34
4. TEORIA NA PRÁTICA: RESISTÊNCIA FEMININA ISLÂMICA NA	
PALESTINA?	38
5. CONCLUSÃO	44
REFERÊNCIAS.....	47

1. INTRODUÇÃO

O feminismo tradicional - marcadamente branco, europeu, liberal e heterossexual – apresenta pautas problemáticas que não se encaixam na realidade de mulheres vivendo na periferia do sul-global, demonstrando a diferenciação de vivências dentro do próprio conceito de gênero, por vezes considerado monolítico. Essa análise gera a necessidade de pensarmos sobre as dinâmicas de poder presentes dentro do movimento social pela emancipação das mulheres, podendo observar como um de seus fatores a hierarquização do acesso ao mundo acadêmico, restrito a mulheres com privilégios raciais e sociais, fato que delimita as problemáticas acessadas pela produção acadêmica;

Precisamos entender que há uma produção acadêmica feminista elaborada a partir de um universo particular e hierarquizado que qualifica apenas algumas mulheres, particularmente as brancas, pois tem uma visibilidade e privilégios de acesso que não permitem trabalhos e pensamentos feministas que não estão em uma alta escala hierárquica de saber-poder serem evidenciados. (Marcinik; Mattos, 2017, p. 3)

Duas principais correntes feministas podem auxiliar na interpretação da vivência de mulheres no Oriente Médio: o feminismo pós-colonial e o feminismo islâmico. O pós-colonialismo é pautado, segundo Heloisa Buarque de Hollanda (2020), na “crítica à modernidade eurocentrada, a análise da construção discursiva e representacional do Ocidente e do Oriente e suas consequências para construção das identidades pós Independência” (Hollanda, 2020, p. 14); ou seja, baseia-se no reconhecimento da diferença entre o colonizador e o colonizado para realizar uma contestação aos conceitos de modernidade, progresso e a própria ideia de feminismo, temas normalmente considerados monolíticos a partir do ponto de vista de Estados Unidos e Europa. Assim, as teorias feministas pós-coloniais estruturam-se por autoras do Sul Global, que buscam romper com a visão monolítica do “ser mulher” aplicada pelo feminismo liberal do Norte Global, com sua tendência de universalizar suas demandas para todas as mulheres ao redor do globo, sem considerar as imbricações de raça, classe, religião e geolocalização; pensando a especificidade da vivência feminina no Terceiro Mundo, sendo esta marcada paulatinamente pela colonização.

Já o feminismo islâmico, em complementariedade, compõe uma vertente feminista recente, que propõe uma oposição ao orientalismo estabelecido na necessidade de salvar mulheres muçulmanas. Assim, Margot Badran (2009) define esta corrente como discursos e práticas feministas articuladas com o paradigma islâmico, ou seja, propõe uma reinterpretação do Alcorão (*Qur'an*) desafiando forças sociais patriarcais, defendendo a igualdade de gênero entre homens e mulheres. Desta forma, essa corrente defende que o Alcorão afirma o princípio de

igualdade entre os seres humanos, porém sua interpretação foi subvertida pelo sistema de poder patriarcal, sua ideologia e práticas. Desta forma, considera-se que a proposta do feminismo islâmico é de questionar o islamismo de dentro para fora, ao invés de adotar posições orientalistas que buscam um extermínio de sua cultura a fim de realizar uma salvação das mulheres islâmicas; ou seja, busca uma reforma da interpretação patriarcalista do Alcorão realizada a partir de estruturas sociais, não a sua eliminação.

Frente a este contexto, neste estudo buscamos compreender como a corrente feminista islâmica, pode auxiliar na compreensão da resistência feminina palestina; através de uma perspectiva dupla: como a teoria interpreta a vivência destas mulheres, ao mesmo tempo que suas ações de resistência criam oportunidade de se pensar cada vez mais, uma resistência feminista islâmica na Palestina.

A centralidade da Palestina para este debate pode ser explicada em seu contexto de colonialismo até os dias atuais, através da aplicação do colonialismo por povoamento pela ocupação sionista, política pautada na substituição da população nativa pela população colonial, contando com mecanismos de expulsão e genocídio, e a posse da terra. A chegada sionista remonta o final do século XX, com a massiva compra de terras e estabelecimento de assentamentos judaicos, ocasionando na despossessão da população palestina, intensificado com o estabelecimento do Mandato Britânico ao final da Primeira Guerra Mundial e institucionalizado com a criação do Estado de Israel em 1948 – a Nakba.

Neste ínterim, a participação feminina na resistência palestina pode ser observada desde a gênese do movimento: a primeira ação política organizada por mulheres palestinas, contra o estabelecimento de assentamentos e o roubo de terras remonta o ano de 1884. A partir deste momento já é possível observar a principal característica da mobilização feminista, pautada na sua forte intersecção com o movimento de libertação nacional.

Já durante o século XX, é observada uma forte atuação feminina voltada, principalmente, para ações de assistencialismo, para além de suas reivindicações anticolonialistas. Após um momento de ascensão das organizações femininas durante a década de 1920 - União de Mulheres Árabes-Palestinas (UMP) em 1921; Sociedade para o Progresso das Mulheres, em 1924; Associação de Mulheres Árabes, em 1928 – os anos 1930 são marcados pela militarização da resistência, influenciada diretamente pela Revolta de al-Burâq, na qual as mulheres ocuparam um papel de protagonismo através da criação do 1º. Congresso de Mulheres Árabes e seu Comitê Executivo de Mulheres Árabes. Com o reconhecimento do Estado de Israel, em 1948, há um acréscimo da violência e expropriação sionista, frente a qual as mulheres

continuaram com um papel ativo, ampliando suas iniciativas de assistência social, focando principalmente na acolhida de refugiados, para além da criação de novos hospitais e iniciativas educativas, como cursos de alfabetização e jardins de infância (López, 2019).

A partir da Naksa – momento de expansão dos territórios israelenses possibilitado pela Guerra dos Seis Dias - a luta armada é eleita como única alternativa para a libertação da palestina, com um período de popularização do movimento nacional durante a década de 1970, os anos 1980 apresentam um crescimento na participação feminina e consequente surgimento de organizações, como a União de Comitês de Mulheres Trabalhadoras Palestinas (UPWWC) e a Associação de Comitês de Mulheres para o Trabalho Social (AWCSW), na esfera do Fatah – partido político palestino, sendo o maior grupo da OLP (Fernández, 2021). Sob este contexto, a Primeira Intifada surge como um marco na história da resistência Palestina e ponto de inflexão acerca da participação feminina, com um aumento de sua participação, em ações de ocupação de espaços públicos e continuidade de suas tradicionais ações de cuidado à população e no desenvolvimento de alternativas aos produtos israelenses boicotados. Esse momento ocasionou em um aumento do número de mulheres inscritas em organizações de ativismo feminista, com um grande número destas sendo presas e assassinadas. Sob o contexto de ocupação colonial, a luta feminina constitui um prisma de dupla resistência: a libertação não é apenas de gênero, mas também nacional. Desta forma, considera-se que as mulheres palestinas realizam uma dupla resistência: de gênero e nacional (López, 2019).

O ponto de virada para a mobilização feminina, principalmente ao aplicar uma lente de análise focada no islamismo, são os Acordos de Oslo, assinados nos anos de 1993 e 1995. O fracasso dos acordos em emancipar o povo palestino levou ao enfraquecimento da Organização da Libertação Palestina (OLP), tanto como seu braço armado Fatah, e consequente ascensão do Hamas, grupo de orientação islâmica, principalmente na região da Faixa de Gaza. Esta falha no estabelecimento de um Estado palestino possibilitou a emergência de uma nova força política, o Hamas, que se pautava em uma islamização da sociedade palestina como caminho para a libertação nacional. Assim, o crescimento do Hamas abre portas para uma maior mobilização feminina a partir da égide do islamismo, que, por sua vez, possibilita o desenvolvimento de uma nova modernidade pautada no feminismo islâmico. Segundo Elena López (2019), esta vitória eleitoral do Hamas no momento posterior à Primeira Intifada representa uma crescente uma islamização da sociedade palestina, inclusive para as mulheres, tornando-se uma identidade que permite uma alteridade em relação ao colonizador israelense.

La mujer musulmana-palestina se ha encontrado con un reto al intentar promover su lucha a través del Islam desde una perspectiva feminista. Debido a una cuestión de alteridad, que implica el vislumbrar desde el movimiento feminista internacional a la mujer árabe-musulmana como un ser sumiso que es feliz en un contexto patriarcal, el cual ella misma alimenta, por lo que debe ser rescatada de la opresión en la que se encuentra y ser liberada. Razón por la cual, “las opiniones patriarcales no son válidas desde el punto de vista del feminismo tradicional dejando fuera a la mujer musulmana del movimiento feminista internacional. (López, 2019, p. 160)

Ainda de acordo com a autora, realizar uma abordagem feminista das mulheres palestinas excluindo sua esfera religiosa, ou seja, o islamismo, não possibilita a real libertação destas, uma vez que priva a liberdade de manifestarem sua fé, para além de excluir uma parte importante das suas vidas.

Segundo Magaly Thill (2015), em ambientes de conflito, as desigualdades são agravadas, expondo os corpos feminilizados a uma maior vulnerabilidade: analisando o caso palestino em particular, a idealização nacionalista adquire rosto de mulher, como uma forma análoga entre a terra, as mulheres e a nação. Desta forma, a violação dos corpos femininos e sua utilização como armas de guerra pelas forças israelitas adquire uma nova perspectiva: para além da violação deste corpo, há a violação da nação palestina.

Recuperando la analogía entre mujer y nación sustentada por la narrativa nacionalista palestina, estas incitaciones al odio no solamente reducen a las mujeres palestinas a cuerpos sexuados que pueden ser violados y eliminados: también simboliza la destrucción del pueblo palestino y la conquista de su tierra. Para Israel, la violencia sexual contra las mujeres palestinas, real o figurativa, es inseparable de la lógica sionista de eliminación del proyecto nacionalista palestino y de limpieza étnica del territorio otrora consignado en los mapas como «Palestina». (Thill, 2015, p. 230)

Em complementariedade, a autora argumenta que sob a égide da islamização da sociedade palestina, tal como no interior do movimento feminista, o uso do *hijab* surge como um símbolo de diferenciação em relação ao colonizador. Assim, observa-se uma imbricação entre islamismo, modernidade, secularismo, colonialidade e neoliberalismo – termos normalmente cunhados como antagônicos – por meio do desenvolvimento de uma modernidade própria, em conformidade aos princípios do Islã.

By incorporating different values, young Hamas women resist, engage in, inhabit, and blend forms of knowledge, values, and beliefs at the intersection of religion, secularism, neoliberalism, and colonization, fashioning a new form of hybridized Islamic/secular subjectivity, the understanding of which is mediated by neoliberal and secular/nationalist notions of women’s bodies. (Baldi, 2022, p. 244)

Assim, demonstra-se a importância de analisar a mobilização das mulheres palestinas a partir de uma ótica que leve em consideração o feminismo islâmico, a fim de permitir uma compreensão holística da dupla resistência empregada sob a face da ocupação colonial israelense.

Em suma, o seguinte estudo está organizado em três partes, com objetivo de facilitar a compreensão e interpretação dos movimentos de resistência femininos na Palestina e sua correlação com a corrente feminista islâmica: em um primeiro momento, navegaremos nas abordagens teóricas feministas, a partir da realização de uma revisão bibliográfica de seus principais autores, utilizando-se do feminismo pós-colonial como forma de compreensão dos fenômenos coloniais vivenciados na Palestina. Em seguida, será realizada uma breve exposição sobre o desenvolvimento histórico da questão palestina e a atuação feminina no interior de sua luta nacional, elucidando também a importância que as corporiedades femininas adquirem no âmbito simbólico do conflito. Por fim, ambas as partes serão relacionadas, de forma a demonstrar a lente analítica que o feminismo islâmico nos fornece para a compreensão da atuação feminina na Palestina no período contemporâneo.

1. UM OLHAR FEMINISTA: REVISÃO DA LITERATURA

O feminismo pode ser definido, segundo Lélia Gonzalez, como um movimento de “resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas, e características psicológicas que tenham como fundamento a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada” (Astelarra, 1982 *apud* Gonzalez, 2020). Como movimento social, tem sua historização fundamentada nos parâmetros estadunidenses e europeus, sendo dividido em quatro ondas - ciclos de protesto que equivalem a “uma fase de intensificação dos conflitos, na qual o protesto público ganha força, difundindo-se amplamente em vários setores da sociedade” (Perez; Ricoldi, 2019, p. 3) – ou ainda, para demarcar e “referenciar a multiplicidade de tempos e lugares no agenciamento dos movimentos feministas” (Ribeiro; Nogueira; Magalhães, 2021, p. 59).

Segundo Margot Badran (2009), o termo “feminismo” foi cunhado pela primeira vez no final dos anos 1880, pelo francês Hubertine Auclert, em seu jornal *La Citoyenne*, através de uma crítica à predominância e dominação masculina como uma maneira de reivindicação aos ideais de direitos femininos e emancipação prometidos pela Revolução Francesa. Como movimento social, sua gênese está marcada na luta pelo sufrágio feminino, ocorrido entre os séculos XIX e XX, principalmente entre mulheres de classe alta e não-racializadas. Neste ínterim, a onda subsequente é caracterizada pela contracultura durante a década de 1960, na luta por direitos civis, possuindo como principais marcos intelectuais Simone de Beauvoir, “a inauguração dos Women’s Studies

(Adelman, 2009) e dos primeiros ensaios sobre gênero, como o clássico escrito em 1975 por Gayle Rubin” (Perez; Ricoldi, 2019, p. 4).

Por fim, as intensificações seguintes são marcadas, respectivamente: no âmbito estadunidense, pela abordagem pós-estruturalista e pós-modernista, além do surgimento do conceito de interseccionalidade dentre as feministas negras, a partir da década de 1970; e o momento atual, no qual podemos observar uma democratização da adesão ao movimento, por meio de sua propagação via internet, e a ação transnacional deste. A quarta onda feminista é definida, segundo Heloísa Buarque de Hollanda, como um momento de “potencialização política e estratégica das vozes dos diversos seguimentos feministas interseccionais e das múltiplas configurações identitárias e da demanda por lugares de fala.” (Hollanda, 2020, p. 12).

No entanto, vale ressaltar que o feminismo tradicional - e hegemônico - é marcadamente branco, europeu, liberal e heterossexual; portanto, apresenta pautas problemáticas que não se encaixam na realidade de muitas mulheres vivendo na periferia do Sul Global, demonstrando a diferenciação de vivências dentro do próprio conceito de gênero, por vezes considerado monolítico. Essa análise gera a necessidade de pensarmos sobre as dinâmicas de poder presentes no interior do movimento social pela emancipação das mulheres, podendo observar-se como um de seus fatores a hierarquização do acesso ao mundo acadêmico, restrito a mulheres com privilégios raciais e sociais, fato que delimita as problemáticas acessadas de maneira intelectual.

Tal problemática pode ser analisada na insurgência de vertentes distintas, dentro do próprio movimento, que contestam a lógica universalizante do feminismo tradicional, também cunhado “liberal”, uma vez que “nem todo feminismo liberta [...] Não há liberdade possível se a maioria das mulheres não couber nela” (Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2019, p. 12).

2.1 Abordagens feministas: o feminismo pós-colonial

O pós-colonialismo, segundo Luciana Ballestrin (2013), pode ser entendido de duas maneiras distintas: em primeiro lugar, como o momento posterior a descolonização dos continentes africano e asiático - também conhecidos como Terceiro Mundo - no período histórico da Guerra Fria; e, por outro lado, uma série de estudos teórico-acadêmicos sob influência pós-estruturalista, desconstrutivistas e pós-modernista – os *Subaltern Studies*. Este coletivo editorial fundou-se em 1982, na Índia, sob a liderança de Ranajit Guha, a fim de debater a construção de sua historiografia moderna, questionando as noções de orientalismo, eurocentrismo e nacionalismo (Elíbio Jr.; Lima; Almeida, 2015, p. 62). Segundo Heloísa Buarque de Hollanda (2020), esta escola tinha como foco a “crítica à modernidade

eurocentrada, a análise da construção discursiva e representacional do Ocidente e do Oriente e suas consequências para construção das identidades pós Independência” (Hollanda, 2020, p. 14).

As teorias pós-coloniais possibilitaram o reconhecimento da diferença entre o colonizador e o colonizado, pelo estabelecimento de uma relação antagônica (eu *versus* o outro); portanto, a identidade é formada a partir do “não-ser”, como demonstrado por Frantz Fanon. Logo, podemos concluir que a subjetividade é estruturada a partir de oposições binárias, por meio de distinções ontológicas e epistemológicas: eu sou, o que o outro não é: “[A] presença do outro me impede de ser totalmente eu mesmo. A relação não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade da constituição das mesmas” (Laclau; Mouffe, 1985, p. 125 *apud* Ballestrin, 2013, p. 91).

Na introdução da obra “*Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*”, Dipesh Chakrabarty apresenta já o objetivo de seu estudo: a ideia de provincializar a Europa. Em primeiro lugar, denota-se a história europeia como uma experiência particular e única, que foi universalizada em razão do advento do colonialismo. Desta forma, a Europa e a “modernidade” representam um fim, enquanto os outros localizam-se em um momento histórico anterior, atribuindo um caráter etapista e processual à história. Além disso, o autor afirma que os conceitos utilizados na historiografia – tal como Estado, democracia, soberania – são fruto de uma experiência específica, impostas a partir da colonização e, portanto, inadequados para realizar uma interpretação completa de outras sociedades: “[...] é impossível de se pensar em qualquer parte do mundo sem invocar certas categorias e conceitos, cujas genealogias se aprofundam nas tradições intelectuais e até mesmo teológicas da Europa.” (Chakrabarty, 2000, p. 4, tradução própria).

Para tal compreensão, Chakrabarty (2000) apresenta o historicismo como um elemento essencial para a dominação europeia durante o período colonial no século XIX, segundo suas palavras: “é o que fez a modernidade ou o capitalismo parecer não simplesmente global, mas sim algo que se tornou global *ao longo do tempo*, originando-se em um lugar (Europa) e depois se espalhando fora dele.” (Chakrabarty, 2000, p. 7, tradução própria). Desta forma, é utilizado para alocar os povos colonizados em uma posição histórica anterior, utilizado para justificar o colonialismo e de civilização.

Neste ponto, podemos identificar uma sinergia com os conceitos apresentados pelo autor latino-americano Aníbal Quijano (2000) em seu texto “*Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*”, no qual o autor defende a falácia da construção da ideia de modernidade

como algo novo, avançado, baseado em um conhecimento racional-científico e possível para todas as culturas, logo, almejável. O autor interpreta esta mesma modernidade como fruto e mito do colonialismo/capitalismo, envolvendo o *modus operandi* do poder mundial nos últimos 500 anos. Este aponta ainda o conceito de transmodernidade, de Dussel, um contraponto à ideia eurocêntrica, defendendo que a modernidade se iniciou com a colonização da América, a partir da formação de novas subjetividades – racialização – que implicaram no desenvolvimento de um novo modelo de poder mundial que age de acordo com as necessidades do sistema capitalista. Desta forma, colonialidade, capitalismo e modernidade seriam diversas faces do mesmo processo iniciado com a colonização das Américas.

Assim, Dipesh Chakrabarty (2000) apresenta o conceito de dominação sem hegemonia proposta por Guha, devido à ausência de consenso das elites (sejam coloniais ou locais) com os grupos subalternizados, fato que permite as rebeliões camponesas observadas pelo coletivo; além de criticar a historicidade, formada a partir de uma experiência local – europeia – e universalizada pelo imperialismo. Por conseguinte, o autor propõe uma revisão da produção histórica indiana, uma vez que esta apropriou-se de princípios geo-localizados: “meu objetivo é explorar as capacidades e limitações de certas categorias sociais e políticas europeias na conceituação da modernidade política no contexto de mundos de vida não europeus.” (Chakrabarty, 2000, p. 20, tradução própria); contestação caracterizada como provincialização da Europa.

Retomando a gênese do grupo de estudos subalternos, seu objetivo é, segundo Chakrabarty, “democratizar a escrita da história indiana, considerando os grupos sociais subordinados como os criadores de seu próprio destino.” (Chakrabarty, 2000, p. 11, tradução própria). Neste ínterim, é válido ressaltar que o coletivo é profundamente influenciado pelo pensador italiano Antonio Gramsci, utilizando inclusive sua definição para o termo subalterno: “[...] classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes.” (Ballestrin, 2013, p. 93). Este ponto configura a principal crítica realizada por pesquisadores posteriores a essa vertente teórica: permanência da influência de pensadores europeus, tal como Foucault, que intercedem pelo colonizado como porta-vozes. Gayatri Spivak, autora indiana membro do Grupo de Estudos Subalternos - grupo sul-asiático formado na década de 1970 -, discorre sobre essa problemática em seu texto “Pode o subalterno falar?”, demonstrando que, mesmo quando o sujeito estudado é o subalterno, ele ainda não possui voz, mas possui sua subalternidade expressa por um terceiro, europeu. Vale ressaltar que o termo “subalterno” é aqui utilizado de acordo com a

definição gramsciana: “[...] classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes.” (Ballestrin, 2013, p. 93).

Ainda no contexto dos Estudos Subalternos, há o surgimento de uma segunda fase do coletivo a partir de 1988, influenciado por Edward Said e Gayatri Spivak. Esta, adentrando a temática do feminismo pós-colonial, em seu texto “Pode o subalterno falar?”, critica a abordagem simplista da consciência dos subalternos, demonstrando que, mesmo quando o sujeito estudado é o subalterno, ele ainda não possui voz, sendo uniformizado e traduzido pelo intelectual. Essa abordagem seria influenciada por interesses neocoloniais e econômicos do Ocidente, ocasionando em uma análise que busca devolver à colonialidade e à subalternidade os sujeitos estudados, colocando-os, portanto, em uma posição de objeto de estudo, não sujeitos (Souza; Moreira, 2021). Por conseguinte, a autora, profundamente influenciada por Foucault, propõe uma abordagem desconstrutivista do subalterno, a fim de questionar “a autoridade do objeto sem paralisá-lo, persistentemente transformando suas condições de impossibilidade em possibilidade.” (Spivak, 1988, p. 9 *apud* Mussi; Goés, 2016, p. 302).

As teorias feministas pós-coloniais, desta forma, estruturam-se por autoras do Sul Global, que buscam romper com a visão monolítica do “ser mulher” aplicada pelo feminismo liberal do Norte Global, com sua tendência de universalizar suas demandas para todas as mulheres ao redor do globo, sem considerar as imbricações de raça, classe, religião e geolocalização; o feminismo branco promove, portanto, “[...] inclusão positivista de uma coletividade monolítica de ‘mulheres’ na lista dos oprimidos cuja subjetividade inquebrantável lhes permita falar por si mesmas contra um ‘mesmo sistema’ igualmente monolítico.” (Spivak, 2010, p. 40 *apud* Souza; Moreira, 2021, p. 173). Desta forma, urge a necessidade do estabelecimento de uma análise que considere “como a (re)produção da diferença de gênero, classe e raça dentro da sociedade nacional é manipulada pelo etnocentrismo colonizador de modo a manter a sociedade colonizada na periferia do sistema internacional.” (Souza; Moreira, 2021, p. 172).

Neste ínterim, Chandra Mohanty enfatiza a necessidade de adotarmos uma lente interseccional para uma compreensão holística da realidade das mulheres subalternizadas. O conceito de Interseccionalidade foi introduzido, no contexto do feminismo negro estadunidense, por Kimberlé Crenshaw em seu artigo “*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*”, publicado em 1989, com o objetivo de demonstrar como as mulheres

negras são excluídas a partir de uma lógica categorial unidirecional adotada para compreensão da discriminação; "este quadro de eixo único apaga as mulheres negras na conceptualização, identificação e remediação da discriminação racial e sexual, limitando a investigação às experiências dos membros privilegiados do grupo" (Crenshaw, 1989, p. 140, tradução própria). Assim, o conceito objetiva demarcar o entrelaçamento de opressões, a fim de compreender as relações de poder existentes nos cruzamentos entre inúmeros sistemas simultâneos de opressão e privilégio, com dimensões identitárias e institucionais; a partir, especificamente, das categorias de classe, raça, gênero e sexualidade (Gill; Pires, 2019). Vale ressaltar que isto não busca uma hierarquização das opressões, mas sim

[...] dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado - produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. (Akotirene, 2020. p. 19)

Retomando o pensamento de Mohanty, a autora critica o movimento dos feminismos ocidentais de homogeneizar diferentes experiências dentro de classes, religiões e etnias do Terceiro Mundo, considerando estas mulheres como meras vítimas inanimadas, aplicando uma lógica de necessidade de adoção do estilo de vida ocidental para superar obstáculos situados dentro das culturas locais. Assim, a lente interseccional é essencial para desconstruir o caráter monolítico universalizante do feminismo ocidental, que desconsidera o impacto do caráter histórico de colonização e políticas econômicas dependentes do capital externo na vida das mulheres subalternizadas, constituindo uma "geralmente analítica necessária para avultar a complexidade das desigualdades e arranjos de poder, sendo que as sociedades são formatadas por vários eixos de divisão social, os quais interagem e se influenciam entre si." (Bilge; Hill Collins, 2016 *apud* Souza; Moreira, 2021, p. 174). Desta forma, enfatiza-se que uma análise integral da realidade das mulheres subalternas deve considerar os aspectos de gênero, raça e classe; e, considerando a realidade do Oriente Médio, religião, etnia e nacionalidade. Essa análise nunca pode ser desvinculada também dos impactos da colonialidade na realidade diária terceiro-mundista.

Souza e Moreira (2021) colocam o véu das mulheres muçulmanas como um dos principais pontos de inflexão entre o feminismo ocidental e o feminismo pós-colonial: por um lado, são consideradas oprimidas dentro do contexto de cultura/religião patriarcal, vítimas dos padrões ocidentais da sociedade; enquanto pelo outro, são mártires de resistência à ocidentalização e no combate à islamofobia. Ressalta-se, portanto, que em ambos os casos não é levada em consideração a individualidade da mulher que ocasiona no (não) uso do véu, com

a possibilidade ainda de uma romantização de aspectos culturais que perpassam a vivência de mulheres árabes, sem a consideração de dinâmicas de poder no interior da sociedade, sendo necessário, portanto, a necessidade de uma análise de cunho interseccional de forma a considerar as articulações de poder e subjetividade nestes contextos. Desta forma, observa-se o surgimento de uma corrente feminista islâmica, que objetiva olhar com especificidade os eixos de gênero, nacionalidade, localização, religião e/ou etnia que perpassam a opressão feminina em sociedades árabe/muçulmanas.

2.2 Abordagens feministas: o feminismo islâmico

O Feminismo Islâmico constitui uma vertente feminista recente, cujo uso começou a ser observado em diversos trabalhos acadêmicos na década de 1990, em diferentes localidades, como Irã, Turquia, Arábia Saudita e África do Sul – demonstrando o caráter desterritorializado do movimento (Lima, 2012). Devido a sua recente gênese, as formulações acadêmicas acerca do tema ainda se encontram em fase de definição, porém, já são importantes para demonstrar a potência do estabelecimento de uma luta feminista geolocalizada em oposição ao orientalismo estabelecido na necessidade de salvar mulheres muçulmanas.

Para compreensão do tema, é importante expressar o conceito de Orientalismo cunhado por Edward Said (2003): o "Oriente" é frequentemente visto de uma maneira eurocêntrica e ocidentalista que cria e mantém uma percepção exótica, estereotipada e subserviente do Oriente em contraste com o "Ocidente" dominante; sendo, portanto, mais do que apenas uma disciplina acadêmica – é uma forma de domínio político, cultural e ideológico exercido pelo Ocidente sobre o Oriente. Ele observa que o que o orientalismo produz é uma construção que se baseia em preconceitos, generalizações e estereótipos, que molda as trocas entre o ambos, justificando por sua vez o colonialismo, a exploração e a dominação cultural. Essa mentalidade exhibe o Oriente como um reino estranho, subdesenvolvido, ilógico e atrasado, diametralmente oposto ao suposto domínio do Ocidente, moldando não apenas a percepção ocidental, mas também impacta a autoimagem e a consciência dos indivíduos orientais, que assimilam as caricaturas ocidentais de si mesmos.

Frente a este contexto, o “feminismo islâmico” pode ser definido, segundo Margot Badran (2009), como discursos e práticas feministas articuladas com o paradigma islâmico, ou seja, propõe uma reinterpretação do Alcorão (*Qur'an*) desafiando forças sociais patriarcais, defendendo a igualdade de gênero entre homens e mulheres. Desta forma, essa corrente defende

que o Alcorão afirma o princípio de igualdade entre os seres humanos, porém sua interpretação foi subvertida pelo sistema de poder patriarcal, sua ideologia e práticas, que vieram a afetar a formulação e posterior interpretação da *Fiqh* (jurisprudência islâmica), da *Hadith* (falas do profeta Muhammed) e da *Shari'a*: “they point out that classical, and also much post-classical, interpretation was based on men's experiences, male-centred questions and the overall influence of the patriarchal societies in which they lived.” (Badran, 2009, p. 247).

Desta forma, o feminismo islâmico propõe suas reflexões a partir de duas metodologias básicas, a *ijtihad* (interpretação das fontes religiosas) e *tafsir* (comentários do Alcorão), que possibilitaram a construção de uma hermenêutica feminista que aplica um novo olhar sob a questão de gênero, com a constatação da igualdade entre homens e mulheres no interior da Sagrada Escritura: “Aya 13 in sura 49 (al-Hujurat): “Oh humankind. We have created you from a single **pair of a male and a female** and made you into tribes and nation that you may know each other [not that you may despise one another].” (Badran, 2009, p. 248, grifo próprio). Assim, Badran considera que homens e mulheres são fundamentalmente iguais, mas criados com diferenças biológicas de forma a permitir a perpetuação da espécie, ou seja, as interpretações criam uma politização do gênero justificado em diferenças biológicas que coloca a mulher em uma posição desigual.

O Feminismo Islâmico se autodefine como um movimento que objetiva recuperar a ideia de *ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço compartilhado entre homens e mulheres. Para isso, ele utiliza a metodologia de releitura das estruturas do Islã, baseando-se no conceito árabe de *ijtihad* (interpretação livre e racional das fontes religiosas). Sua formulação discursiva metodológica é de busca pela justiça e pela emancipação das mulheres, exposta por meio de releituras dos textos sagrados numa perspectiva feminista. Sua espinha dorsal metodológica à parte é a prática do *tafsir* (comentários sobre o Alcorão) (Badran, 2009, p. 323-231), mas também são seus objetos de releituras dos *ahadith* (dizeres e ações do profeta Mohammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica). (Lima, 2012, p. 9-10)

Segundo Cila Lima (2012), para além da frente de ativismo religioso (*jihad*), encontrado em meios mais próximos a religião, como mesquitas e escolas de ensinamentos culturais; observa-se também uma frente de defesa dos direitos humanos internacionais, que busca aplicar os direitos das mulheres ao Islã, localizados em ONGs, universidades e instituições de apoio jurídico e de formação de políticas para mulheres muçulmanas.

Um dos principais desafios a ser enfrentado pelo Feminismo Islâmico se dá pelo fato de esta corrente encontra-se na divisa das duas esferas em que tenta conectar: o feminismo e o islamismo. Por um lado, o feminismo, por vezes, alicerça uma visão orientalista do Islã como uma ferramenta de opressão das mulheres, constituindo uma religião violenta e atrasada; perspectiva influenciada por uma noção “antirreligiosa” difundida no feminismo em geral. Em

contrapartida, há uma rejeição do movimento feminista, tal como seu termo, baseado em dois principais movimentos: i) o temor do desafio de estruturas sociais já estabelecidas, partindo principalmente de homens e setores mais conservadores das sociedades; ii) uma visão anticolonialista e nacionalista que posiciona o feminismo como um projeto colonial do ocidente, devendo, portanto, ser combatido. Desta forma, às mulheres muçulmanas resta a escolha entre sua consciência de gênero e sua identidade nacional/religiosa. E ao feminismo islâmico a missão de conciliar esses dois domínios de forma a desenvolver um movimento de emancipação feminina geograficamente situado, que busque uma resistência não-orientalista de gênero.

A nova consciência de gênero emergente no Feminismo Islâmico situa-se nas fronteiras entre as perspectivas seculares e as perspectivas religiosas islâmicas e temos o entendimento de que tais fronteiras – porosas, ambíguas e conflituosas - podem trazer um isolamento político ao movimento do Feminismo Islâmico por este guardar em suas raízes e propostas o vínculo com uma religião identificada, no genérico mundo ocidental, como fundamentalista mantenedora de práticas misóginas, machistas e que reforçam as desigualdades de condição. Identificamos no Feminismo Islâmico uma resistência ao ideal ocidental de secularização e assumimos como pressuposto de trabalho que se trata de um grupo que rejeita os princípios ocidentais, que têm a secularização e a laicização como metas. (De Franco, 2016, p. 88-89)

Adentrando com mais especificidade a queixa de orientalismo aplicado pelo feminismo ocidental, Lila Abu-Lughod (2012), em seu texto “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros”, observa a partir dos ataques terroristas de 11 de setembro um recrudescimento das ações intituladas como “Guerra ao Terror”: um fugaz combate ao terrorismo desenvolvido pelos Estados Unidos, possuindo como seu fim a invasão de diversos países do Oriente Médio. Neste ínterim, surge uma especial preocupação com a questão das mulheres que residem na região, sendo estas supostamente oprimidas por sua própria cultura, com a representação material desta opressão no uso do *hijab*. Assim, a cultura foi utilizada para justificar atos que são fruto de uma construção histórica e política da região, nas palavras da autora: “[...] a questão é porque saber sobre a “cultura” da região e particularmente suas crenças religiosas e o tratamento dispensado às mulheres era mais urgente do que explorar a história e o desenvolvimento dos regimes repressivos na região e o papel dos Estados Unidos nessa história.” (Abu-Lughod, 2012, p. 453). Desta forma, surge uma suposta necessidade de “salvação” das mulheres muçulmanas de sua própria cultura, como uma forma de articulação do feminismo liberal para justificativa das intervenções observadas na região, fato também apontado por Francirossy Ferreira (2013): mobilização política em torno da necessidade de salvação das mulheres muçulmanas não é um fim em si mesmo, apontando em seu interior a

justificativa para invasões na região, uma utilização do feminismo para objetivos imperialistas sob a justificativa de que a cultura é opressiva.

Em complementariedade, há certa relutância dentre algumas autoras em classificar-se como “feministas”, uma vez que esse conceito está atrelado em seu imaginário ao feminismo ocidental, que tende a universalizar experiências de mulheres brancas do Norte Global, ocultando as disparex experiências vividas por mulheres em razão de sua localidade, raça, classe e religião. Além da falta de representatividade, há ainda um senso comum de que o movimento seria “anti-homens”, o que dificulta uma ação cunhada como feminista em certos países. Essa não identificação com o adjetivo “feminista”, de acordo com Lima (2012), trata de uma primeira geração de formulações islamistas, composta pela egípcia Zainab AlGhazali, fundadora da Associação das Mulheres Muçulmanas em 1936. A ativista política defendia uma posição tradicionalista e conservadora das mulheres na sociedade, sendo seu papel formar filhos articulados religiosamente com a necessidade de formação de uma sociedade islâmica. Já a segunda geração, representado por Safinaz Qazim, por sua vez, não utilizava o conceito de feminismo por considerá-lo um instrumento de dominação ocidental, frente a uma defesa do acesso da mulher muçulmana a espaços públicos, a educação e ao trabalho, sendo seu papel participar no desenvolvimento da sociedade.

A terceira geração – principal instrumento deste estudo – apresenta um papel mais progressista que entrelaça as reflexões acerca do islamismo aos ideais feministas, mesmo que o adjetivo não seja adotado integralmente por suas precursoras. Desta forma, considera-se o feminismo islâmico como um encontro entre as reflexões do papel da mulher no islamismo e a luta das mulheres em sociedades muçulmanas, contestando a opressão que advém da patriarquia – regras sociais e familiares baseadas em termos religiosos (Lima, 2012). Neste ínterim, é válido ressaltar a diferenciação entre “islâmico” e “muçulmano”: ao passo que o primeiro identifica uma organização religiosa, a outra atribui um caráter cultural-político; sendo estes, portanto, diferentes. Por mais que ocorram entrelaçamentos entre política (Estado) e religião, os termos não podem ser considerados como sinônimos no contexto do estudo: “[...] nem todas as coisas que o muçulmano faz é islâmico, muito menos alcorânico” (Barlas, 2005 *apud* Lima, 2012)¹. Badran reforça ainda a existência, no interior da vertente feminista islâmica, a existência de teóricas muçulmanas religiosas - ou seja, islâmicas, muçulmanas “seculares” e até não-muçulmanas; o que reforça o ponto de impossibilidade de utilização dos termos como palavras de mesmo sentido.

¹ Pronunciamento de abertura do I Congresso Internacional do Feminismo Islâmico em 2005, disponível no site <http://feminismeislamic.org>. (LIMA, 2012)

No que concerne o movimento feminista, os direitos reivindicados pelo movimento eram o de igualdade cidadã, ou seja, a igualdade dentro do contexto familiar ainda não havia sido questionada: as mulheres, nesse momento, queriam participar da sociedade civil, sendo “natural” a relação de desigualdade dentro do contexto religioso-familiar, naturalizando a figura patriarcal do sexo masculino. Apenas no final do século XX surgiu uma proposta de romper totalmente com o patriarcado, porém estudiosas da sociedade islâmica compreendiam que o patriarcalismo não era algo fruto da cultura local, mas de fato era uma consequência da influência, mesmo que pouca, do Ocidente nos países muçulmanos (Badran, 2020). Portanto, houve uma transição para ideias mais radicais, o que veio a tornar um novo paradigma feminista, no final do século XX.

Outro fato importante para se entender o feminismo islâmico é que o estudo das ciências religiosas é realizado em conjunto à disciplina de gênero, na maioria dos casos. Por conseguinte, há uma correlação entre a luta feminista e a religiosidade exercida pelas ativistas, de forma a intitular o “feminismo islâmico”: uma combinação da luta de direitos iguais com a essência da religião. Neste contexto de imperialismo exercido pelo feminismo ocidental, há inclusive mulheres que não se identificam como “feministas”, pois acreditam que este movimento é algo ocidental, o que em seguida é rebatido por Badran, que alega que essas estudiosas “acabam por corroborar com os ocidentais que, também na sua arrogância e ignorância, afirmam que os muçulmanos são incapazes de produzir feminismo e que o islã é intrinsecamente patriarcal” (Badran, 2020, p. 79).

Retomando a construção histórica do feminismo islâmico por Badran, no campo da religião, essas estudiosas optam por estudar e ter um conhecimento acadêmico sobre o islamismo, a fim de compreender sua real proposta: se é realmente a religião que as põe em um lugar de submissão na sociedade ou é apenas uma interpretação de uma sociedade patriarcalista. Neste contexto, observamos o caso de Wadud que, em 1970, descobriu que o Alcorão não impunha essa submissão a mulher: Deus era uno e acima dos humanos, que são todos iguais. Wadud traz um exemplo do próprio Alcorão em que

[...] o versículo 4:3, que permite a um homem casar-se com até quatro esposas. Segundo a autora, este versículo é escrito num contexto particular e está condicionado a um tratamento igual e justo entre as esposas, tendo como ideal a monogamia e, portanto, a igualdade de gênero entre os esposos. (Badran, 2020, p. 81)

Assim, Wadud trouxe um novo olhar e interpretação sobre o Alcorão para a religião islâmicas e abriu espaços para novas estudiosas nesse tema, como foi com Asma Barlas em que teve seu livro “*Believing women in islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*”

publicado e reconhecido em muitas línguas tinha como principal objetivo demonstrar que o Alcorão não devia ser lido com um entendimento patriarcal e machista. A partir dessas pensadoras, é iniciado uma nova fase no feminismo islâmico, em que é visto que o patriarcado não é exclusivamente dos países muçulmanos e, a partir disso, deveriam promover o islamismo igualitário. A única dificuldade dessas feministas é na luta contra a ideia de família na sociedade muçulmana, pois é algo tanto cultural quanto político dentro desses países e, assim, só será possível uma reforma jurídica quando o Estado for favorável a um modelo igualitário de família. Portanto, não basta apenas o argumento religioso para que haja uma mudança na sociedade, é necessário um ativismo político para incitar o Estado a colocar essas mudanças em ação.

Por fim, apontamos que um elemento essencial para a compreensão do Feminismo Islâmico está suplantado na superação do binarismo estabelecido entre modernidade e religiosidade: a mulher muçulmana deve apropriar a modernidade à sua maneira, considerando a especificidade cultural na qual está inserida - a modernidade não é apenas a adoção de práticas ocidentais, sendo assim, portanto, possível a criação de uma modernidade no interior da realidade árabe-muçulmana. Ainda assim, reforçamos que se deve evitar a adoção de visões extremas sobre as realidades de mulheres muçulmanas, que, por um lado, adota uma proposta feminista ocidental de eliminação da religião e cultura árabe, enquanto por outro há uma suposta romantização e naturalização de opressões no interior da religião. O que o feminismo Islâmico se propõe a fazer é questionar o islamismo de dentro para fora, ao invés de um extermínio cultural orientalista realizado de fora para dentro. Desta forma, propõe-se uma reforma da interpretação patriarcalista do Alcorão realizada a partir de estruturas sociais, não a sua eliminação.

2. ESTUDO DE CASO: PARTICIPAÇÃO FEMININA NA RESISTÊNCIA PALESTINA

3.1 Análise histórica

3.1.1 Nahda, Mandato Britânico e a Colonização sionista

O declínio do Império Otomano foi uma força motriz de diversas transformações observadas na região nomeada “Oriente Médio”, durante o período do final do século XIX e início do século XX. Uma de suas principais transformações, segundo Gelvin (2011), foi o surgimento do regime de Estados-Modernos, proporcionado pela derrota da Tríplice Aliança na

Primeira Guerra Mundial, consequente desintegração do Império Otomano e partilha de seus territórios entre as potências vencedoras, França e Grã-Bretanha. Esse processo é realizado através de dois processos: por decretos, que previam um sistema de protetorados (mandatos), e através de revoluções e conquistas, sendo o observado na região da Palestina, com o estabelecimento do Mandato Britânico, um sistema de protetorado com o objetivo de preparar os territórios para a independência, podendo ser considerado uma forma de colonialismo indireto promovido pelas potências europeias na região.

Na dimensão cultural, reformas realizadas pelo Império Otomano (*tanzimat*) e sua posterior decadência deram origem a um movimento cultural árabe moderno, cunhado *Nahda* (palavra árabe que significa “Renascimento” ou “Despertar”). Originado no Egito em meados do século XIX, uma de suas características marcantes deste movimento cultural foi de uma grande mobilização literária, com o surgimento de *salons*, reuniões de eruditos e artistas com o objetivo de estabelecer discussões intelectuais. Esses espaços são geralmente organizados por mulheres e, no contexto da *Nahda*, refletem a emergência de ideias feministas, centradas, neste primeiro momento, em uma vertente mais influenciada por autoras europeias, na busca pelo direito a educação feminina, concentrada principalmente na elite urbana (Matos, 2022, p. 26).

A *Nahda* é marcada tanto pela forte influência europeia quanto pelo anseio de se reviver a herança cultural clássica, o árabe *Turath*. Fundavam-se editoras e jornais, inclusive literários, publicavam-se enciclopédias, instituía-se associações e círculos literários chamados *majalis* ou *salons*, emergiam novas profissões, gêneros literários, como o romance, mas também demandas por reformas islâmicas e mudanças sociopolíticas. A emancipação feminina passava a ser um tema. (Matos, 2022, p. 40)

Além de maiores oportunidades educacionais, as reformas otomanas, influenciadas por moldes europeus, promoveram uma reorganização da área rural, impactando negativamente o campesinato palestino – que constituía a maioria da população à época – através da adoção de uma lógica de mercado *commoditista* na agricultura. Neste contexto, em 1858 é promulgado o “Código da Terra”, que possuía como objetivo uma maior fragmentação de terras, através da adoção de uma lógica de propriedade privada, na qual ocorreu uma profunda exclusão de sua população, por não possuir documentos ou não conseguir arcar com a taxaço; processo que possibilitou uma massiva compra de terras por estrangeiros, garantido inclusive por uma lei adicional, oportunidade aproveitada por sionistas.

Nessa busca por reorganização, influenciada pela penetração europeia e aos seus moldes, em 1867, uma lei adicional abria a possibilidade a estrangeiros terem a propriedade privada da terra. Traziam consigo suas ideias de modernidade, que influenciaram a elite intelectual na região durante a *Nahda*, a qual se beneficiou desse movimento de deslocamento capitalista para a região (Matos, 2022, p. 26).

Fundado por Theodor Herzl em seu livro "O Estado Judeu" de 1896, o sionismo político é um movimento nacionalista que defende a criação de um Estado judeu independente na Terra Santa, que é considerada a "Terra Prometida" pelos judeus, como única alternativa ao antissemitismo e à perseguição que sofriam na Europa. É válido ressaltar que este projeto de criação estatal se baseia em uma transferência populacional para a região da Palestina, onde habitavam cerca de meio milhão de pessoas à época, segundo Ilan Pappé. Assim, pode-se observar uma raiz de limpeza étnica com fundo colonial, a partir do *slogan* sionista “Uma terra sem povo para um povo sem terra”, ou seja, visando a migração do povo judeu da Europa para a Palestina e o deslocamento forçado da população nativa árabe de suas casas e terras, através de um duplo mecanismo: no campo, conquista da terra e estabelecimento de assentamentos; no ambiente urbano, conquista de postos de trabalho, e consequente exclusão da mão de obra nativa.

Dentro da esfera analítica da colonização, este fenômeno pode ser caracterizado de duas formas: colonialismo de exploração, na qual há a exploração econômica da colônia, através de recursos naturais e mão de obra, a fim de um favorecimento da metrópole, que possui domínio político; e o colonialismo por povoamento. O segundo, de acordo com Patrick Wolfe (2006), caracteriza-se pela substituição da população nativa pela população colonial, contando com mecanismos de expulsão e genocídio, e a posse da terra. Assim, pode-se considerar que a chegada sionista ao território palestino ao final do século XIX, com a massiva compra de terras e estabelecimento de assentamentos judaicos, ocasionando na despossessão da população palestina, majoritariamente campesina constitui um fenômeno de colonialismo por povoamento.

A conjunção das reformas educacionais promovidas pelo Império Otomano, que deu acesso à educação para mulheres de classe média e alta com a Nahda e a migração sionista culminaram no surgimento das primeiras associações e sociedades de mulheres no início do século XX, que possuíam como enfoque a caridade, educação e saúde de meninas; possuindo como seu primeiro expoente a Sociedade de Ajuda Ortodoxa, fundada em 1903 na cidade de Akka (Matos, 2022, p. 58). No entanto, segundo García e Ortiz (2004, p. 193 *apud* López, 2015, p. 50), observa-se em 1884 a primeira ação política organizada por mulheres palestinas, contra o estabelecimento de assentamentos na cidade de al-Afûla e, de maneira geral, contra o roubo de terras.

Bracco (2020) reforça a importância da composição majoritariamente campesina dos palestinos: na economia rural, o território e a família possuem um alto grau de importância na subsistência, sendo o primeiro o meio de obtenção dos recursos e aquela os produtores e

consumidores de seus produtos, permitindo sua reprodução. Neste ínterim, as mulheres eram consideradas as responsáveis pela manutenção das redes sociais de convivência da família e comunidade, representada através da maternidade. Assim, a despossessão representa não apenas a perda da terra, mas do meio de subsistência da família, seu tecido social e noção de comunidade, atingindo de maneira mais profunda às mulheres, que lideravam este processo.

Neste ínterim, ao fim da Primeira Guerra Mundial e consequente desintegração do Império Otomano é estabelecido o Mandato Britânico da Palestina, que já contava, em 1917, com a Declaração Balfour, documento que promete o suporte inglês à criação de um lar nacional aos judeus na Palestina (López, 2019). Assim, com um apoio expresso, intensifica-se a migração de colonos sionistas para a região sob o contexto da dominação britânica. Frente a este contexto, há um salto na organização de mulheres, que, por sua vez, alia-se ao movimento nacional palestino, elevando seu protagonismo político dando continuidade ao seu papel humanitário.

Assim, nos anos 1920, há um acréscimo das atividades revolucionárias palestinas, com a organização de protestos, ações de desobediência civil e enfrentamentos a polícia. A participação feminina neste momento concentrou-se em mulheres de classe alta urbana, focado na organização de conferências e ajudar beneficentes, papel de assistência social acrescido com a chegada de partidos políticos e instituições financeiras próprias sionistas, aprofundando sua penetração no território (López, 2015, p. 50-51). Desta forma, percebe-se já em sua gênese uma característica primordial do movimento feminista palestino: para além da reivindicação dos direitos da mulher, há uma forte ligação com os ideais de libertação nacional; neste primeiro momento, uma demanda pela abolição da Declaração de Balfour e pela restrição da imigração judia.

De acordo com Carletti e Abdallah (2022), já durante o Mandato Britânico pode-se observar o ativismo histórico das mulheres palestinas: foco em organizações de caridade e trabalho social, voltando-se principalmente na luta pela educação, que, por sua vez, abre caminhos para a conquista do mercado de trabalho e participação política. Essa participação feminina foi impulsionada em momentos de escalada da violência contra avanços sionistas, promovendo o estabelecimento de organizações próprias, que possibilitam a expansão de suas atividades, tanto na beneficência quanto na política: “As mulheres foram as primeiras a se envolver na formação de grupos de ajuda humanitária, refeitórios e centros de atendimento aos necessitados por meio da formação de fundações e comitês que mais tarde se tornariam organizações governamentais ou da sociedade civil.” (López, 2019, p. 156).

Ressalta-se, neste primeiro momento, que os primeiros movimentos de resistência palestino foram liderados pela classe mais alta, composto por setores da burguesia que buscavam a manutenção de seus privilégios dentro da sociedade, ocorrendo uma reprodução das divisões de classe na reorganização geográfica provocada pelas expulsões: as classes mais altas concentraram-se em cidades ou se locomoveram para outros países, enquanto as classes mais baixas foram alocadas em acampamentos de refugiados.

en esta etapa se configuraron dos tendencias que fueron cruciales en la etapa posterior. De un lado, el fomento desde la burguesía de la cohesión y el colectivismo campesino para prevenir la insubordinación de esta clase; del otro, la creación de asociaciones de mujeres dedicadas a la caridad y el asistencialismo. Ambos fueron elementos centrales para la supervivencia ante la pérdida de la patria y el desarraigo. (Bracco, 2020, p. 118)

Em 1921 é criada a União de Mulheres Árabes-Palestinas (UMP), primeira associação organizacional formal feminina da região, formada por mulheres de classe alta contra qualquer forma de discriminação, focado na organização de protestos contra o Mandato Britânico, a Declaração de Balfour e o colonialismo sionista. Devido a um forte contato com o campesinato em suas ações revolucionárias – traslado de armas, proteção de estradas e combates -, esta organização foi a primeira a alertar acerca da compra de terras sionistas, promovendo reivindicações anticolonialistas e de autodeterminação, sendo também influenciadas pelo auge do nacionalismo árabe. Já em 1924 é fundada a Sociedade para o Progresso das Mulheres, na cidade de Ramallah, que formou uma equipe de enfermeiros e arrecadou recursos para comprar armas para os combatentes e ajudar os familiares das vítimas (Matos, 2022, p. 72). Por fim, observa-se em 1928, a criação da Associação de Mulheres Árabes, cujo objetivo era de assegurar o direito de mulheres participarem de atividades políticas, através da realização de reuniões em diversas cidades.

No dia 15 de agosto de 1929 nasce, na cidade de al-Quds, a Revolta de al-Burāq, primeiro grande levante armado contra a dominação britânica e frente a crescente tensão com os judeus, constituindo um marco inicial ao sentimento de nacionalismo palestino. O estopim da revolta deu-se por uma ação de grupo de colonos sionistas em frente ao monumento conhecido como “Muro Ocidental” para os judeus e *Waqf Abu Madiyan*, para os muçulmanos. Portando bandeiras sionistas, esta provocação é considerada uma tentativa de reavivar uma origem religiosa à constituição do Estado judeu, reivindicando o dia como aniversário da destruição do Templo de Salomão naquele lugar. Frente a este contexto, no dia 26 de outubro de 1929, é realizada o 1º. Congresso de Mulheres Árabes, composto por 200 mulheres – árabes e cristãs -, na qual foram aprovadas resoluções que rejeitavam a Declaração Balfour, exigiam o fim da

imigração judaica com fins de colonização, das punições coletivas pelo mandato e dos maus tratos aos prisioneiros árabes, e defendiam a criação de um centro de informação para o mundo sobre a situação na Palestina (Matos, 2022, p. 77). Como consequência, essas definições foram entregues em um documento para o Alto Comissariado Britânico, acompanhado por passeatas e carreatas e no surgimento de demais associações femininas.

A partir deste momento, o Comitê Executivo de Mulheres Árabes, formado por 14 membros e eleito pela Conferência de 1929, encaminhou diversas petições para o Mandato, possuindo como enfoque a execução de presos políticos, conquistando em 1935 um perdão aos sentenciados a morte. Em complementariedade, também denunciavam a importação de armas para organizações paramilitares sionistas, e produziam artigos de denúncia a partir de demandas anticoloniais e de gênero. Por fim, esta organização lutou pela facilitação de acesso ao crédito pelo campesinato (*fellahin*), com a promessa do estabelecimento de um banco agrícola em 1930, que, todavia, não foi instituído.

Durante a década de 1930 observa-se uma crescente militarização da resistência palestina, com um acréscimo ao sentimento nacionalista, considerado como consequência do esforço educacional realizado nos anos anteriores: a luta das associações de caridade para a educação de meninas no início do século XX leva, como consequência, a uma população rural mais alfabetizada e conscientizada, que viria a incrementar o movimento nacionalista palestino. Desta forma, esta década é marcada por uma transição do movimento de elite e urbano para a entrada das mulheres de classe trabalhadora e camponesa.

Frente a uma crescente militarização da resistência palestina em um contexto de acréscimo de tensões pela expropriação de terras, massiva imigração sionista e armamento dos colonos, é observado um crescente descontentamento com a simbiose entre o Mandato Britânico e a imigração sionista, uma vez que cada vez mais palestinos eram substituídos da administração do mandato pelos colonos. Neste ínterim, Lorde Allenby, general britânico que havia realizado promessas de independência palestina em 1917, visita a cidade de al-Quds para inaugurar o prédio da Associação Cristã de Jovens Moços (YMCA) foi o suficiente para causar uma forte comoção social. Assim, dá-se uma série de boicotes e passeatas por parte do movimento palestino, na qual as organizações femininas participaram ativamente. Ainda em 1933, o Alto Comissariado Árabe organizou uma greve geral e protestos em diversas cidades, na qual 500 mulheres participaram, contando com uma violenta repressão por parte do governo colonial (Matos, 2022, p. 85).

Neste contexto de escalada de tensões, a crise econômica, consequente da exclusão cada vez maior por parte dos palestinos, através da perda de terras e de postos de trabalho no ambiente urbano, culminaram na explosão de 1936:

Segundo Kanafani, em 1931, 59% dos árabes-palestinos viviam da agricultura de subsistência, contra 19,1% judeus. Os primeiros enfrentaram-se com a perda de quase um terço de sua área agricultável, o que os jogou na pobreza. Sem outra opção, migravam para as áreas urbanas e passavam a compor a massa de mão de obra precária e de desempregados, que se acentuava. As condições de vida se deterioravam rapidamente (Kanafani, 2016, p. 34 *apud* Matos, 2022, p. 86)

Assim, a partir de abril deste ano foi instituída uma greve geral que viria a durar seis meses, na qual as mulheres possuíram o papel ativo de instigar a população para o movimento, através da entoação de canções e poesias nacionalistas, e na organização de simpósios e comitês. Este movimento foi duramente repreendido pelas forças do Mandato Britânico, em conjunto a gangues paramilitares sionistas e a própria elite palestina, que atuou como uma força contrarrevolucionária frente ao levante da classe trabalhadora e rural.

Neste momento, há uma crescente militarização da resistência palestina, tendência acompanhada pela mobilização feminina, de forma que no mesmo ano, observa-se o surgimento de um grupo guerrilheiro feminista, as “Companheiras de Qassam”. A presença feminina na linha de frente do combate desafia as noções tradicionais do espaço da mulher na sociedade e luta política, de forma que até este momento seu papel estava resignado a funções relacionadas ao cuidado, um espelho da construção social da mulher como “mãe”, protetora do lar e da família. Ressalta-se, sob este ponto, que a resistência armada esteve presente desde a gênese da ocupação na Palestina, ocorrendo, inclusive da forma indireta, como o monitoramento da entrada de imigrantes judeus ilegais e negociação de suas joias para obtenção de armas, alimentos e informações (Sayigh, 2000 *apud* Carletti; Abdallah, 2022, p. 5).

Nos anos subsequentes, período conhecido como *al-Thawra al-Kubra* (revolução de 1936-1939), são observadas diversas manifestações de resistência da população palestina, na qual as mulheres desempenharam diversas funções, desde o provimento de alimentos aos rebeldes e a transmissão de informações até o auxílio aos feridos, participando, inclusive, da luta armada. A revolução foi, no entanto, derrotada em 1939, possuindo como consequência um grande número de mortos e feridos, além da deterioração da condição de vida dos palestinos, situação que culminaria no desastre de 1948.

3.1.2 Nakba e Naksa

Após uma maturação e formalização da resistência palestina durante os anos 1940, a proclamação da criação do Estado de Israel em 14 de maio 1948, através da Resolução 181 da Assembleia Geral da ONU, instaurou um período de ampliação da violência de colonos sionistas, com um aumento da expropriação de terras e escalada da violência, período conhecido como *Nakba* – palavra árabe que simboliza a catástrofe.

La política sionista, en febrero de 1947 se basaba en las represalias por una los ataques palestinos, se transformó en una iniciativa para la completa limpieza étnica del país en marzo de 1948. Una vez que la decisión fue tomada, se tardó seis meses en completar la misión. Cuando estuvo terminada, se había desarraigado a más de la mitad de la población nativa de Palestina (cerca de ochocientas mil personas), destruido 531 aldeas y vaciado once barrios urbanos. (Pappé, 2008, p. 11 *apud* López, 2015, p. 55)

De acordo com Elena López (2019), o reconhecimento do Estado de Israel pela comunidade internacional caracterizou um “sinal verde” para o estabelecimento da limpeza étnica palestina, característica do um sistema colonialista de ocupação, no qual o objetivo é a permanência dos colonizadores, sendo possibilitado pela despossessão e assassinato de populações nativas, tal como apontado na seção anterior. Desta forma, observa-se a adoção de uma série de políticas israelenses que acabaram por modificar a demografia palestina, como encarceramento e assassinato em massa de homens em idade militar, o que culminou na expulsão de dois terços da população palestina, tornando-os refugiados, através da ocupação de 78% de seu território (Matos, 2022, p. 105).

Frente a este contexto de escalada da violência, o movimento feminista palestino ampliou suas iniciativas de assistência social, focando principalmente na acolhida de refugiados (Duha, 2015, p. 145 *apud* Lopez, 2015, p. 55). Segundo García e Ortiz (2004), o novo contexto político estimulou a educação feminina que, junto a situação econômica, culminou na necessidade de a mulher realizar trabalhos fora do âmbito doméstico, auxiliando em uma melhor consciência política e sua resistência; focando, principalmente em mulheres de classes médias e altas. Assim, observam-se ações de resistência feminina na criação de novos hospitais e iniciativas educativas, como cursos de alfabetização e jardins de infância. Foi principalmente através da organização política e da participação partidária que foram lançadas as bases do ativismo político, da reestruturação e do reforço do movimento das mulheres palestinas após a catástrofe de 1948.

Sus primeras acciones caritativas fueron evolucionando a medida que la colonización les despojaba de su tierra y sus propios derechos. A la luz de estos acontecimientos las mujeres empezaron a contribuir formal e informalmente a través de las entidades

nacionales, tales como la OLP y los diferentes partidos y organizaciones civiles. (López, 2015, p. 56)

Já na década de 1960 observa-se uma reestruturação das organizações de resistência palestina, promovendo uma maior sofisticação organizacional, que pode ser exemplificada na criação da OLP – Organização para a Libertação da Palestina – em 1964, cujo objetivo concentrava-se na ideia de uma estrutura unificada de resistência palestina. Em seu interior, era prevista a consolidação das reivindicações femininas, a partir de uma tratativa de igualdade de direitos e deveres entre homens e mulheres para libertar a palestina. Neste ínterim, em 1965 é fundada a UGPM – União Geral das Mulheres Palestinas, consolidando todas as organizações de mulheres existentes à época, cuja existência perdurou por apenas dois anos segundo advento da Guerra dos Seis Dias, ou seja, seus escritórios foram fechados e as militantes juntaram-se a grupos focados na luta palestina, tanto como resistência armada ou trabalhos beneficentes. De acordo com Carletti e Abdallah (2022), a importância da UGPM pode ser observada no grau de importância que a organização alcançou rapidamente dentro da estrutura da OLP; reforçando, mais uma vez, a intersecção entre a emancipação feminina e a luta pela libertação nacional na causa palestina, atuando não apenas representantes femininas nos movimentos de resistência (Carletti; Abdallah, 2022, p. 6).

Assim, em 1967 é estabelecida a *Naksa* (palavra árabe que significa revés), conflito conhecido como “Guerra dos Seis Dias” que culmina na expansão territorial israelense, a partir da ocupação militar dos territórios de Gaza e Cisjordânia/Jerusalém Oriental, anteriormente controlados por Egito e Jordânia, respectivamente. Esse momento configura uma reorientação do movimento de resistência palestino, no qual a luta armada é eleita como única alternativa para a libertação da palestina, formando, desta forma, na revolução.

Pode-se perceber então, o engajamento feminino de diversas mulheres, jovens em sua maioria, unidas aos homens em uma nova forma de resistência objetivando um bem comum: criar um movimento popular revolucionário de união dos palestinos para libertar os territórios ocupados. Isso caracterizou um novo ponto de virada na vida da população palestina, no qual, uma mudança na forma de liderar abarcou um impacto direto no movimento das mulheres (Muñumer, 2016 *apud* Carletti; Abdallah, 2022, p. 7).

2.1.3 As Intifadas

Após um período de popularização do movimento nacional durante a década de 1970, os anos 1980 apresentam um crescimento na participação feminina e consequente surgimento de organizações, como a União de Comitês de Mulheres Trabalhadoras Palestinas (UPWWC)

e a Associação de Comitês de Mulheres para o Trabalho Social (AWCSW), na esfera do Fatah – partido político palestino, sendo o maior grupo da OLP (Fernández, 2021). Sob este contexto, a primeira Intifada surge como um marco na história da resistência Palestina e ponto de inflexão acerca da participação feminina. Estabelecida entre 1987 e 1993, esta mobilização conhecida como “revolta das pedras” foi constituída principalmente por jovens, contando com diversos protestos, greves e boicotes que culminaram na assinatura dos Acordos de Oslo em 1993 – processo realizado entre o governo de Israel e a OLP. Durante o movimento, o papel feminino foi multifacetado, com a ocupação de espaços públicos e continuidade de suas tradicionais ações de cuidado à população e, de acordo com Holt (2018 *apud* Carletti e Abdallah, 2022) concentrou-se no desenvolvimento de alternativas aos produtos israelenses boicotados. Este momento de ampla mobilização da população Palestina foi visto pelas mulheres como uma oportunidade de promover ações de libertação feminina, impulsionado pela Primeira Intifada. Desta forma, segundo Fernández (2021), durante 1987 e 1990 observa-se um aumento do número de mulheres inscritas em organizações de ativismo feminista, com um grande número destas sendo presas e assassinadas.

Desta forma, a Primeira Intifada é considerada um marco no escopo do estudo da luta feminista na Palestina, uma vez que possibilitou uma ampliação da participação feminina, através da possibilidade de ampliação do seu papel para além do âmbito familiar, sendo estendido para toda a comunidade; adicionalmente a uma ampliação da articulação entre comitês, forma de organização associativa tradicional do movimento de libertação nacional palestino, de forma a possibilitar uma ação mais integrada de resistência, criando em 1988 o Alto Conselho das Mulheres, unificando quatro movimentos independentes. Este cenário possibilitou o surgimento de um movimento autônomo de mulheres, através da organização de workshops, grupos de estudos feministas e grupos de ajuda beneficente; organização esta que possui como contexto o contato com movimentos feministas de outros países – preferencialmente do Terceiro Mundo -, maior atenção à escalada da violência – israelense e doméstica – e o fundamentalismo religioso como um novo fator político, enfatizado pela ascensão do grupo Hamas (Bracco, 2020).

Neste ínterim, é válido ressaltar as raízes históricas para o surgimento do Hamas, organização nacionalista e islamista derivado da Irmandade Muçulmana Palestina, grupo que possuía objetivos assistencialistas e sociais. Segundo Collares (2012), durante os anos 1980, a OLP adotou a luta nacional como estratégia de libertação palestina e, como uma maneira de tentar barrá-lo, Israel optou por financiar a Irmandade Muçulmana, que estava baseada aos

trabalhos sociais à época. Como consequência, a fim de angariar sua permanência no poder, a OLP realiza uma série de negociações com o governo Israelense, promovendo uma série de concessões que acabaram por enfraquecer e dificultar a resistência palestina – como a manutenção de assentamentos, que descontinuavam os territórios palestinos. Assim, nota-se uma iniciativa dentre jovens da Irmandade Islâmica em se posicionarem contra a OLP, a ocupação israelense, e a inefetividade degradante de sua negociação; na tentativa de realizar uma independência sob o islamismo. Assim, o Hamas é criado mantendo o braço social da organização anterior, mas somando uma dimensão de pensamento político islâmico, fundado oficialmente em dezembro de 1987, logo após a primeira intifada, situação que acabou por endurecer suas reivindicações (Collares, 2012).

Em 1993 foram assinados os Acordos de Oslo, um conjunto de acordos mediados pelos Estados Unidos que possuíam como objetivo a instauração de um processo de pacificação através da solução de dois Estados. Seu enfoque baseia-se na reivindicação de autogoverno por parte dos Palestinos, com posterior estabelecimento da Autoridade Palestina – órgão provisório “proto-estatal” sob liderança do Fatah, dentro da esfera da OLP -, e prevendo também a segurança de israelenses. Segundo Huberman (2020), o processo de pacificação refere-se ao estabelecimento de uma paz meramente econômica, baseada na expansão da economia capitalista global no contexto dos anos 1990. Desta forma, ao retomarmos os conceitos de Aníbal Quijano sobre a inseparabilidade entre os conceitos de colonialidade, capitalismo e racismo; sendo este último a base para criação de uma diferenciação entre o colonizador e colonizado, sendo a colonização uma prática intrínseca ao sistema capitalista. Ou seja, ao interpretarmos os Acordos de Oslo sob a égide de uma pacificação capitalista, é possível observar que seu objetivo tratava da manutenção do “Sistema-Mundo” – termo de Immanuel Wallerstein que define o surgimento da dependência econômica a partir do fenômeno da colonização.

Assim, a divisão proporcionada pelos Acordos de Oslo responsabilizava a Autoridade Palestina pela organização civil dos palestinos, como a educação e saúde; enquanto a perpetuação econômica foi realizada através de um conjunto de “boas práticas” definidas por Israel e organismos internacionais (Huberman, 2020). Desta forma, pode-se considerar que o fracasso do processo de pacificação se dá pela falta de um projeto político de libertação total da Palestina. Como consequência, é possível observar um aumento da popularidade do grupo Hamas, que defende a necessidade da luta armada para concretização da libertação, e consequente criação efetiva do Estado Palestino autônomo.

Neste ponto, é válido ressaltar a insuficiência dos movimentos nacionalistas, pensando-se principalmente na OLP, em agregar puramente em seu interior as demandas das mulheres, conservando os papéis tradicionais de gênero e na representação na esfera política, ao pensarmos um suposto “novo regime” concretizado pela solução de dois Estados celebrado nos Acordos de Oslo; ou seja, por mais que a organização feminina UGPM tenha alcançado uma posição de destaque durante o período de resistência, suas demandas não foram centrais na estruturação governamental (Fernández, 2021).

Esse processo culmina, no ano 2000, em uma nova efervescência da população Palestina: a Segunda Intifada, ou Intifada *Al-Aqsa*. Mais violenta que a primeira, este movimento ocorreu como consequência do não cumprimento dos Acordos de Oslo – materializado na promessa de um Estado palestino autônomo em 1999 -, observando, inclusive, uma maior deterioração da condição de vida dos palestinos durante este suposto processo de pacificação. O levante enfrentou uma massiva repressão do Estado de Israel, que permaneceu sob controle da Faixa de Gaza até 2005, e foi responsável por uma maior vulnerabilização dos direitos das mulheres, com um maior nível de violência, discriminação e marginalização; contando com altos níveis de aprisionamento feminino.

Com a mobilização em massa, o Hamas alcança uma maior visibilidade política, impulsionada pelo questionamento da tratativa da questão adotada pela OLP/Fatah, considerando a necessidade da adoção de vias mais violentas para sua libertação, em um contexto de violência constante sofridas pelos palestinos. Assim, é observada uma escalada da violência no conflito, a partir da adoção de táticas terroristas pelo Hamas: “Era como um círculo vicioso que girava cada vez mais rápido, o Hamas atacava Israel, em contrapartida, Israel atacava a Palestina numa espécie de *“olho por olho dente por dente”*. O Hamas seguiu com a política de ataques, conforme Israel cumpria ou não os acordos.” (Collares, 2012).

Em suma, o Hamas (Resistência Islâmica) configura um movimento nacional que possui como objetivo o reconhecimento dos direitos palestinos pautado na retirada total das forças israelenses de seus territórios. O grupo é dividido em duas principais esferas – social e luta armada – e baseia-se na necessidade de uma maior islamização da sociedade palestina, medida considerada como única maneira de alcançar a justiça social e a liberdade para o povo palestino; visão que afetará diretamente a mobilização feminina palestina contemporâneos, conforme será estudado nas sessões seguintes.

3.2 Visões do feminino: corpo como arma de guerra e representação de pátria

Frente ao contexto apontado na seção anterior, os corpos femininos ganham dois principais meios de interpretação: simbolizam a noção de “Pátria” palestina e, ao mesmo tempo, são utilizados como armas de guerra pelas forças israelenses; assim, seus corpos tornam-se de forma simultânea objeto da violência e meio de resistência, carregando um forte simbolismo em seu interior (Carletti; Abdallah, 2022, p. 3). Para esta interpretação, adota-se uma dualidade de gênero normativa homem/mulher, servindo como metáfora para o conflito, no qual Israel é o homem e a Palestina é a mulher, cujo corpo é violado. Desta forma, ao violar um corpo palestino – preferencialmente feminino, seguindo as ordens normativas da sociedade – o que está sendo simbolicamente violado é a Palestina e sua ideia de nação.

A violação dos corpos femininos são parte de uma política de gênero que molda o cenário opressor enfrentado pelas palestinas. Visa-se atacar as mulheres pelo perigo que seus corpos representam as forças sionistas, onde o útero das palestinas pode ser considerado como arma central. Sem embargo, os corpos femininos são utilizados como alvos através da apropriação sexual abusiva. (Carletti; Abdallah, 2022, p. 16)

De acordo com Bracco (2020), a perda da pátria palestina, através da ocupação e despossessão de territórios, esteve intrinsecamente ligada a noção de honra das mulheres frente a ameaça de violações por parte dos invasores, criando, desta forma, uma díade “terra-honra”, na qual a mulher ganhou a interpretação simbólica de portadora da integridade da família, comunidade e nação. Frente a este contexto, observa-se a criação do lema “a honra antes que a terra” dentro dos movimentos nacionalistas palestinos, que podavam a participação feminina por supostos riscos a perda de sua honra, principalmente o acesso a espaços públicos. Desta forma, de acordo com a autora, o novo contexto de pobreza, marginalidade e discriminação vivenciado no pós-1948 afetou de maneira distinta as mulheres, afetando a perda de respeito, a desintegração familiar, através da dispersão da família estendida (comunidade), migrações masculinas e sua limitação de participação a vida pública; para além da supressão de sua identidade palestina (Bracco, 2020).

Neste ínterim, segundo Bidaseca (2017), os corpos femininos são considerados o último resquício da soberania palestina, seguindo uma noção imperial de colonialidade do poder (Quijano, 2000) e colonialidade de gênero (Lugones, 2010); na qual a colonialidade pode ser definida como um “padrão de poder”, no qual se desenvolvem as relações, tanto de dominação formal, quanto as interações entre colonizador e colonizados, divisão esta baseada no critério racial. A violação do corpo da mulher palestina é análoga à ocupação de seu território, sendo o primeiro tratado como um corpo social coletivo utilizado pelas forças israelenses como uma

forma de transmitir mensagens, transformando-o como uma arma de guerra. Vale ressaltar, neste ponto, o conceito de corpo-território apresentado por Verónica Gago (2020) como um conceito político que enfatiza a ocupação do território como uma prática comum de expropriação, sendo aplicada tanto na dimensão coletiva como particular; ou seja, o corpo físico e individual se caracteriza como um território político que está submetido às dinâmicas capitalistas e coloniais – neste caso, coincidindo com as práticas colonialistas aplicadas pelo Estado de Israel.

Corpo-território é um conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação. [...] A conjunção das palavras corpo-território fala por si mesma: diz que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo e território compactados como única palavra desliberaliza a noção do corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo *enquanto* território. (Gago, 2020, p. 107)

Assim, a corporeidade torna-se, simultaneamente, território da expressão da expropriação, neste caso através do uso dos corpos femininos como arma de guerra, pela sua violação que acaba por minar a honra; e um espaço de expressão de sua resistência, sendo um local de luta política.

A pressão para adoção do uso do véu – *hijab* – em lugares públicos começa a ganhar importância política em 1988, frente à insurgência do movimento islâmico, cujo principal representante encontra-se no grupo político Hamas. Esse movimento foi exitoso, de forma que, em apenas um ano de campanha, já estava consolidado na Faixa de Gaza e disseminava-se para as regiões da Cisjordânia. De acordo com Hammami (1990 *apud* Bracco, 2020), o sucesso pode ser observado na simbologia do *hijab* como compromisso político das mulheres com o movimento de resistência, principalmente à Intifada, e uma forma de resistência e diferenciação cultural; para além de exemplificar o fracasso dos partidos laicos em abarcar a questão palestina.

De acordo com López (2019), as ações colonialistas israelenses possuem uma dimensão psicológica da opressão, incluindo tentativas de apagamento da cultura palestina, sendo necessárias, portanto, iniciativas para reforçar a diferenciação cultural e manutenção da identidade palestina, além de recuperar a importância histórica da região para a religião muçulmana. Neste ínterim, a adoção da identidade islâmica surge como uma possibilidade de resistência palestina, sendo possível a adoção de sua luta através de uma ótica feminista:

La compatibilidad del Islam con la lucha Palestina fue impulsada principalmente por mujeres, quienes desde su trinchera buscaban hacer frente al enemigo con recursos ideológicos, rescatando las raíces de un pueblo que la ocupación trataba de borrar y

recuperar la importancia histórica del territorio palestino para todos los musulmanes en el mundo. (López, 2019, p. 160)

Outrossim, considera-se que retirar a perspectiva islâmica deste movimento feminista restringe sua participação em espaços públicos para a promoção da igualdade de gênero, sendo a religião, portanto, intrínseca aos movimentos de resistência palestina e de mulheres – que, por sua vez, são interseccionais.

No entanto, é passível interpretar a adoção do uso do véu como uma forma de manutenção da submissão feminina através de um código de vestimenta que resguarda uma visão adotada da mulher como objeto sexual que, por conseguinte, deve ser coberto; reforçando a invisibilidade feminina e sua posição como posse de um homem, sendo posicionada como um membro secundário da sociedade. A pressão para o uso do *hijab* constitui uma nova forma de controle dos corpos femininos, como uma forma de resguardo de sua honra, sendo majoritariamente adotado pelas mulheres como uma forma de garantir seu acesso aos espaços públicos, a fim de manter a participação nas ações de resistência (Bracco, 2020).

Por meio desta simbologia, os corpos femininos tornam-se alvos preferenciais das forças israelenses, uma vez que, para além do poder simbólico de sua violação, a violência possui um poder político de desmobilização da resistência feminina na Palestina, cuja participação é observada desde a gênese dos movimentos de luta palestina. Neste ponto, deve-se considerar as diversas imbricações que perpassam a categoria de gênero, como raça, classe, acesso ao mercado de trabalho, condições sanitárias e de saúde complementam as dificuldades vivenciadas por mulheres palestinas, minando suas condições de vida e resistência, sendo que “a porcentagem de mulheres que sobrevivem ao câncer de mama na Palestina é de apenas 30-40% em comparação com as 70-75% que sobrevivem em Israel.” (Amnistia Internacional, 2005 *apud* Carletti; Abdallah, 2022, p. 13).

A maternidade ocupa também um importante papel simbólico, político e de violência na vivência destas mulheres. Através da interpretação normativa de gênero adotada pelos movimentos de libertação palestina, a maternidade é a base de ação política, considerando a gestação de novos membros e mártires do movimento uma obrigação dentro do papel feminino. Esta mesma interpretação é considerada pelas forças israelenses, na qual o assassinato de palestinas grávidas é incentivado, por meio da lógica – utilizada como slogan - “1 tiro, 2 mortos”. Desta mesma maneira, observa-se uma maior acessibilidade ao controle de natalidade e aborto, enquanto mulheres israelenses são submetidas a vídeos conscientizadores acerca da necessidade do aumento de sua população, retomando o período histórico do Holocausto como

forma de justificativa: “Outra política empregada foi a de obrigar toda mulher que estivesse considerando realizar um aborto (que em Israel é permitido por lei) a assistir uma série de imagens fortes, desde fetos mortos em latas de lixo até crianças judias mortas em campos de concentração nazistas.” (Yuval-Davis, 1987 apud Rusansky, 2016, p. 31).

Neste ponto, é válido enfatizar novamente a dupla opressão vivenciadas pelos corpos femininos no contexto da Palestina: para além da opressão do patriarcado, considerando as sociedades palestina e israelense, há ainda a força colonialista aplicada pelo Estado de Israel; forças que se combinam, de forma a tornar a luta feminista na Palestina uma luta interseccional contra esses dois modelos de opressão – que interagem de maneira conjunta sob seus corpos: “la mujer palestina há jugado um rol primordial em la composición de la nueva lucha por la autodeterminación de Palestina, toda vez que son ellas quienes viven una opresión dual. Por una parte la estructura patriarcal y machista que impera en la cultura árabe-islámica y, por otra, la ocupación israelí.” (López, 2019). Desta forma, podemos explicar a existência de modelos de gênero estigmatizados dentro do movimento nacionalista, devendo-se considerar uma ação feminista que luta contra o colonialismo e contra a opressão de gênero ao mesmo tempo.

El liderazgo masculino, representado por la OLP y el Consejo Nacional Palestino, tendió a relegar a las mujeres como protectoras maternas de la Intifada en sus comunicados. Así se invisibilizaron la actividad y el compromiso políticos de las mujeres, que eran descritas como “guardianas de la subsistencia y de la vida, custodias de la llama perenne de nuestro pueblo” (Laquer y Ruben, 2008, p. 357). Al utilizar la retórica familiar, en la que las mujeres son las “madres de la nación”, se retornaba al imaginario que las relaciona con el honor nacional que debe ser resguardado y, por lo tanto, ocultado. (Bracco, 2020, p. 120)

No entanto, é válido ressaltar que o sistema patriarcal enfrentado pelo movimento feminista no Oriente Médio não é uma especificidade do Islamismo ou de características culturais particulares, mas um sistema comum de gênero vivenciada em diversos países e culturas, diretamente influenciada pelas instituições Ocidentais propagadas através do fenômeno da colonização, realizada na região estudada durante o período do Mandato Britânico (López, 2019).

Por fim, ressalta-se que, para além da adoção de corpos femininos como armas políticas e simbólicas pela parte israelense, as mulheres ainda tornam seus corpos territórios de luta e resistência contra a ocupação. Segundo Wadi (2010 *apud* Carletti; Abdallah, 2022), este ponto pode ser localizado na adoção da utilização de véu pelas palestinas, considerado um símbolo de diferenciação cultural e a confirmação de sua identidade nacional.

Para las mujeres palestinas la ocupación del territorio es análoga a la ocupación de sus cuerpos. El cuerpo femenino como primera colonia humana, comprendida como cuerpo social es utilizado para emitir mensajes coloniales. Las violaciones por medios

sexuales constituyen un medio y no un fin en sí mismo, al decir de Rita Segato (2003). En Palestina la lucha de las mujeres tiene tres vértices: contra el patriarcado, contra la ocupación israelí y contra la mirada occidental, que tiende a relegarlas a un papel doméstico. (Bidaseca, 2017, p. 3)

3. TEORIA NA PRÁTICA: RESISTÊNCIA FEMININA ISLÂMICA NA PALESTINA?

Frente ao fracasso dos Acordos de Oslo em promover uma verdadeira pacificação no conflito Israel-Palestina, observa-se um crescimento da islamização da resistência palestina, elucidada através da ascensão do grupo Hamas. Para além do visível fracasso de Fatah/OLP em alcançar a solução através de vias pacíficas, a negociação, este crescimento pode ser atribuído a adoção do islamismo como um fator identitário de resistência, de maneira a promover uma tentativa de conservação cultural, e diferenciação em relação à Israel.

Neste ponto, é válido ressaltar novamente que as Intifadas se configuram como um momento de mobilização feminina em larga escala, através da ocupação de posições de liderança na organização da resistência e o desenvolvimento de uma larga consciência feminista palestina. Outrossim, apontem também que esta participação esteve reclusa a papéis tradicionais de gênero apontados pelas lideranças do movimento nacionalista, tal como dos serviços sociais e assistencialismo, para além de uma inefetividade da Autoridade Palestina em atribuir a mulheres cargos de liderança na pseudo-organização estatal realizada a partir dos Acordos de Oslo, promovendo uma participação feminina baseada nos papéis sociais tradicionais.

Desta forma, a Segunda Intifada surge como um momento de contestação do lugar feminino no movimento nacionalista, com enfoque na reivindicação do papel da maternidade, comumente atribuída ao “útero da nação”: mãe que gera a próxima geração de palestinos e mártires, entregando seu filho à luta nacional, intitulado “mother of a *sharid*” (mãe de mártir). Desta forma, a maternidade é lidada através de uma ótica de não apenas auto sacrifício, mas sacrifício de seus filhos, cuja morte não deve ser enlutada, mas sim celebrada. Segundo Tzoreff (2006), as principais diferenças da participação feminina entre as Intifadas baseiam-se na construção de uma agenda social feminista alternativa ao do movimento nacional, a ressignificação da maternidade e o início do fenômeno das mulheres-bomba (*shahidat*). Assim, observa-se um primeiro rompimento entre a posição tradicional de resistência feminina palestino atrelado ao nacionalismo, que, por vezes, se posiciona acima das demandas sociais,

priorizando a libertação nacional. Sob esta conjuntura, entre os anos de 1997 e 1998, há a criação de duas organizações de mulheres islâmicas, al-Huda e al-Khansa, cujo objetivo era o de moldar as demandas de grupos feministas seculares às leis e mandamentos do Islã (Tzoreff, 2006, p. 17).

É válido ressaltar, neste ponto, a análise elaborada por Jacoby (1999) acerca dos posicionamentos femininos a partir da adoção da *Sharia* como viés jurídico-normativo na Palestina, um debate que encontra suas raízes na reflexão do papel da religiosidade em suas vidas. Um primeiro posicionamento, secular, defende que a *Sharia* deveria ser substituída por um código civil comum desvinculado da religiosidade, considerando o potencial de discriminação contra mulheres a partir da utilização dos textos sagrados islâmicos, para além da manutenção da organização familiar patriarcal; posição debatida pela “*Women’s Centre for Legal Aid and Counseling in East Jerusalem*”, considerada, por vezes, controversa: “[...] a wholesale rejection of Sharia is a particularly controversial position considering the roots of Islam in Palestinian society, notes Sumaya Farhat-Naser, Director of the Jerusalem Centre for Women: “In our society, there is no room for a non believer, no way to by pass religious institutions (personal communication, December 24, 1997)” (Jacoby, 1999, p. 517).

Em contrapartida, há também uma iniciativa de adoção total dos textos sagrados, utilizando-os como guia para a conduta social feminina, como forma de promover uma retomada de suposta complementariedade entre os papéis de gênero para o período contemporâneo. Esta perspectiva pode ser relacionada a uma oposição à necessidade de salvação exposta muitas vezes pelo feminismo ocidental, como uma maneira de salvar mulheres árabes/muçulmanas de sua própria cultura, partindo de princípios orientalistas que pregam a adoção de princípios ocidentais como solução. Assim, sob o contexto de ascensão do grupo Hamas na Palestina, as mulheres são consideradas como um pilar de resistência contra as tendências ocidentalizantes, atribuindo, inclusive, a utilização obrigatória do *hijab* como forma de diferenciação cultural. Desta forma, a islamização surge como uma oposição ao colonialismo ocidentalizante, considerando também a posição adotada pelo Estado de Israel, que se utiliza de discursos orientalistas, colocando-se como moderno e ocidental, ao passo que os palestinos são bárbaros e atrasados: “In the discursive constructs of national liberation, Islamist women have articulated their womanhood in contrast to perceived images of women in the West” (Jacoby, 1999, p. 518).

Neste ponto, ressalta-se ainda uma oposição ao termo “feminismo”, partindo de uma suposta equivalência com um radicalismo, ódio a homens, libertinagem sexual e ateísmo,

normalmente apoiando-se em supostas características do feminismo secular ocidental. Podemos, então, inferir uma dificuldade deste feminismo em traduzir-se para vivências díspares, partindo de um pressuposto universalizante e monolítico de “mulher”, não ressoando, portanto, para resistências femininas no Terceiro Mundo, fato que ocasiona em uma dificuldade de adoção e representatividade do termo “feminista”.

Nesta intersecção entre religiosidade, nacionalismo, lei e gênero é possível observar, por fim, o surgimento de uma corrente única, articulada por mulheres muçulmanas que se caracterizam como feministas, a partir de uma proposta de reinterpretação do Islã: “Muslim feminists reinforce the notion that the relationship between Islam and women’s rights is politically contingent and thus Islam is not necessarily the source of women’s oppression, and not necessarily in compatible with democracy and women’s liberation” (Jacoby, 1999, p. 519). Conforme apontado anteriormente na seção destinada à compreensão do Feminismo Islâmico, esta corrente parte de uma interpretação alternativa da religião, a qual não precisa ser abandonada para emancipação feminina, mas sim compreendida através do contexto histórico na qual estão inseridas, apresentando uma crítica a manipulação dos textos sagrados de acordo com interesses políticos. Assim, esta corrente política considera parte do pressuposto que Alcorão e a Sharia possuem em seus escritos pressupostos positivos para mulheres, em temas como casamento, divórcio e herança; a questão estaria, portanto, na interpretação e prática política realizada em países muçulmanos, de acordo com interesses “mundanos”: “the problem is not so much with Sharia as with the religious officials who interpret and reinforce it. Sharia gives a woman lots of rights” (A. Barron, 1994, p. B3 *apud* Jacoby, 1999, p. 520).

Em síntese, considera-se três diferentes perspectivas sobre a religiosidade no Isla: mulheres seculares que rejeitam a aplicação da Sharia como forma de jurisdição na sociedade Palestina, muçulmanas que o apoiam e as que desejam sua rearticulação que conforme uma interpretação de emancipação feminina, as feministas islâmicas. De acordo com Richter-Devroe (2005), esta última pode ser considerado uma saída, por apresentar o compromisso de emancipação feminina em comum com o feminismo secular, ao passo que se apresenta como um modelo menos provocativo e ocidentalizante para os grupos nacionais: “In Palestine the majority of women (85 percent) want PSL ² to be based on Islamic law, yet 66 percent of the same respondents also find the current Palestinian legal system to be discriminating against women” (Hammami, 2002 *apud* Richter-Devroe, 2005, p. 22). Ou seja, demonstra-se, no contexto

² Personal status law

palestino, uma aceitação do feminismo islâmico como meio de emancipação feminina, a ser adotada pela Autoridade Palestina.

Such a seemingly contradictory opinion stems from women's understanding that tradition – and not Islam – is the cause for gender inequality (Hammer, 2000). Most Palestinian women believe that the religion of Islam is a potentially positive model for female emancipation; for them, and for the majority of Palestinian society, the Islamic way is the indigenous and right way to promote women's rights. (Richter-Devroe, 2005, p. 22)

Ainda na tentativa de distanciar-se de binarismos estabelecidos entre o Islamismo e a modernização, atribuindo uma noção orientalista de que o único caminho para a modernização seria através da adoção de uma ocidentalização pautada no neoliberalismo, Giorgia Baldi (2022) observa uma iniciativa de mulheres do grupo Hamas em encontrar novas subjetividades que atribuam novas formas de modernidade, para além da oposição de secularismo e religiosidade.

The debate mirrors scholarly works on Islamist women which rely on the liberal normative assumption that religion and secularism are opposing poles of a binary system: Secularism is seen as synonymous with modernization, while the entry of religion into the public sphere is understood as a lack of modernization. Through this framework, Islamist women often are seen as religious subjects who promote denial of the modern secular values of freedom and rationality or as women whose empowerment is linked to their success in accommodating religious values to secular ones through a reinterpretation of Islamic texts. Islamist women, often are analysed within a western liberal framework, which lacks a clear problematization of the relationship between Islam and new forms of liberal and secular sensitivity. (Baldi, 2022, p. 241-242)

Segundo a autora, o fenômeno da Primavera Árabe, observada entre os anos de 2010 e 2012, promoveu uma intensificação da introdução do sistema neoliberal na região, processo iniciado a partir dos Acordos de Oslo, conforme apontado anteriormente, propiciando uma transformação socioespacial nos territórios ocupados e uma tensão entre Hamas e Fatah. Esta conjuntura atua como um plano de fundo para a mobilização destas jovens, que buscam problematizar as oposições binárias presentes em discursos hegemônicos, nos quais as categorias encontram-se interseccionalizadas, contando com as ideias de secularismo, modernidade, religiosidade; através de uma contestação das divisões entre as esferas público/privado, ou seja, a interação entre as disposições religiosas e seculares/neoliberais cria uma categorização única para estas mulheres, que desenvolvem um hábito religioso negociada entre diferentes características religiosas e seculares: “link between knowledge and embodied practices of young Hamas women, favoring a comprehension of their practices beyond western/liberal/secular dichotomous categories.” (Baldi, 2022, p. 243-244).

Desta forma, este estudo de caso observa a criação de uma nova modernidade islâmica, com o surgimento de uma nova interpretação da posição do sujeito feminino, a partir de uma perspectiva nacionalista/identitária e secular do corpo da mulher em favor da mobilização do Hamas. Nesta nova modernidade, o véu islâmico adquire uma noção de escolha autônoma e individualidade, mantendo o significado religioso e cultural através da ideia de escolha livre arraigada pelo feminismo secular. Assim, é criada uma nova identidade que mescla categorias tratadas como binárias ao estudarmos a mulher islâmica.

By incorporating different values, young Hamas women resist, engage in, inhabit and blend forms of knowledge, values and beliefs at the intersection of religion, secularism, neoliberalism and colonization, fashioning a new form of hybridized Islamic/secular subjectivity, the understanding of which is mediated by neoliberal and secular/nationalist notions of women's bodies. (Baldi, 2022, p. 244)

É válido ressaltar uma contrariedade no posicionamento adotado pelo Hamas no que concerne o papel feminino na luta nacionalista por vezes resguarda-se em visões generificadas que localizam a mulher no ambiente doméstico, da maternidade, da moralidade islâmica; enfatizando o papel de líderes patriarcais apontado anteriormente. No entanto, a busca do grupo por uma alternativa ao feminismo secular, em oposição à ocidentalização como forma de modernização, favoreceu uma abertura para um novo pensamento dos papéis de gênero dentro da sociedade palestina, através de uma reinterpretação dos princípios islâmicos; iniciativa que abarca uma secção de mulheres jovens, não o grupo Hamas como um todo, no qual observa-se um paradoxo entre os papéis tradicionais da mulher e sua necessidade de participação na luta emancipatória, retomando a importância das corporiedades femininas e seu simbolismo no nacionalismo. Outrossim, nota-se nesse ponto, novamente, uma conexão com a crescente vertente Feminista Islâmica, que promove uma revisão dos textos sagrados por meio da consideração do contexto histórico no qual estas mulheres estão inseridas, promovendo uma verdadeira mescla entre a religiosidade e a busca pela equidade de gênero.

A partir de entrevistas realizadas, Baldi (2022) afirma que as jovens do Hamas adotam uma noção dogmática da religião, no qual a fé constitui uma relação pessoal com Deus, tal como suas simbologias, expressadas principalmente pelo uso do véu (*hijab*).

Hamas women see in their religious practices, specifically veiling, a symbol of their modernity, reinterpreting the liberal/western notion through the incorporation of secular and religious values and normative understandings. They define modernity as 'the capacity to change, to adapt to social development,' and they relate it to the idea of flexibility and malleability. (Baldi, 2022, p. 250)

Normalmente adotado como uma simbologia da nova subjetividade, o véu alinha a modéstia a uma escolha autônoma, promovida pela individualidade, como uma forma de

oposição à retórica que normalmente alinha os corpos femininos árabes a ideia de opressão, expressada na necessidade do feminismo secular em salvá-las de sua própria cultura, conforme apontado anteriormente por Abu-Lughod (2012) em suas reflexões acerca da necessidade de salvação promovido pelo feminismo ocidental após o 11 de setembro, colocando uma simbologia no véu muçulmano como materialização da opressão vivida pelas mulheres no Oriente Médio. Assim, cria-se, portanto, uma noção de modernidade construído a partir de um ponto de vista islâmico, em que visão liberal e autônoma do corpo feminino não necessita de um abandono completo das tradições islâmicas; desafiando as noções ocidentais que tendem a uniformizar esta noção de acordo com seu próprio referencial, conforme apontado por uma das entrevistadas por Baldi (2022): “Modernity is not only to wear a miniskirt.” (Baldi, 2022, p. 251).

Em complementariedade, o véu adquire ainda uma dimensão de ferramenta para um avanço em sua participação social, uma vez que a adoção da modéstia facilita o acesso a espaços públicos. Mesmo passível a críticas da visão feminista secular acerca da simbologia da necessidade de cobrir corpos feminilizados, o uso do véu é visto como uma possibilidade de alcance de uma maior autonomia social, a partir da negação de uma dimensão sexualizante da participação feminina. Este ponto pode ser elucidado na rápida adesão a obrigatoriedade do *hijab* imposta pelo Hamas em 1988, ação considerada bem-sucedida uma vez que após apenas um ano de campanha, a ideia já havia se consolidado na Faixa de Gaza e começava a se espalhar para outras partes da Cisjordânia (Hammami, 1990 *apud* Bracco, 2020).

Desta forma, a partir da simbologia que a mulher adquire dentro da questão Israel/Palestina, na qual seu corpo e moralidade são vistos como uma representatividade da terra e nação palestina, e, por consequência, sua violação é utilizada como instrumento de guerra pelas forças israelenses: ao violar o corpo de uma mulher palestina, estaria violando a ideia da pátria, recobrando a violação das terras realizado a partir do processo de colonialismo e ocupação; a popularização da utilização do *hijab* dentre jovens do Hamas pode ser compreendida como uma forma de estabelecimento de uma diferenciação cultural face ao colonizador, considerando o véu como um símbolo islâmico. Assim, o corpo feminino adquire uma dimensão de guardião da cultura, tradição e moralidade do povo palestino, e sua cobertura, para além de uma dimensão de proteção destes valores, possui uma noção de resistência e contraposição em face à ocupação. Segundo Baldi (2022), esta interpretação do uso do véu com uma dimensão nacionalista/identitária ganha força a partir da Primeira Intifada, de 1987,

ocasionando historicamente com o momento de ascensão do Hamas e islamização da resistência palestina, conforme apontado anteriormente.

women's body became the symbol of Palestinian national, cultural and traditional values. Far from being a religious topic, the veil, in the Palestinians' history, often has been related to the representation of their identity in binary contraposition to the occupying forces, where gender roles and women's sexuality have been defined (also) by nationalist discourse. (Baldi, 2022, p. 254)

Em suma, pode-se considerar a existência de uma influência do feminismo islâmico no movimento de resistência feminino palestino, processo acentuado após a Primeira Intifada e consequência falência dos Acordos de Oslo, que acarretou uma maior islamização da sociedade, encabeçada pela ascensão do grupo Hamas. Outrossim, esta influência pode ser observada na promoção de um revisionismo no papel feminino dentro da religião muçulmana, através do estudo de caso de jovens mulheres promovido por Baldi (2022) e a defesa de uma abordagem islâmica da Autoridade Palestina demonstrado por Richter-Devroe (2005). Considera-se, portanto, que a crescente islamização da sociedade palestina frente ao colonialismo israelense é acompanhada por demandas de uma nova interpretação, historicamente situada, do papel feminino nos textos sagrados do Islã, partindo de um pressuposto de que a Sharia não prevê em seu interior a opressão feminina, mas problematizando a interpretação realizada por fins políticos.

Por fim, observamos também uma tentativa de superação da suposta binaridade entre secularidade/modernidade e religiosidade, interpretação esta que os localiza em extremos opostos, impossibilitando sua interação. Uma visão Feminista Islâmica, portanto, localiza estes conceitos como imbricados, possibilitando a criação de uma nova modernidade islâmica, na qual o papel feminino é revisto – “modernizado” – atribuindo as noções seculares de autonomia, livre arbítrio e participação política pública, sem uma total negação de sua religiosidade. Fugindo de preceitos orientalistas que pregam a salvação da mulher muçulmana de sua própria cultura, este processo possibilita uma nova visão dos papéis de gênero dentro da sociedade palestina.

4. CONCLUSÃO

A questão Israel-Palestina configura um importante objeto de estudo das Relações Internacionais, na busca de uma maior compreensão do conflito, com o objetivo de sua resolução. A compreensão da motivação e modo de resistência dos palestinos torna-se, neste contexto, um importante fator a ser apreendido, como forma de buscar academicamente formas

de mitigação da limpeza étnica promovida pela política colonialista sionista desde meandros do século XX. Outrossim, a observância do papel feminino dentro da luta nacional ganha importância no interior da teoria feminista das RI, buscando compreender a sua importância frente à dinâmica de dupla opressão vivenciada por estas mulheres: o colonialismo e o patriarcado, que se interseccionam, criando diversas dinâmicas de poder e opressão, exemplificados neste estudo através da simbologia que a corporeidade feminina adquire no interior da luta nacional – e sua violação pelas forças israelenses. Desta forma, a teoria feminista apresenta-se como uma força de interpretação da participação feminina na questão palestina, observada desde a gênese da luta nacional, conforme apontado na historização do movimento nacionalista realizado neste trabalho; para além de fornecer um potencial de ação através do fornecimento de capital ideológico para motivação na luta contra a dupla opressão.

Podemos observar, portanto, uma forte influência da corrente feminista pós-colonial, em seu primeiro momento desenvolvida pensando na realidade de mulheres na periferia global – o Terceiro Mundo – em contraposição ao feminismo liberal/ocidental, que tende a uma uniformização do conceito “mulher”, levando a uma homogeneização das experiências patriarcais vivenciadas ao redor do globo. Seu pensamento pautado na coloniedade e subalternidade possibilita romper com a visão monolítica do “ser mulher” aplicada pelo feminismo liberal do Norte Global, com sua tendência de universalizar suas demandas para todas as mulheres ao redor do globo, sem considerar as imbricações de raça, classe, religião e geolocalização. Assim, nota-se uma relação entre esta corrente de pensamento e a gênese na resistência feminina na Palestina, que possuía como característica primordial a reivindicação da libertação nacional – para além dos direitos da mulher, pautando-se na crítica ao colonialismo aplicado, em um primeiro momento, pelo Mandato Britânico, e posteriormente, pelo Estados de Israel.

Por fim, após a falha dos Acordos de Oslo em garantir uma pacificação negociada do conflito, há um crescimento da islamização da sociedade palestina, representada através do crescimento do grupo Hamas, movimento nacional que possui como objetivo o reconhecimento dos direitos palestinos pautado na retirada total das forças israelenses de seus territórios, partindo da necessidade de uma islamização da sociedade palestina para alcançar este fim. Neste ínterim, observa-se um movimento similar dentro dos movimentos de mulheres, com a defesa da adoção do islamismo como modo de ação da Autoridade Palestina, maior adesão do uso do *hijab* e a criação de uma nova modernidade islâmica; movimentos que possibilitam uma

nova visão dos papéis de gênero dentro da sociedade palestina, fugindo de preceitos orientalistas que pregam a salvação da mulher muçulmana de sua própria cultura.

Estes pontos entram em conformidade com a vertente Feminista Islâmica, cuja principal reivindicação é pautada na revisão dos textos sagrados através de uma contextualização histórica, partindo de um entendimento que estes não promovem a opressão feminina, mas a leitura de líderes patriarcais cuja interpretação é utilizada para fins políticos. Assim, é possibilitada uma intermediação entre o feminismo secular e a religiosidade muçulmana, criando uma modernidade que foge dos meandros orientalistas que limitam a modernização à secularização. Esta visão, presente academicamente e na luta palestina contemporânea, desafiam uma visão monolítica orientalista que resume a cultura e religião palestina como opressivas à mulher, pautando ainda mais uma luta anti-colonial – do saber e do ser.

Neste contexto, o uso do véu atua como um importante força política, demarcando a simbologia que o corpo feminino adquire no interior do conflito e das interpretações orientalistas do Islã, atuando como uma diferenciação cultural face ao colonizador, a partir da consideração do *hijab* como um símbolo islâmico. Conforme exemplificação na rápida adesão à obrigatoriedade de seu uso na Faixa de Gaza, imposta pelo Hamas, podemos observar que, no contexto da ocupação palestina, o corpo e moralidade femininos são vistos como uma representatividade da terra e nação palestina, e, por consequência, sua violação é utilizada como instrumento de guerra pelas forças israelenses: ao violar o corpo de uma mulher palestina, estaria violando a ideia da pátria, recobrando a violação das terras realizado a partir do processo de colonialismo e ocupação; a popularização da utilização do *hijab* dentre jovens do Hamas pode ser compreendida como uma forma de estabelecimento de uma diferenciação cultural face ao colonizador, considerando o véu como um símbolo islâmico. Assim, o corpo feminino adquire uma dimensão de guardião da cultura, tradição e moralidade do povo palestino, e sua cobertura, para além de uma dimensão de proteção destes valores, possui uma noção de resistência e contraposição em face à ocupação.

Em suma, pode-se considerar que este trabalho cumpre com sua proposta inicial, de localizar a presença de uma influência do Feminismo Islâmico no movimento de resistência feminino palestino, perpassando pelas demais correntes feministas essenciais a uma luta anti-colonial. Reitero a importância desta pesquisa acadêmica ao analisamos também as ausências, principalmente de iniciativas mais organizadas/institucionalizadas, um convite para pensarmos em vivências sob o jugo colonial genocida aplicado pelo Estado de Israel desde sua instauração, em 1948; pensando também nos recentes ataques realizados pelo Hamas em 7 de outubro de

2023, cuja contraofensiva já ultrapassa o marco de 12.400 palestinos assassinados – em sua maioria, crianças e mulheres (CNN BRASIL, 2023). Por fim, desejamos ressaltar que o objetivo deste trabalho não se pauta em uma defesa das atividades terroristas realizadas pelo grupo Hamas, nem uma idealização de sua atuação política na Palestina; aplicando, inclusive, uma dimensão crítica de mulheres no interior de sua organização na demanda de um revisionismo islâmico, de forma a propor novas interpretações que fujam do patriarcalismo da liderança corrente.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 451-470, maio-agosto 2012. DOI <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200006>. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200006>. Acesso em: 25 mar. 2022.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020. 151 p. ISBN 978-85-98349-69-5.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%**: Um manifesto. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019. 123 p. ISBN 978-85-7559-680-7.

BADRAN, Margot. Islamic Feminism: What In a Name?. *In*: FEMINISM in Islam: Secular and religious convergences. Oxford: Oneworld Oxford, 2009. cap. 10, p. 242-252. Disponível em: <https://masculinisation.files.wordpress.com/2015/05/feminism-in-islam-secular-and-religious-convergences-margot-badran.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2023.

BADRAN, Margot. (Re)posicionando o feminismo islâmico. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 69-94. 2020. Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1577/1488>. Acesso em: 27 de mar. 2022.

BALDI, Giorgia. Re-Thinking Islam and Islamism: Hamas Women between Religion, Secularism and Neo-Liberalism. **Middle East Critique**, [s. l.], v. 31, n. 3, p. 241–261, 2022. DOI <https://doi.org/10.1080/19436149.2022.2087950>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19436149.2022.2087950>. Acesso em: 17 out. 2023

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 11, p. 89-117, maio-agosto 2013.

BIDASECA, Karina. Palestina y sus mujeres bajo ocupación: los muros del apartheid y el ancho mar de las estrellas. **Al Zeytun**: Revista iberoamericana de investigación, análisis y cultura palestina, [s. l.], ano 1, n. 2, ed. ISSN 2545-7489, p. 1-9, Outubro 2017. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/77730/CONICET_Digital_Nro.3c6b4dbb-f446-495c-980a-5d29f0419343_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 22 ago. 2023.

BRACCO, Carolina. Entre la tierra y el honor: estrategias de resistencia de las mujeres palestinas. **Estudios de Asia y África**, Universidad de Buenos Aires, v. 55, n. 171, ed. 1, p. 113-142, 2020. DOI <https://doi.org/10.24201/ea.v55i1.2582>. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2448-654X2020000100113&script=sci_abstract. Acesso em: 15 ago. 2023.

CARLETTI, Anna; ABDALLAH, Ayat Yaser Said. A violência de gênero e a resistência das mulheres na luta nacional pela Palestina. **Meridiano 47**: Journal of Global Studies,

Universidade de Brasília, v. 23, ed. e23009, p. 1-18, 2022. DOI <http://dx.doi.org/10.20889/M47e23009>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/MED/article/view/44798>. Acesso em: 12 set. 2023.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 3-23

CNN BRASIL. Número de mortos na guerra entre Israel e palestinos ultrapassa 12.400, mostra levantamento: O Ministério da Saúde controlado pelo Hamas fala em mais de 11 mil mortes em Gaza; a Cisjordânia relatou 183, enquanto autoridades israelenses registraram cerca de 1.200 mortes. **CNN Brasil**, [S. l.], p. 1-1, 11 nov. 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/numero-de-mortos-na-guerra-entre-israel-e-palestinos-ultrapassa-12-400-mostra-levantamento/#:~:text=N%C3%BAmero%20de%20mortos%20na%20guerra,CNN%20Brasil>. Acesso em: 20 nov. 2023.

COLLARES, Valdeli Coelho. **Ascensão do Hamas na Palestina: Pobreza e Assistência Social 1987-2006**. Orientador: Prof Dr. Gilmar Ribeiro dos Santos. 2012. 140 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, [S. l.], 2012. Disponível em: <https://www.posgraduacao.unimontes.br/uploads/sites/20/2019/06/disserta%C3%A7%C3%A3o-valdeli.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **U. Chi. Legal F.**, p. 139-168, 1989. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cint/a/4r4mSRgh6DCYfgqhxJWGgbT/?format=pdf&lang=en>. Acesso em: 9 nov. 2021.

DE FRANCO, C. Feminismo islâmico face ao feminismo secular: uma nova consciência de gênero de um oriente que rejeita a ocidentalização. **Último Andar**, [S. l.], n. 27, p. 84–92, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/27095>. Acesso em: 19 jun. 2023.

ELÍBIO Jr., A; LIMA, M; ALMEIDA, C. Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty. **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**, V. 7, N. 13, Jul. 2015.

FERNÁNDEZ, Leyre Montes. **El papel de las mujeres en el conflicto palestino-israelí desde la perspectiva del feminismo poscolonial**. Orientador: Prof^a. Alice Martini. 2021. 39 f. Trabalho de Fin de Grado (Grado en Relaciones Internacionales) - Universidade Pontificia Comillas, Madrid, 2021. Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/jspui/bitstream/11531/47675/1/TFG-Montes%20Fernandez%2C%20Leyre.pdf>. Acesso em: 19 set. 2023.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Diálogos sobre o uso do véu (hijab): Empoderamento, Identidade e Religiosidade. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, ed. 183-198, jan-jun 2013. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/6617>. Acesso em: 22 abr. 2022.

GAGO, Verónica. Corpo-território: o corpo como campo de batalha. In: GAGO, Verónica. **A potência feminista: ou o desejo de transformar tudo**. 1. ed. São Paulo: Elefante, 2020. cap. 3, p. 105-140. ISBN 978-85-93115-65-3.

GELVIN, J. **The Modern Middle East: A History**. New York; Oxford: Oxford University Press. 2011

GILL, Andréa; PIRES, Thula. From Binary to Intersectional to Imbricated Approaches: Gender in a Decolonial and Diasporic Perspective. **Contexto Internacional**, v. 41, n. 2, p. 275-302, maio/agosto 2019. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-8529.2019410200003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cint/a/mMC5pCp7bQZcJ4qvfwSt6N/?format=pdf&lang=en>. Acesso em: 27 set. 2021.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: VAREJÃO, Adriana *et al.* **Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 39-51. ISBN 978-85-69924-78-4.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução. In: VAREJÃO, Adriana *et al.* **Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 11-34. ISBN 978-85-69924-78-4.

HUBERMAN, Bruno. **A colonização neoliberal de Jerusalém após Oslo**: desenvolvimento, pacificação e resistência em Palestina/Israel. 2020. 370 f. Tese (Doutorado em Relações Internacionais: Programa San Tiago Dantas) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Relações Internacionais: Programa San Tiago Dantas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

JACOBY, Tami Amanda. Feminism, nationalism, and difference: Reflections on the palestinian women's movement. **Women's Studies International Forum**, [s. l.], p. 511-523, v. 22, n. 5, 1999. DOI [https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(99\)00056-4](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(99)00056-4). Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0277539599000564>. Acesso em: 4 nov. 2023.

LIMA, Cila. Feminismo Islâmico: Uma proposta em construção. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10**: Anais Eletrônicos, Florianópolis, p. 1-12, 2012. ISN ISSN 2179-510X

LÓPEZ, Elena Montserrat García. La resistencia palestina: una imagen de feminismo en Medio Oriente. **Muuch' xíimbal Caminemos juntos**, [s. l.], ano 4, n. 8, p. 147-167, ene-jul 2019. Disponível em: <http://repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/1622>. Acesso em: 25 abr. 2023.

LÓPEZ, Alberto Benjamín. La Movilización de las Mujeres Palestinas: de los Anales a Lla "Rebelión De Las Piedras". **Raudem**: Revista de Estudios de las Mujeres, [s. l.], v. 3, 2015.

LUGONES, María. Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, v. 25, 2010, n. 4, p. 742-759

MARCINIK, G. G.; MATTOS, A. R. Sobre branquitude e privilégio: analisando movimentos feministas brancos. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress**, Florianópolis, 2017. 1-13.

MUSSI, Daniela; GÓES, Camila. Antonio Gramsci no centro e na periferia: notas sobre hegemonia e subalternidade, **International Gramsci Journal**, V. 2, N. 1, 271-328, 2016.

MATOS, Soraya Misleh de. **Uma história das mulheres palestinas**: dos salons aos primórdios da literatura de resistência. 2022. Tese (Doutorado em Estudos Árabes) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. doi:10.11606/T.8.2022.tde-05102022-155512. Acesso em: 2023-10-29.

PEREZ, Olívia Cristina; RICOLDI, Arlene Martinez. A quarta onda feminista: interseccional, digital e coletiva. **X Congresso Latino-americano de Ciência Política (ALACIP)**, v. 10, 2019. Disponível em: <https://alacip.org/cong19/25-perez-19.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America. **Nepantla: Views from South**, v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000.

RIBEIRO, Diana; NOGUEIRA, Conceição; MAGALHÃES, Sara Isabel. As ondas feministas: continuidades e descontinuidades no movimento feminista brasileiro. **Sul-Sul: Revista de Ciências Humanas e Sociais**, v. 1, n. 3, p. 57-76, 2021. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/136148/2/496080.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2022.

RICHTER-DEVROE, Sophie. The Palestinian Women's Movement after Oslo: Peacemakers or Fighters for their Freedom?. **AL-Raida**, [s. l.], v. XXII, n. 109-110, p. 20-29, Spring/Summer 2005.

RUSANSKY, Tamara. **Ativismo feminista transnacional contra a ocupação israelense na Palestina**: Mulheres combatendo o militarismo masculinizado, promovendo a paz e a transformação das relações de gênero. Orientador: Prof^a. Dr^a. Mónica Salomón. 2016. 81 f. Monografia (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/168611>. Acesso em: 8 set. 2023.

SAID, E. W. **Orientalism**. London: Penguin Books, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **"Can the Subaltern Speak?"** In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

SOUZA, Sophia; MOREIRA, Julia. O Feminismo Árabe-Muçulmano à Luz da Teoria Feminista das Relações Internacionais. *Conjuntura Austral*. [S. l.]: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 31 ago. 2021. DOI 10.22456/2178-8839.113864. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22456/2178-8839.113864>.

THILL, Magaly. Mujeres, nacionalismo e islamismo en Palestina: Elementos para una lectura feminista de los conflictos en Oriente Próximo. **Feminismo/s**, Universidad de Alicante, v. 26, p. 221-249, 15 dez. 2015. DOI <https://doi.org/10.14198/fem.2015.26.11>. Disponível em:

<https://feminismos.ua.es/article/view/2015-n26-mujeres-nacionalismos-e-islamismo-en-palestina-elemento>. Acesso em: 15 abr. 2023.

TZOREFF, Mira. The Palestinian Shahida: National Patriotism, Islamic Feminism, or Social Crisis. **Institute for National Security Studies**, [s. l.], p. 13–24, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/resrep08943.4>. Acesso em: 5 nov. 2023.

WADUD, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press, 1999.