

MALALA

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O
ORIENTE MÉDIO E O MUNDO MUÇULMANO

DESTAQUES

A negação do genocídio armênio está no cerne do mito fundacional da república da Turquia, cujos alicerces econômicos e territoriais estão fincados em propriedades e territórios armênios. Entrevista com **Heitor Loureiro**.

Existe uma ordem regional israelense no Oriente Médio? Palestra de **Nizar Messari**.

Concretizando a anexação da Cisjordânia: a política externa do quarto governo Netanyahu (2015-2020), por **José Antônio Lima**.

Malala

v. 14, n. 17 – março/2026

ISSN 2446-5240

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO

Universidade de São Paulo (USP)

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)

Laboratório de Estudos da Ásia (LEA)

Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GTOMMM)

Editor responsável

Peter Robert Demant

Editor associado

Rafael Antônio Duarte Villa

Editoras executivas

Cila Lima

Natália Calfat

Assistentes editoriais

Maria Eduarda F. Maekawa

Vitória Perpétuo Bruno

Conselho Científico

Angelo Segrillo, Universidade de São Paulo, Brasil

Ariel Finguerut, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Arlene Clemesha, Universidade de São Paulo, Brasil

César Henrique de Queiroz Porto, Universidade Estadual de Montes Claros, Brasil

Guilherme Casarões, Universidade de São Paulo, Brasil

Ihsan Yilmaz, Istanbul Institute, Turquia

Isabelle Christine Somma de Castro, Universidade de São Paulo, Brasil

Mona Mohamad Hawi, Universidade de São Paulo, Brasil

Monique Sochaczewski Goldfeld, Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa, Brasil

Marcos Alan S. V. Ferreira, Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Muna Omran, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Nizar Messari, Al Akhawayn University, Marrocos

Norma Breda dos Santos, Universidade de Brasília, Brasil

Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, Brasil

Safa Jubran, Universidade de São Paulo, Brasil

Said Chaya, Universidad Austral, Argentina

Samuel Feldberg, Universidade de São Paulo, Brasil

Silvia Ferabolli, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tullo Vigevani, Universidade Estadual Paulista, Brasil

Capa

Grafitti: Hush

Acervo: Djerbahood

Fotografia: Leonardo Pagano Landucci

Data: 24 de setembro de 2024

Localizada na costa da Tunísia e marcada pela confluência das culturas *amazigh*, árabe e judaica, a ilha de Djerba abriga um dos mais notáveis museus a céu aberto do mundo: o Djerbahood. Com seus murais que transformam as ruas da vila de Erriadh em uma completa galeria de arte urbana, o projeto reúne obras de artistas de diversos países do mundo, refletindo a diversidade e o diálogo entre tradições locais e expressões contemporâneas na Tunísia. As paredes pintadas tornam-se testemunhas da convivência cultural que caracteriza Djerba, onde o passado e o presente se encontram em cores, símbolos e traços de resistência e identidade. Entre os murais, destaca-se a obra de Hush, capa desta edição, que retrata uma mulher de olhar sereno em cores vibrantes e contrastantes, impondo sua presença no cenário cotidiano de Erriadh.



Artigos licenciados sob Licença Creative Commons (CC-BY-NC-SA)
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



As publicações são de inteira responsabilidade de seus/suas autores/as.
As opiniões emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da Malala:
Revista Internacional de Estudos sobre o Oriente Médio e Mundo Muçulmano.

■ sumário

Apresentação

<i>Cila Lima</i> (USP, Revista Malala)	7
--	---

Entrevista

A negação do genocídio armênio está no cerne do mito fundacional da república da Turquia, cujos alicerces econômicos e territoriais estão fincados em propriedades e territórios armênios, com <i>Heitor Loureiro</i> (UNESP)	9
---	---

Palestra

Existe uma ordem regional israelense no Oriente Médio? de Nizar Messari (Al Akhawayn University)	21
--	----

Artigos

Concretizando a anexação da Cisjordânia: a política externa do quarto governo Netanyahu (2015-2020), de <i>José Antônio Lima</i> (USP)	31
Buscando a palavra sem mediações de <i>Allah</i> : ativismo islâmico no golfo e a conceituação da “tradição islâmica”, de <i>Luisa Pastorini de Castro</i> (UEM)	53
Quando a história sangra: a nakba contínua palestina nas obras de jornalismo em quadrinhos de Joe Sacco, de <i>Vandercleio Costa Corrêa Junior</i> (UFRJ)	73
Reconquistando Constantinopla políticas de memória e patrimônio bizantino na Turquia de Erdogan de <i>Hermano do Amaral Pinto Neto</i> (IEA-USP)	97

Ensaio

Os desafios da dicotomia secular/religiosa na trajetória política da Tunísia, de <i>Leonardo Pagano Landucci</i> (San Tiago Dantas)	121
---	-----

Resenhas de livro

Elo perdido: a importância dos anos finais do império otomano para a compreensão do conflito israelo-palestino em “Jews and Palestinians in the late Ottoman era, 1908-1914: claiming the homeland”, de <i>André Viola</i> (USP)	141
Dynamics of the formation of the Turkish working class, according to Görkem Akgöz, de <i>Daniel de Oliveira Cunha</i> (Koç University)	149
Trajetórias e pertencimentos em “Entwined homelands, empowered diasporas: Hispanic Moroccan Jews and their globalizing community”, de <i>Adriana Abuhab Bialski</i> (USP)	157

Capítulos de dissertação

O queer palestino: resistindo à ocupação e à tentativa de silenciamento, de <i>George Daniel Rodrigues Fonseca</i> (UFMG)	169
---	-----

■ sumário

Identidade, gênero e trabalho: vivências de mulheres sírias refugiadas no Brasil, de <i>Jacqueline Bianca Silva</i> (FDSM)	193
Entre a força e o direito: desdobramentos da 1ª guerra do golfo nas relações internacionais, de <i>Amanda Neves Leal Marini</i> (UFF)	223



Temos a honra de lançar mais um número da Malala- Revista Internacional de Estudos sobre o Oriente Medio e Mundo Muçulmano, o v.14, n.17, março 2026. Nesta edição contamos com a entrevista de **Heitor Loureiro (UNESP)**, “A negação do genocídio armênio está no cerne do mito fundacional da república da Turquia, cujos alicerces econômicos e territoriais estão fincados em propriedades e territórios armênios”, **conduzida por Natália Nahas e Vitória Perpétuo (Revista Malala)**. A entrevista debate temas relacionados às populações armênias, em especial àquelas localizadas no Brasil, abordando temas como, por exemplo, questões econômicas, culturais e territoriais, além do debate entorno do processo de genocídio passado por estas populações.

Neste número temos a honra de contar com a palestra de **Nizar Messari (Al Akhawayn University)** “Existe uma ordem regional israelense no Oriente Médio?” Em que ele questiona a ideia de que estaríamos entrando em um período que pode ser qualificado como uma “ordem israelense”, argumentando que não estamos diante de uma ordem israelense, mas sim de uma ordem em transição.

Contamos também neste número com quatro artigos, sendo eles: de **José Antônio Lima**, “Concretizando a anexação da Cisjordânia: a política externa do quarto governo Netanyahu (2015-2020)”, que por meio da análise de política externa, mais especificamente do estudo das narrativas societais dominantes, demonstra como o período de 2015-2020 foi determinante para construir uma realidade que, em larga medida, poderia diminuir a possibilidade real da formação do Estado palestino; de **Luisa Pastorini de Castro**, “Buscando a palavra sem mediações de *Allah*: ativismo islâmico no golfo e a conceituação da “tradição islâmica””, observando como os estudos da translocalidade auxiliam na compreensão do ativismo islâmico no Golfo e suas conceituações sobre a “tradição islâmica”, compreendendo o discurso *Sahwa* como produto além das problemáticas locais; de **Vandercleio Costa Corrêa Junior**, “Quando a história sangra: a *nakba* contínua palestina nas obras de jornalismo em quadrinhos de Joe Sacco”, que explora as obras de jornalismo em quadrinhos *Palestina e Notas sobre Gaza*, de Joe Sacco, argumentando que os testemunhos dos palestinos entrevistados pelo autor evidenciam experiências traumáticas vinculadas às múltiplas e persistentes formas de violência praticadas pela ocupação colonial israelense; e de **Hermano do Amaral Pinto Neto**, “Reconquistando Constantinopla políticas de memória e patrimônio bizantino na Turquia de Erdogan”, analisando a relação entre o populismo neo-Otomano de Recep Tayyip Erdogan e o patrimônio histórico bizantino na sociedade turca atual.

Contamos também neste número com o ensaio de **Leonardo Pagano Landucci**, “Os desafios da dicotomia secular/religiosa na trajetória política da Tunísia”, questionando a naturalização dos conceitos de religião e secularismo e propondo o estudo sobre a Tunísia como produtivo contraponto às construções destes conceitos.

Neste número temos um conjunto de três resenhas de livros, sendo elas: de **André Viola**, “O elo perdido: a importância dos anos finais do império otomano para a compreensão

■ apresentação

do conflito israelo-palestino em “*Jews and Palestinians in the late Ottoman era, 1908-1914: claiming the homeland*””, discutindo esta obra de Louis Fishman; de **Daniel de Oliveira Cunha**, “Dynamics of the formation of the turkish working class, according to Görkem Akgöz”, analisando o livro *The Shadow of War and Empire: Industrialisation, Nation-building and Working-Class Politics in Turkey* (Brill, 2023); e de **Adriana Abuhab Bialski**, “Trajetórias e pertencimentos em *entwined homelands, empowered diasporas: hispanic moroccan jews and their globalizing community*”, livro que explora o processo histórico, espacial e identitário de um subgrupo judeu sefardita em suas várias pátrias (*homelands*).

Por último contamos também com um conjunto de três capítulos de dissertação, sendo eles: de **George Daniel Rodrigues Fonseca**, “O queer palestino: resistindo à ocupação e à tentativa de silenciamento”, investigando a subjetividade *queer* palestina e sua resistência ao *pinkwashing* israelense, utilizando artigos da organização *AlQaws for Sexual & Gender Diversity in Palestinian Society*; de **Jacqueline Bianca Silva** “Identidade, gênero e trabalho: vivências de mulheres sírias refugiadas no Brasil”, compreendendo as vivências das mulheres sírias no Brasil a partir de três eixos: identidade, gênero e inserção laboral. Para isso, a autora utiliza a metodologia qualitativa e o discurso do sujeito coletivo (DSC) de Fernando Lefèvre e Ana Maria Lefèvre; e de **Amanda Neves Leal Marini**, “Entre a força e o direito: desdobramentos da 1ª guerra do golfo nas relações internacionais”, abordando esse estudo de caso, com base na história estratégica, bem como levando em conta os antecedentes da guerra e as fases da campanha e dos desdobramentos após o fim das hostilidades.

Boa leitura

Cila Lima



Artigo licenciado sob Licença Creative Commons (CC-BY-NC-SA)
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

“A NEGAÇÃO DO GENOCÍDIO ARMÊNIO ESTÁ NO CERNE DO MITO FUNDACIONAL DA REPÚBLICA DA TURQUIA, CUJOS ALICERCES ECONÔMICOS E TERRITORIAIS ESTÃO FINCADOS EM PROPRIEDADES E TERRITÓRIOS ARMÊNIOS”

Entrevista com **Heitor de Andrade Carvalho Loureiro**¹²

Revista Malala [RM]

Professor Heitor, é um prazer tê-lo conosco como entrevistado para esta edição da Revista Malala. A Revista – por hábito – se debruça sobre o Oriente Médio e o Mundo Árabe-islâmico. Mas você, um dos maiores especialistas em Armênia no Brasil, se debruça sobre o Cáucaso, ou seja, uma região de fronteira com o Oriente Médio, mas que está em constante diálogo com a Turquia, parte do Oriente Médio expandido e majoritariamente muçulmana. Aliás, a Turquia é uma das grandes protagonistas da Revista Malala justamente em relação às suas políticas para o Oriente Médio – a exemplo do papel exercido na queda de Bashar al Assad. Mas, antes que a conjuntura atual nos tome de assalto, vamos começar pelo começo: de que forma a Armênia entra na sua vida e por que ela passa a ser o eixo central dos seus estudos acadêmicos? Há armênios que dizem que você é tão ou mais armênios que eles. Como foi essa entrada na comunidade e como você a caracterizaria no Brasil?

Heitor Loureiro [HL]

A Armênia entrou na minha vida na adolescência, por meio da banda de heavy metal *System of a Down*. No auge dos meus 14 ou 15 anos, eu tocava guitarra e tinha uma banda, e conheci o *System of a Down* por meio do canal de televisão MTV, além das influências de meus amigos. Comecei a aprender as músicas no toque da guitarra e a tentar compreender as letras. Ali, naquele processo, percebi que havia algo de diferente nas melodias e algumas referências nas letras ao genocídio armênio perpetrado pelo governo otomano a partir de 1915. Como a minha mãe é professora de História, tive muitos livros disponíveis em casa. Lembro de ficar horas buscando nos livros da biblioteca de casa alguma referência sobre

1 Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Pesquisador associado do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre o Oriente Médio (Gepom). E-mail: heitorloureiro@gmail.com; ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8378-8232; Link para o Currículo Lattes: lattes.cnpq.br/4208395150191646.

2 Entrevista conduzida em 22/4/2025 por Natalia Calfat, cientista política e editora executiva da Malala – Revista Internacional de Estudos sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano e Vitória Perpétuo Bruno, doutoranda em História econômica pela Universidade de São Paulo e assistente editorial da Revista.

o genocídio armênio e não encontrar coisa alguma. Quando muito, havia algo sobre o Holocausto, ou *Shoah*. Acho que isso me fez tomar gosto pela pesquisa histórica, pois de História, obviamente, eu já gostava bastante. Tais fatos me levaram a prestar vestibular para História na Universidade Federal de Juiz de Fora, cidade onde nasci e cresci. Já como estudante do curso, tive professores que me incentivaram a pesquisar mais a fundo sobre o tema, interessante para todos, mas também peculiar. Em destaque, cito os professores Galba Di Mambro e Antônio Henrique Campolina Martins.

A minha entrada na comunidade se deu de forma gradual. Em 2007, fui a São Paulo para participar dos eventos de rememoração do genocídio armênio no dia 24 de abril daquele ano. Fiz alguns amigos, à ocasião, que me receberam outras vezes em suas casas e em suas entidades para me mostrar um pouco da coletividade armênia do Brasil. Aos poucos, conforme as pesquisas e as publicações iam acontecendo, a comunidade passou a me enxergar como um aliado na luta pelo reconhecimento do genocídio armênio. Em 2010, me mudei para São Paulo para fazer o mestrado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e passei a acompanhar com maior proximidade a dinâmica comunitária, o que me deu acesso a muitos arquivos pessoais e institucionais, fontes de informação importantes para a minha dissertação sobre a repressão da Polícia Política à comunidade armênia, defendida em 2012.

A comunidade armênia em São Paulo é pequena, porém bastante dinâmica e ativa. Por isso, houve a boa receptividade do meu trabalho desde o começo, o que me levou a ouvir muitas vezes a frase “você é mais armênio do que muitos armênios”, o que eu busco contestar. Primeiro, no meu caso, conhecer a história dos armênios, do genocídio da diáspora, estudar a língua é o meu trabalho. De uma forma ou de outra, fiz a minha carreira nos temas por escolha. Uma pessoa que tem ascendência armênia e, por uma série de motivos, não se envolve nas dinâmicas coletivas – frustrando as expectativas das lideranças comunitárias e/ou dos mais velhos sobre qual deveria ser o papel de um armênio na manutenção de sua ancestralidade – tem suas razões pessoais para não fazê-lo. Da mesma forma, não é raro encontrarmos famílias de ascendência armênia que mantêm o que convencionou-se chamar de “armenidade” em seus núcleos familiares, longe das instituições como as igrejas, escola, partidos políticos e clubes sociais e esportivos. Cada indivíduo, assim como cada família, vive a armenidade ao seu modo e não são “mais” ou “menos” armênios do que aqueles que estão envolvidos integralmente nas instituições armênias de São Paulo.

RM

Essa noção flexível de armenidade que você apresenta é muito provocadora e interessante. Mas a verdade é que é difícil, como descendente de armênios, iniciar qualquer conversa sobre o povo sem falar em genocídio. E o tema – ou a categorização – tem estado presente nos noticiários. Recentemente, a Corte Internacional de Justiça avaliou a acusação de genocídio

apresentada pela África do Sul contra Israel como plausível, determinando algumas medidas provisórias. O genocídio armênio é muitas vezes referido como ‘o primeiro genocídio do século XX’, ‘ensaio para o holocausto contra os judeus’, ou ainda a infame frase atribuída a Adolf Hitler em 1939: ‘Quem, afinal de contas, fala hoje da aniquilação dos armênios?’

Como é o estado das coisas no direito internacional quando se fala em reconhecimento do genocídio armênio, no qual o Brasil se posiciona, e como tal postura impacta a política externa brasileira com os países na região?

HL

O genocídio armênio é reconhecido como tal por cerca de 30 países. Tal reconhecimento se dá por diferentes vias: o mais comum e desejado é por uma declaração executiva dos chefes de governo ou Estado. No Brasil, o que temos é a aprovação de uma “Moção de Solidariedade ao povo armênio pelo transcurso do Centenário da Campanha de extermínio de sua população”, no Senado Federal, em 2015, por meio do Senador Aloysio Nunes e com apoio do também Senador por São Paulo José Serra. Contudo, um reconhecimento por parte da presidência da república nunca ocorreu, nem nos governos FHC – de quem o ex-deputado Fernando Gasparian era amigo próximo – nem nos governos Lula/Dilma – cuja articulação Sul-Sul alinhava-os com a Turquia de Erdogan com frequência – tampouco no governo Bolsonaro – cuja defesa do Cristianismo era uma bandeira frequentemente desfraldada por seus membros. Nesse sentido, o Brasil está na contramão de seus vizinhos. O Uruguai foi o primeiro país do mundo a reconhecer o massacre dos armênios otomanos como genocídio e a Argentina também o fez por diversos caminhos institucionais diferentes ao longo das últimas quatro décadas. Sendo pragmático, a influência das comunidades armênias nesses países é relativamente maior do que no Brasil. Ao mesmo tempo, o Brasil tem mais a perder em termos de comércio exterior e relações bilaterais com a Turquia do que os nossos vizinhos platinos. Por isso, a não ser que haja uma orquestração sem precedentes da comunidade armênia no Brasil para pressionar o executivo federal – como já aconteceu na esfera do Estado de São Paulo anos atrás – nada acontecerá. Evidentemente que altos oficiais do executivo brasileiro sabem o que foi o genocídio armênio e individualmente o reconhecem, mesmo porque há muitos descendentes de armênios na diplomacia brasileira, mas isso não é o suficiente para colocar o Brasil em rota de colisão com a Turquia.

A ideia da busca de fazer com que tal fato seja reconhecido por diferentes países é pressionar a República da Turquia a aceitar igualmente o que o governo otomano fez com os armênios foi, sim, um genocídio, conforme previsto na *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio*, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 9 de dezembro de 1948. Isso pode ensejar uma série de medidas reparatórias por parte da República da Armênia, mas também por indivíduos cujos ancestrais foram vítimas de expropriação e deportação no Império Otomano. A negação do genocídio armênio está no

cerne do mito fundacional da República da Turquia, cujos alicerces econômicos e territoriais estão fincados em propriedades e territórios armênios.

RM

Nesse contexto, e considerando que você costuma fazer a comparação entre os movimentos dos Jovens Turcos e do tenentismo brasileiro, como podemos avaliar as concepções de modernização e autoritarismo no início do século XX a partir desses eventos?

HL

Desde o movimento dos Jovens Turcos, fundadores do Comitê de União e Progresso — grupo político marcado pelo positivismo, nacionalismo e militarismo, assim como o movimento tenentista brasileiro — consolidou-se o entendimento de que a modernização do então Império Otomano deveria ocorrer de forma verticalizada, conduzida por agentes ligados ao exército, os quais, supostamente, saberiam o que era melhor para o país. Essa visão se impunha em detrimento das castas políticas e oligarquias acusadas de terem levado o Império à crise em que se encontrava no início do século XX.

Nesse sentido, traço uma comparação entre os militares brasileiros positivistas — cujo lema “Ordem e Progresso” tornou-se o mote nacional — e os Jovens Turcos, cujo partido político se chamava “União e Progresso”. Ambos beberam das mesmas fontes intelectuais na Europa do final do século XIX: projetos modernizadores, porém autoritários, que buscavam a ascensão nacional mediante a centralização do poder e a salvação da pátria pela força. Acreditavam ser os “preparados” para essa missão — não as velhas oligarquias, tampouco o povo. Foram esses homens que planejaram e executaram o genocídio armênio — e foi uma parcela deles que esteve presente na fundação da República da Turquia.

RM

E a ideia de modernidade e de progresso foram capazes de levar à barbárie – o que não foi um fenômeno exclusivamente turco. Falando em diálogos com outros cenários, gostaria de explorar um pouco melhor a definição jurídica de genocídio e qual sua avaliação sobre as disputas semânticas assim como as políticas em torno da qualificação da campanha israelense contra Gaza como tal. Na sua avaliação, a academia e o cidadão comum devem se referir à guerra como genocídio? É adequado falar em Holocausto palestino? Qual seu entendimento sobre a definição e uso dos termos?

HL

A Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 9 de dezembro de 1948 e ratificada por mais de

150 países-membros, define genocídio como certos atos “cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso” (ONU, 1948). Nessa citação, residem duas problemáticas importantes: ainda que a Convenção tenha nascido na tentativa de prevenir futuros genocídios, após os horrores do Holocausto, ela especifica demasiadamente os atos que poderiam ser enquadrados nesse “novo” crime para uma antiga prática humana.

Em outras palavras, na Convenção, apenas se enquadra como “genocídio” se houver a intenção deliberada do grupo perpetrador de destruir um grupo-alvo e se este último for um grupo nacional, étnico, racial ou religioso. Ou seja, a intencionalidade deve ser provada, o que, em geral, é muito difícil em crimes de tal monta, e se o grupo-alvo não for um dos quatro listados no texto, não pode ser enquadrado como genocídio. Nesse sentido, não haveria “genocídio político”, como no Camboja do Khmer Vermelho, ou “genocídio cultural”, quando um grupo foca o patrimônio ou as práticas ancestrais de outro grupo, sem, necessariamente, eliminá-lo fisicamente – como pode ser o caso de vários povos originários nas Américas e na África.

Não podemos nos esquecer que a Convenção da ONU é um produto político, um texto negociado e escrito no contexto imediatamente após a II Guerra Mundial e, como tal, atravessado por disputas políticas entre os principais atores internacionais. Além do mais, a aplicação do conceito de genocídio ganha também contornos políticos, para além das minúcias jurídicas, uma vez que chamar algo de genocídio ou não se torna, por si só, não raramente, mais importante do que os próprios eventos de violência que estão vitimando pessoas em algum lugar do globo.

O historiador francês Jacques Sémelin resume a dificuldade de definir algo como genocídio, pois, segundo ele, existe, é claro, “um uso político dos massacres e genocídios”. Eu adiciono: importa menos a realidade objetiva dos fatos e o sofrimento humano; e mais os interesses de determinados grupos em ter um evento catastrófico rotulado como genocídio. Por isso, defendo que as ciências humanas e sociais devem se descolar do conceito “onusiano” e criar suas próprias definições para trabalhar com eventos desse vulto. O conceito de genocídio, por ter nascido do Direito, tem uma série de limitações que nós, cientistas sociais de diferentes matizes, não vemos como suficientes para abarcar a complexidade dos fenômenos sociais ao longo da história e, sobretudo, no tempo presente.

Eu, definitivamente, não acho adequado o uso do termo Holocausto para definir o que acontece com os palestinos de Gaza hoje, pois é um termo inadequado até mesmo para definir o genocídio de judeus na Europa ocupada pelo III Reich – já que denota um sacrifício – normalmente com o uso do fogo – cerimonial e voluntário, o que está bem longe do que aconteceu durante a II Guerra Mundial e, é claro, agora. Se estamos buscando conceitos explicativos, “Holocausto” não nos serve, pois já está atrelado ao genocídio de judeus.

Por outro lado, o uso do conceito de genocídio como explicativo para o sofrimento dos palestinos em Gaza infligido pelo Estado de Israel, governado por Benjamin Netanyahu e sua coalizão, está cada vez mais popular, seja nos debates públicos, seja no mundo jurídico e político, a partir do *start* dado pela África do Sul na Corte Internacional de Justiça, em um caso que solicita a apreciação da Corte sobre a aplicabilidade da Convenção de Genocídio da ONU contra Israel por suas ações em Gaza. Ainda lembrando Sémelin (2009), a palavra “genocídio” carrega consigo uma “expectativa de memória”, ou seja, quando alguém chama algo de genocídio automaticamente remete a uma responsabilidade de intervir para impedir a tragédia. Nas palavras do historiador francês, “A moral parece sempre estar do lado dos que denunciam a ocorrência de um genocídio.” Assim, a África do Sul, guardiã moral do legado da luta contra o apartheid – outro crime que o Estado de Israel é acusado de cometer contra os palestinos –, ao denunciar possível crime de genocídio cometido por Israel, posiciona-se “do lado certo da História”. O governo sul-africano tem capitalizado essa postura em sua política doméstica, colhendo os aplausos dos críticos de Israel no cenário internacional. Com isso, deixa o ônus da rotulação, ou não, de genocídio à Corte Internacional de Justiça.

Distanciando-se um pouco da seara jurídica, eu defendo que cada cientista social adote um conceito de genocídio que entenda como válido, apresente-o e aplique-o ao caso em tela. Jacques Sémelin define como “o processo particular de destruição de civis, visando a erradicação total de uma coletividade, sendo esta demarcada por critérios impostos por aqueles mesmos que a pretendem aniquilar.” Gosto da definição apresentada pelo autor porque ela traz algo importante: quem define quem é o grupo-alvo é o perpetrador, isto é, não é algo dado, essencial ou “natural”. Os cambojanos mortos pelo Khmer Vermelho, por exemplo, não necessariamente se viam como parte de um grupo, mas foram assim definidos pelo perpetrador. Ao mesmo tempo, a definição de Sémelin tem um limite, pois “visar a erradicação total” pode cair no mesmo beco sem saída do conceito onusiano e a sua questão da “intenção de destruir, no todo ou em parte”.

Outra definição conhecida é do sociólogo britânico Martin Shaw (2013), para quem genocídio é “um tipo de conflito social desigual entre dois conjuntos de atores que é definido primariamente pelo tipo de ação levada a cabo pelo lado mais poderoso”. Nesse diapasão, Shaw foi um dos primeiros *genocide scholars* a definir o que o Estado de Israel tem feito com os palestinos como *genocídio*.

RM

Definições ajustadas aos casos parecem interessantes e contemplam mais variações (ou se esquivam de limitações). O lado problemático é que talvez se distanciem de uma única definição parcimoniosa e que englobe vários casos. Ainda há o debate sobre a exclusão do termo “conflito” – sobretudo para o caso palestino, ainda que Shaw não o abandone.

Mas, voltando um pouco para a Armênia, recentemente, em março de 2025, autoridades armênias e azeris teriam chegado a um consenso sobre os termos de um acordo de paz que colocaria fim em quatro décadas de conflito em torno do enclave de Nagorno-Karabakh. O anúncio vem na esteira de quatro anos de intensificação das incursões militares do Azerbaijão, que em 2023 provocou um êxodo massivo de armênios da República de Artsakh e o bloqueio do corredor humanitário de Lachin. Você pode nos falar um pouco sobre a história do conflito e como o estado de coisas se apresenta atualmente?

No imaginário e narrativa armênios, pode-se dizer que o Azerbaijão teria substituído a Turquia?

HL

Pedro Bogossian-Porto, historiador e antropólogo brasileiro radicado na França, identificou em suas pesquisas a ligação que os armênios fazem entre turcos e azeris como sendo, essencialmente, o mesmo povo e, portanto, representam a mesma ameaça, isto é, a destruição do povo armênio. O trauma do genocídio armênio e a sua negação por parte da República da Turquia – bem como as políticas antiarmênias levadas a cabo pela ditadura de Ilham Aliyev no Azerbaijão, assim como a retórica de “uma nação, dois Estados” recorrentemente reforçada tanto por Ancara, quanto por Baku – reforçam a percepção armênia da existência de um “turco terrível”, nas palavras do historiador Ronald Grigor Suny. Eu trato do tema no meu mais recente livro “Genocídio armênio: história e disputas políticas no presente”, publicado pela Juruá Editora, e destaco que esse imaginário armênio, como você chamou, trata a Guerra de Artsakh e a expulsão dos armênios étnicos da região de Nagorno-Karabakh como um único plano de destruição dos armênios que está em curso desde a chegada dos povos túrquicos na região até os dias de hoje. Entretanto, o genocídio armênio – perpetrado pelos turcos entre 1915 e 1923 – e a guerra de Nagorno-Karabakh – que culminou com a expulsão dos armênios de sua terra ancestral em 2023 – são dois processos distintos.

As disputas entre azeris e armênios começam na segunda metade da I Guerra Mundial, quando as populações do Cáucaso aproveitaram o cenário de dissolução do Império Russo e a derrocada do Império Otomano para buscarem autonomia e, eventualmente, a consolidação de Estados nacionais. No caso dos armênios, interessava criar na chamada “Armênia Russa” ou “Armênia Oriental” um país para abrigar os sobreviventes do genocídio no Império Otomano. Para as lideranças azeris, influenciadas pelo Comitê de União e Progresso dos Jovens Turcos, o objetivo se tratava de criar uma República do Azerbaijão no Cáucaso, que futuramente poderia englobar as províncias persas também conhecidas como Azerbaijão, onde os azeris tinham – e ainda têm – grande presença demográfica. Isso tudo ruiu em 1920, com a entrada do Exército Vermelho no Cáucaso e a futura transformação de Armênia e Azerbaijão em Repúblicas Socialistas Soviéticas. Nesse sentido, em 1921, Stálin, então Comissário do Povo para as Nacionalidades da URSS, foi responsável pela decisão de incluir

a região de Nagorno-Karabakh dentro da República Socialista Soviética do Azerbaijão, como uma região autônoma, apesar dos apelos armênios para que o território fosse integrado à República Socialista Soviética da Armênia. A região era ocupada historicamente por ambos os povos, embora com presença mais antiga e contínua dos armênios, que tinham também primazia demográfica – embora os azeris tivessem centros urbanos e culturais importantes em Nagorno-Karabakh, que são fundamentais para a consolidação de uma identidade nacional e cultural azeri desvinculada da Pérsia/Irã e Turquia.

A disputa por Nagorno-Karabakh foi eclipsada pelos anos de controle soviético do Cáucaso, mas foi retomada no final dos anos 1980, quando, com o enfraquecimento da União Soviética, a população majoritariamente armênia de Nagorno-Karabakh iniciou um movimento para se separar do Azerbaijão e se unir à Armênia. Isso levou à eclosão de uma guerra entre os dois países, que durou de 1988 a 1994, resultando na vitória armênia e na ocupação não só da região disputada, mas também de sete distritos vizinhos que pertenciam formalmente ao Azerbaijão. O conjunto composto por Nagorno-Karabakh e os sete distritos compunham a chamada República de Artsakh, autodeclarada como uma república autônoma e independente, não reconhecida por nenhum país-membro da ONU. O Azerbaijão tratava a região como separatista e seus cidadãos como apoiadores de um governo rebelde. A Armênia, incapaz de anexar Nagorno-Karabakh à sua república, tratava a região como um exercício de autodeterminação de seus cidadãos, oferecendo a eles todos os recursos necessários para sua existência e sobrevivência.

RM

Mas a situação mudou radicalmente nos últimos anos. Você poderia elaborar sobre as razões que explicam o triunfo militar recente de Baku e a participação de outros ‘players’ internacionais. Como você avalia o papel da tradicional cooperação turca-azeri e a mais recente ausência da histórica cooperação russa-armênia, agora frente a guerra na Ucrânia? E qual o papel da União Europeia e de Israel nesse tabuleiro?

HL

Nas décadas seguintes aos anos 1990, o conflito permaneceu congelado, com confrontos esporádicos e uma crescente militarização, sobretudo por parte do Azerbaijão, que passou a contar com apoio militar significativo da Turquia e de Israel. Em setembro de 2020, a tensão acumulada resultou em uma nova guerra de larga escala, que durou 44 dias. Nessa ocasião, o Azerbaijão conseguiu reconquistar grande parte do território perdido na década de 1990, valendo-se de tecnologias militares mais avançadas, especialmente drones turcos, armamentos israelenses e mercenários sírios enviados para a região pela Turquia. A guerra foi encerrada por um acordo mediado pela Rússia, que estabeleceu a presença de tropas russas de paz na região e obrigou a Armênia a devolver territórios.

O conflito teve um desfecho dramático em setembro de 2023, quando o Azerbaijão lançou uma ofensiva relâmpago e retomou o controle completo da região, após meses de um bloqueio que impediu que comida e medicamentos entrassem da Armênia em Nagorno-Karabakh. Tal fato enfraqueceu sua população e suas forças de defesa. Em poucos dias, as autoridades da autoproclamada República de Artsakh se renderam, e mais de 100 mil armênios locais fugiram para a Armênia, esvaziando Nagorno-Karabakh por completo de sua população originária. Em consequência, as lideranças políticas armênias do enclave anunciaram a dissolução da República de Artsakh, marcando o fim de mais de três décadas de luta por independência ou união com a Armênia. Enquanto isso, o Azerbaijão mantém 23 prisioneiros de guerra armênios, a maior parte altos oficiais da ex-república de Artsakh, sob protestos da Armênia e dos armênios, que alegam que Baku mantém armênios como reféns do regime de Aliyev, que está em busca de vantagens nas negociações de paz entre Armênia e Azerbaijão.

É evidente que um eventual tratado de paz entre armênios e azeris é uma boa notícia, mas os armênios não têm garantias que seus cidadãos poderão retornar a Nagorno-Karabakh, nem de que o Azerbaijão fará a cessão de sua retórica agressiva e ameaçadora em direção à República da Armênia. Enquanto conversamos, o regime autoritário de Ilham Aliyev promove palestras, cursos e atividades políticas disfarçadas de acadêmicas para legitimar pretensões territoriais azeris sobre o território armênio, chamando Yerevan – capital da Armênia – de uma cidade historicamente azeri e tratando toda a Armênia como “Azerbaijão Ocidental”, normalizando uma hipotética anexação azeri de território soberano da República da Armênia. A Armênia, por sua vez, não tem muito o que fazer, isolada na região, com a apatia do seu antigo aliado russo e apostando todas as suas fichas em uma aproximação com as potências ocidentais – além de comprar armamento indiano. Em uma quadra da história na qual soluções de força tomadas por regimes autoritários parecem ter lugar, em detrimento de uma ordem internacional liberal, na qual existiria uma governança global baseada em regras, institucionalidade e participação igualitária entre os Estados, a situação para os armênios não parece ser muito animadora.

RM

De fato, nos poucos últimos anos não só no Cáucaso se apresenta uma nova ordem das coisas, mas também no Oriente Médio. Anunciei há pouco o interesse da Revista Malala no crescente papel sendo assumido pela Turquia nas duas regiões. Parte de uma onda global e crescente de autoritarismo assim como de repressão interna, a Turquia coopera de forma próxima com o Azerbaijão, e atua de forma continuada na Síria desde 2011. Como você avalia o papel da Turquia e projeção de seus interesses por meio de uma agenda neo-otomana e do Erdoganismo naquele cenário geopolítico regional? Como se expressa, no cenário político contemporâneo, o legado do nacionalismo militarista na Turquia? E quais

interesses Israel e Turquia compartilham mutuamente e como eles se relacionam (e disputam) com a projeção dos interesses iranianos?

HL

A República da Turquia tem um passado de autoritarismo e violência, muito por conta da sua fundação ter se dado pelas mãos das forças armadas. Não é muito diferente do Brasil, nesse sentido. A Turquia se vê no direito de exercer a sua influência e o seu poder para além da institucionalidade, domesticamente, e para além de sua soberania, externamente, a fim de ter os seus objetivos alcançados. Assim é que ela interveio na Síria desde o começo da guerra civil e foi a grande avalista da tomada de poder pelo *Hay'at Tahrir al-Sham* (HTS) bem como a derrubada de Bashar Al-Assad. Nisso reside um grande exemplo do neo-otomanismo: uma política externa agressiva de Erdoğan, no Oriente Médio, Balcãs e Cáucaso, em antigas províncias otomanas ou áreas de influência daquele império, tentando retomar o poder da Turquia em locais onde as potências ocidentais exerceram seus domínios imperiais, deixando cisões e crises.

O legado nacionalista e militarista da Turquia se impõe com o apoio do discurso religioso forte de Erdoğan, que busca se firmar como um líder do mundo islâmico, mesmo em países de maioria xiita como o Azerbaijão. O Irã e a Turquia têm relações amigáveis, mas estão em lados opostos em alguns tabuleiros, como é o caso do Cáucaso, Iraque e Síria, onde Teerã era avalista de Assad, enquanto Erdoğan queria a queda do ditador sírio e a ascensão do *Hay'at Tahrir al-Sham*. Entre Turquia e Israel, o que paira é uma hipocrisia no sentido de haver um duro discurso dos seus líderes, acusando-se mutuamente de apoio ao terrorismo e de crimes contra a humanidade, enquanto Erdoğan e Netanyahu continuam a discutir cooperação energética e o comércio entre os dois países permanece bastante ativo.

RM

De fato, há uma distância enorme entre os discursos políticos para o Oriente Médio e a prática de política externa desses países. Poderíamos nos prolongar nesse assunto, mas fica para uma próxima oportunidade. Para encerrarmos, você gostaria de explorar algum assunto sobre o qual não falamos ou sobre o qual a academia, as organizações internacionais ou mesmo a sociedade civil brasileira deveria estar mais atenta?

HL

Por séculos, as regiões do Cáucaso, da Ásia Menor, da Ásia Central e do Oriente Médio foram o centro da civilização e da humanidade. Faz relativamente pouco tempo que o eixo econômico, cultural e político se deslocou em direção ao Ocidente, sobretudo para as duas margens setentrionais do Atlântico. O que gostaria de destacar, como consideração final, é que voltemos nosso olhar para essa região que já foi conhecida como “o coração do mundo”.

■ entrevista

Ali ocorrem dinâmicas fundamentais para compreendermos o mundo de ontem, de hoje e de sempre, e que, muitas vezes, passam ao largo dos grandes veículos de imprensa ou da maior parte das análises em relações internacionais. Por isso, saúdo a Revista Malala por abrir espaço para discussões e temas que vão na contramão de um pensamento eurocêntrico e colonial, além de contribuir para o não-apagamento desta história no ocidente.

RM

Nós agradecemos pelo auxílio para esclarecer e dar visibilidade a esses temas sobre essas regiões. Em nome da revista, muitíssimo obrigada pelo seu tempo e disponibilidade.



EXISTE UMA ORDEM REGIONAL ISRAELENSE NO ORIENTE MÉDIO?¹

IS THERE AN ISRAELI REGIONAL ORDER IN THE MIDDLE EAST?

Nizar Messari²

Existe, atualmente, um argumento nas relações internacionais segundo o qual, no Oriente Médio, estaríamos entrando em um período que pode ser qualificado como uma “ordem israelense”, com Israel dominando a região e sendo a potência suprema.

De acordo com esse argumento, se o Hamas tinha por objetivo, com os ataques de 7 de setembro, relembrar os grandes atores — seja no plano internacional, seja no plano regional — da centralidade da questão palestina, diante da iminência de uma normalização entre Israel e a Arábia Saudita, o Hamas fracassou nessa tentativa. Hoje, Israel enfraqueceu substancialmente não apenas o Hamas, mas também o Hezbollah e o Irã, com a queda do regime de Assad na Síria. Para Israel, isso abriu uma oportunidade de derrubar seus principais inimigos e adversários na região e estabelecer uma ordem dominante, com a possibilidade de, eventualmente, atacar o Irã e derrubar o regime iraniano. Com isso, confirmar-se-ia essa ordem israelense na região.

Meu argumento aqui é que essa seria uma leitura parcial e incompleta da evolução da região. Uma leitura que foca exclusivamente nos atores estatais e nos atores mais poderosos entre eles, e que priva de agência outros atores estatais e atores não estatais. Naquela leitura com a qual iniciei minha fala, o Hamas, o Hezbollah e os Houthis do Iêmen seriam meros instrumentos do Irã, sem objetivos próprios e sem autonomia.

Essa leitura, portanto, despreza o papel da Arábia Saudita e de outros atores regionais como a Turquia e o Egito. Isso sem falar de outras dinâmicas regionais como as correntes não estatais que atravessam a região. Em síntese, meu argumento aqui é que não estamos diante de uma ordem israelense, mas sim de uma ordem em transição.

Para sustentar esse argumento, eu começo por situar as mudanças que estamos vivendo no contexto histórico. Passo, em seguida, a situar essas mudanças no contexto

1 Palestra a convite do Instituto de Relações Internacionais e do Instituto de Ciência Política, realizada no dia 23 de janeiro de 2025, na Universidade de Brasília UNB.

2 Nizar Messari é professor de Relações Internacionais na Al Akhawayn University in Ifrane em Marrocos. Suas publicações abrangem áreas de teoria das Relações Internacionais, Estudos Críticos de Segurança, e em particular, questões relacionadas à securitização da imigração. Ele é co-autor com João Pontes Nogueira de *Teoria das Relações Internacionais – Correntes e Debates*, publicado pela editora campus em 2005.

conceitual para, em um terceiro momento, revisar aquela leitura que apresentei, com a qual iniciei minha fala, e propor uma leitura alternativa. Começo, então, com a contextualização histórica da região. Não vou muito longe, mas começo com a década de 1960.

A década de 60 viu o fortalecimento de uma identidade panárabe sob a liderança do presidente egípcio Gamal Abdel Nasser. Era o que se chamava em árabe de *Qawmia Arabia*, ou simplesmente *Qawmia*. No entanto, essa *Qawmia*, e a liderança de Nasser, em particular, fracassaram completamente ao Egito de Nasser ser derrotado, para não dizer, humilhado, em 1967 pelo exército israelense. A partir de 1967, passamos a viver uma crise do pan-arabismo, que havia se apresentado como uma alternativa à identidade estritamente nacional, para os povos da região. A derrota do panarabismo/*Qawmia* e do nasserismo começou a se concretizar a partir de 1969, com o ressurgimento de um ideário pan-islamista, sob a liderança da Arábia Saudita. Ou seja, no final do século XIX e no início do século XX, formulou-se um projeto pan-islâmico societal que almejava crescer a partir das bases populares até alcançar o topo da hierarquia de poder. Aquele projeto tinha por objetivo reunir toda a nação Muçulmana numa entidade só, uma entidade que se chamava *Umma* em árabe. Mas em 1969, a Arabia Saudita se apropriou daquele projeto e do conceito de *Umma* e passou a utilizá-lo de acordo com seus objetivos, seus interesses, e sua visão. Além disso, tratava-se de um ressurgimento do pan-islamismo não apenas centrado no Estado mas também bastante conservador.

Uma outra vertente desse pan-islamismo, no entanto, veio a se concretizar em 1979 com a revolução iraniana. Essa alternativa era também centrada no Estado, embora tivesse contornos menos conservadores que a alternativa saudita, na medida que resultou de uma revolução popular e de uma revolução centrada no conceito de *Mustad'aafun*, que pode ser traduzido -numa tradução muito livre- por subalterno. Portanto, depois da derrota do panarabismo, temos essas duas vertentes do pan-islamismo, vertentes que tentam unificar, embora por vias diversas, a *Umma* muçulmana.

Mas, a partir de 1991, ou seja, depois do fim da Guerra Fria, e basicamente entre 1991 e 2003/2004, houve sucessivas tentativas dos Estados Unidos de estabelecer ou impor uma ordem regional que diluísse o pan-islamismo e que ignorasse completamente o pan-arabismo.

Todas essas tentativas tinham como foco e objetivo essencial normalizar a presença de Israel na região e torná-la aceitável e banal. Ou seja, as duas ordens pan-islâmicas, seja a liderada pela Arábia Saudita, seja a liderada pelo Irã, não incluíam Israel. As tentativas dos Estados Unidos, entre 1991 e 2003 tiveram por objetivo a normalização da presença de Israel na região e a criação de uma ordem que aceitasse essa presença.

No entanto, em 2011, ocorreu o inesperado, algo que, como se sabe, acontece com frequência na história. E o inesperado foi o que veio a ser conhecido como a Primavera Árabe, ou as Revoltas Árabes. Elas começaram na Tunísia como uma revolta do povo

tunisiano contra o regime autoritário do presidente Zine El Abidine Ben Ali, que foi derrubado em três semanas. Com isso, na literatura e nos centros de poder, seja na região, seja fora dela, passou-se a refletir sobre o impacto da derrubada do regime do presidente Ben Ali na Tunísia sobre os demais Estados da região. No entanto, não se pensou em qual seria o impacto da derrubada do regime do presidente Ben Ali no Mediterrâneo ou no continente africano. Pensou-se, sim, nessa região chamada de mundo árabe, que se estende do Oceano Atlântico até o Golfo Pérsico, e no impacto da derrubada do regime tunisiano sobre os demais países da região.

Por isso começou-se a falar da Primavera Árabe, e rapidamente, após a queda do regime do presidente Ben Ali, teve início a contestação popular ao regime do presidente Mubarak no Egito. Observa-se que tanto o regime tunisiano quanto o egípcio eram sólidos aliados dos Estados Unidos, e, portanto, essas revoltas árabes tinham como alvo a derrubada desses regimes autoritários alinhados com o Ocidente. Rapidamente, após a derrubada do regime do presidente Mubarak, depois de apenas duas semanas de protestos, começou a se discutir quais seriam os contornos e as características dessa primavera árabe, assim como da existência de um sólido ideal democrático na região árabe. Com isso, derrubou-se a falácia de uma exceção árabe, e da incompatibilidade da região com os ideais democráticos. Isso porque concomitantemente com as manifestações no Egito, começaram a acontecer manifestações em vários outros países da região, do Marrocos a Jordânia, e do Iraque aos territórios ocupados da Palestina, sem esquecer no Bahrein, e assim por diante. Eu ousaria afirmar também que uma das consequências mais importantes dos movimentos que se iniciaram em 2011 foi a derrubada, em 2019, do Presidente Bouteflika da Argélia. De fato, se em 2011, o povo argelino não pude sair às ruas e manifestar seu desejo por democracia devido não apenas à maciça presença policial nas ruas mas também às circunstâncias próprias ao contexto político argelino, quando o regime anunciou a candidatura do Presidente para um quinto mandato sucessivo enquanto o Presidente não aparecia mais em público desde seu acidente cardiovascular em 2013, o povo argelino se mobilizou, tomou as ruas e manifestou todas as sextas feiras até obter a renúncia do Presidente. O que quero dizer com isso é que a região chamada de árabe não é alheia ao ideal democrático, muito pelo contrário.

Portanto, o que quero sinalizar aqui é a volta daquele ideário árabe, do imaginário árabe que pensava a região não em termos pan-islâmicos, mas em termos pan-árabes, e o impacto desse imaginário árabe, desse ideal árabe. Evidentemente, não se pode falar da Primavera Árabe sem falar da derrubada violenta de alguns regimes da região, como foi no caso da Líbia, ou das guerras civis que se desencadearam tanto no Iêmen quanto na Síria, como continuidade desse processo iniciado com a Primavera Árabe, ainda que de forma violenta e com apoios externos e intervenções e interferências externas, principalmente na Síria e na Líbia.

Assim, comecei minha contextualização histórica com 1967 e a termino com os eventos de 2011, cujos impactos continuaram por muito tempo, para dizer que se em 1967 derrubou-se o ideário do pan-arabismo, em 2011, esse ideal árabe ressurgiu de uma forma popular, e não estatal.

Insisto no ressurgimento do ideário árabe de forma popular, não estatal, ao contrário do que ocorria nas décadas de 1950 e 1960 e que havia sido derrotado em 1967. Encerro essa contextualização histórica aqui, mas pretendo retomá-la no terceiro momento da minha apresentação, passando agora à contextualização conceitual. Essa contextualização conceitual possui um aspecto histórico, mas é essencialmente conceitual.

Quem somos? Que região é essa? Pois, já no final do século XIX, com a evidente iminência da derrocada do Império Otomano, os povos e os líderes da região passaram a procurar, indagar e articular movimentos para imaginar e concretizar aquilo que sucederia ao Império Otomano. Portanto, houve esforços intelectuais e iniciativas políticas para imaginar e concretizar o que sucederia ao fim do Império Otomano. Após o fim da Primeira Guerra Mundial, esse desafio tornou-se concreto.

Qual era a preocupação de muitos, especialmente de diversos pan-islamistas? A preocupação era que os muçulmanos naquelas terras do Islã sempre haviam sido governados por outros muçulmanos. O que estava como iminente era a ocupação e o estabelecimento de ordens políticas não-muçulmanas sobre esses povos muçulmanos. Assim, isso levou pensadores como Jamal al-Din al-Afghani e Muhammad Abduh, a refletirem sobre alternativas possíveis e sobre formas de resistência a esse processo, bem como a pensar no que sucederia ao Império Otomano. Outros pensadores e atores, em uma perspectiva mais local, buscavam articular fórmulas locais para evitar a ocupação estrangeira.

Então, com isso começou a se delinear aquilo que estamos vivendo desde o início do século XX, portanto, há mais de 100, ou mesmo 120 anos. O que é isso? Trata-se da defesa, por parte das elites locais, do estabelecimento de Estados soberanos, Estados nacionais soberanos. Refiro-me aqui ao Egito, ao Líbano, à Síria, ao Iraque, e à Jordânia, e um pouco mais tarde, aos casos da Tunísia, da Argélia, e do Marrocos, ou seja, consolidou-se a concretização do espaço político em forma de Estados nacionais soberanos. Por outro lado, houve um movimento que nunca se concretizou politicamente nem em termos de poder: o de criar uma *Umma* muçulmana, uma nação muçulmana, que reunisse todos os povos muçulmanos, corrigisse os erros, os excessos e os fracassos do Império Otomano, mas que pudesse reunir todos os povos muçulmanos sob a mesma bandeira e a mesma ordem política. Assim, temos esse embate, essa dicotomia: de um lado, um projeto concreto, materializado na formação desses Estados soberanos na região, de outro, um movimento que nunca se concretizou, mas que permaneceu no imaginário e no ideal dos povos e dos intelectuais da região sobre formar uma alternativa pan-islâmica, uma alternativa que juntasse todos os povos da região sob a mesma ordem política.

Essa ordem pan-islâmica teve um curto parêntese nas décadas de 1950 e 1960, um parêntese pan-árabe que, como já mencionei na primeira parte da minha apresentação, foi derrotada em 1967. Mas, que continua viva, como demonstrou a Primavera Árabe em 2011.

Em outros termos, esses dois lados entram em choque sobre algo fundamental: quem somos nós? Somos Muçulmanos (ou Árabes) antes do mais nada, ou somos argelinos, egípcios ou marroquinos antes do mais nada?

De fato, enquanto vários atores e pensadores militam, defendem e se reconhecem nos regimes e nos Estados nacionais e soberanos — que eu já mencionei, que são, entre outras coisas, os Estados membros atualmente da Liga Árabe —, outros veem esses Estados nacionais como uma etapa de transição rumo à *Umma* ou até como uma ameaça ao ideal da *Umma*, à nação muçulmana, que deveria, segundo eles, ser concretizada e formada de imediato. Então, é isso que explica como a derrubada do regime do presidente Ben Ali na Tunísia e, depois, a derrubada do regime do presidente Mubarak no Egito, levou a pensar na possibilidade de uma onda que varresse toda a região e derrubasse vários outros regimes nela.

É isso também que justifica a solidariedade com os palestinos: somos da mesma nação, fazemos parte da mesma identidade. Essa identidade compartilhada com os palestinos têm consequências: deveríamos fazer parte da mesma entidade política, e nossas obrigações perante os palestinos não se reduzem à uma simples solidariedade, mas sim a uma obrigação. Por outro lado, os nacionalistas vêem os palestinos como próximos de nós, mas não aceitam que tenhamos uma relação direta com eles porque, para eles, não fazemos parte da mesma identidade. Então, o que temos observado, justamente, ao longo das últimas décadas, é o enfraquecimento desse sentimento de pertencer a uma nação maior do que o Estado nacional e o fortalecimento da prevalência do Estado soberano.

O Estado soberano foi se confirmando ao longo das décadas como a alternativa mais viável politicamente e mais coerente com a realidade do mundo no qual vivemos. E eu vejo os Acordos de Abraão, de normalização das relações dos Emirados Árabes, do Bahrein, do Sudão e, ultimamente, do Marrocos com o Estado de Israel, como a culminação desse processo, não somente de banalização da presença do Estado de Israel na região -que deixa de ser um Estado pária na região e se torna um Estado como qualquer outro-, mas de fortalecimento do Estado nacional e da prevalência do interesse desse Estado nacional em detrimento de uma identidade maior, mais ampla, seja ela a *Umma* Muçulmana ou a *Qawmia* Árabe.

Com a prevalência do Estado soberano, a questão palestina é marginalizada e proclama-se a supremacia do interesse nacional em detrimento de qualquer interesse panárabe, ou menos ainda, pan-islâmico. E essa concretização se faz em graus mais ou menos envergados ou mais ou menos explícitos, dependendo do momento e da conjuntura, como vou explorar justamente nesse terceiro momento. Então, agora que fiz a contextualização histórica e a contextualização conceitual da região, volto à pergunta: o que está acontecendo hoje?

O argumento que apresentei no início da minha apresentação vê que Israel derrotou o Hamas, enfraqueceu o Hezbollah, contribuiu para o fim do regime de Assad na Síria e, com isso, enfraqueceu substancialmente o Irã e as ambições do regime iraniano. Diante de tudo isso, estaríamos vivendo uma ordem israelense, uma ordem dominada pela supremacia israelense. Como lidar com esse argumento nesse contexto?

Quero começar, em primeiro lugar, com a contestação desse argumento pelas opiniões públicas da região. Como as opiniões públicas da região têm reagido a isso? Com resistência e com rejeição à normalização com Israel. Temos manifestações permanentes em toda a região, inclusive no Egito, na Arábia Saudita, e no Marrocos. O Egito mantém relações com o Estado de Israel desde 1979; o Marrocos restabeleceu e normalizou suas relações com Israel em 2020, concretizando-as em 2021. A Arábia Saudita estava prestes a normalizar suas relações com Israel, e todos os povos da região, inclusive nesses países, têm tomado as ruas, expressando sua solidariedade com o povo palestino, assim como com os libaneses quando Israel atacou o Líbano. Em outros termos, os povos da região, através dessas manifestações de rua assim como através da mídia social e da mobilização para mandar ajuda humanitária à população de Gaza, manifestam sua resistência a qualquer submissão à supremacia Israelense na região.

Essa resistência se concretiza também por posicionamentos de organizações de direitos humanos, assim como por parte de partidos políticos, tanto de tendências islamistas quanto de esquerda, e em toda a região. Essa parte mais orgânica e organizada da sociedade civil só confirma o engajamento desses setores em apoio à causa palestina que data de décadas. Todos esses veículos insistem na rejeição da normalização com Israel e na necessidade de resistir a essa dominação de Israel. Em outros termos, os atores não estatais se identificam com a causa palestina e com o sofrimento dos palestinos e elevam a Palestina a uma prioridade vital e central para eles. Eles também prezam a ética da resistência e da resiliência dos palestinos, e rejeitam qualquer atitude submissa que aceite os mandamentos de Israel ou sua supremacia. Para eles, aceitar a supremacia não é uma opção.

Portanto, no entendimento de todas essas vertentes, o que temos assistido desde o 7 de outubro é a importância da resistência. De acordo com sua visão e seu entendimento, apesar de Israel estar tentando limpar Gaza da presença dos palestinos, os palestinos continuam resistindo. E o mesmo ocorreu tanto no Líbano quanto no Iêmen: em ambos os casos, os movimentos que se solidarizaram com os palestinos e com Gaza podem ter sido substancialmente enfraquecidos pelos ataques militares israelenses, mas eles não apenas continuam existindo, mas continuam resistindo recebendo respaldo popular. Israel conseguiu enfraquecer o Hezbollah no Líbano e os Huthis no Iêmen, mas não conseguiu eliminá-los, e menos ainda conseguiu neutralizar seu ímpeto de resistência.

Uma outra observação relevante a este respeito é que todos esses movimentos possuem uma autonomia que o Ocidente em geral, Israel e os EUA em particular, não

reconhecem. De fato, o Irã, o Hamas, e os próprios serviços de inteligência dos EUA afirmaram que o Hamas atuou no 7 de outubro sem informar ou consultar o Irã. Por outro lado, durante muitos meses, o Hezbollah foi muito moderado na demonstração da sua solidariedade com os Palestinos e com O Hamas em Gaza. Os comunicados de solidariedade eram repletos de ameaças que não se concretizavam. Isso porque o Hezbollah tinha clareza que o momento não era apropriado para provocar Israel. O Hezbollah passou a atacar mais diretamente Israel apenas quando foi atacado diretamente por Israel, e sua liderança passou a ser atacada também. Quanto aos Huthis, apesar de terem sido mais atuantes nos ataques contra Israel, eles souberam chegar a uma trégua com os EUA e passaram a limitar sua atuação, tanto com Israel quanto com os navios ocidentais no Mar Vermelho. Fica claro com isso que todos estes movimentos podem até ter alianças com Irã, mas aliança não significa submissão ou alienação. Eles têm seus próprios objetivos e concentram suas ações para alcançar aqueles objetivos.

Então, existe entre os atores não-estatais uma ênfase na resiliência da resistência na região contra a dominação israelense. Como isso se traduz entre os atores estatais?

Por parte dos atores estatais³, força é de reconhecer que muitos entre eles se encontram em posições difíceis. Se por um lado, o enfraquecimento do Irã e de seus aliados o Hezbollah no Líbano e os Huthis no Iêmen, e até do Hamas na Palestina, é visto com bons olhos por parte de vários líderes estatais na região, as imagens de massacre e da tragédia humana vivida pelos palestinos em Gaza veiculadas tanto em canais de televisão como Al Jazeera como na mídia social os impede de ignorar a questão palestina e de atuar como se nada estivesse acontecendo. Consequentemente, na maior parte dos casos, a normalização das relações com Israel tem sido congelada, inclusive por parte da Arabia Saudita que ainda não havia estabelecido relações diplomáticas com Israel, mas que estava se dirigindo naquela direção, e o discurso em torno dos direitos inalienáveis do povo palestino a ter seu Estado soberano voltaram à tona e são permanentemente repetidos pelos Estados da região e seus representantes. Em outros termos, há limites para a normalização da situação de Israel na região, pelo menos enquanto a questão palestina não for resolvida de maneira honrável e digna para os palestinos.

Mais que isso, ao passo que o programa nuclear iraniano era considerado como uma ameaça por todos os demais Estados da região, com provável exceção do antigo regime sírio, a supremacia israelense e a capacidade de Israel de intervir impune e descaradamente nos demais Estados -como ocorreu quando Israel assassinou em plena Teerã o ex-líder do Hamas, Ismail Haniyeh em julho de 2024- representa uma real e tangível ameaça àqueles Estados que eles não podem tolerar, e que levará inevitavelmente -até de acordo com os princípios realistas mais básicos- a rearranjos geopolíticos regionais com o objetivo de se contrapor à supremacia israelense. A reaproximação mediada pela China em

3 Mais uma vez, o caso do Irã será tratado no posfácio.

2023 entre a Arabia Saudita e o Irã, adversários e rivais tradicionais desde a revolução iraniana de 1979, representa um claro exemplo das possibilidades de tais rearticulações geopolíticas na região. Por outro lado, a Turquia, que se considera um ator central, influente e poderoso na região, e que tem seus próprios cálculos de hegemonia regional, não pode aceitar a supremacia israelense sem atuar contra ela.

Portanto, ao falarmos de uma paz israelense ou de uma ordem israelense, não ignoramos apenas os atores não-estatais que mencionei antes, mas também ignoramos e desprezamos outros atores estatais da região, como a Turquia, a Arábia Saudita e o Irã pois além da sua reaproximação com a Arabia Saudita, o Irã procurou se aproximar também do BRICS, assim como o Egito, os EAU e a própria Arabia Saudita. Tudo isso em uma tentativa de diversificar as dependências da região e não ficar refém apenas dos Estados Unidos na região.

O outro movimento importante na região é que os Estados Unidos perderam seu prestígio e ficou claro, no decorrer dos últimos meses, que os Estados Unidos têm atuado mais a reboque das posições do Estado de Israel, e perderam sua influência sobre ele. Os Estados Unidos não têm tido a capacidade de obrigar o Estado de Israel a recuar ou a aceitar acordos duradouros de cessar-fogo em Gaza. Os Estados Unidos têm tido uma influência bastante limitada sobre o Estado de Israel.

Assim, o que quero sustentar é que falar atualmente de uma paz israelense, de uma ordem israelense, ignora, por um lado, a vertente da resistência dos atores não estatais, que têm conseguido resistir, apesar do poder de fogo de Israel. Por outro lado, ignora também as articulações alternativas de outros importantes atores estatais na região, como a Turquia, a Arábia Saudita e o Egito, que não podem aceitar, justamente, uma dominação israelense da região que, com certeza, colocaria em xeque, em perigo, ameaçaria e aumentaria a vulnerabilidade e a insegurança desses Estados da região. Isso ocorre, sobretudo, porque os Estados Unidos não desempenham mais o papel de moderador e de contenção ao Estado de Israel, mas estão sendo vistos mais como vindo a reboque do Estado de Israel e incapazes de impor limites a ele.

E, portanto, a lógica das relações internacionais, quando centrada nos Estados, leva os demais Estados da região a seguirem uma lógica de balança de poder e a equilibrar essa dominação de Israel, de maneira a limitar a dominância e a capacidade do Estado de Israel de ser a potência suprema na região, e a limitar a supremacia de Israel na região. No que diz respeito aos atores não estatais, estes conseguem resistir a essa ordem israelense com seus focos de resistência, que criam instabilidade para a dominação israelense.

Por fim, o terceiro elemento que temos que levar em consideração é que, para falarmos de uma ordem israelense, Israel deveria ter uma capacidade de se comportar como uma potência hegemônica que impõe as regras e arca com os custos da estabilidade regional. E não é isso que o Estado de Israel tem se proposto a fazer. O que Israel tem buscado é

dominar e estabelecer as regras do jogo de acordo exclusivamente com seus próprios interesses. Além disso, o Estado de Israel perdeu a moral que possuía como aquele que se apresentava como responsável por garantir um Estado ao povo judeu, marcado pelo sofrimento do Holocausto durante a Segunda Guerra Mundial. Portanto, esse pedestal moral que justificava diversas ações de Israel foi enfraquecido. Com o genocídio que Israel está cometendo em Gaza contra a população palestina, o Estado de Israel tem sido criticado por diversos atores estatais e não estatais no Ocidente, como em outras regiões do mundo. A iniciativa que a África do Sul levou adiante, ao acusar o Estado de Israel de genocídio perante o Tribunal Penal Internacional enfatiza precisamente essa perda de pedestal moral de Israel. Portanto, Israel não dispõe de legitimidade moral para liderar a região, uma vez que perdeu qualquer capacidade de liderança moral diante de suas ações ao longo dos últimos meses e dos últimos anos.

Assim, tanto a falta de legitimidade moral de Israel para se tornar o líder da região e estabelecer e impor uma ordem que sirva a seus interesses quanto à resistência dos outros estados da região — notadamente a Turquia e a Arábia Saudita e, em menor medida, o Egito — a essa ordem israelense e, por fim, a resistência dos atores não estatais à supremacia israelense, fazem com que estejamos diante de uma ordem em transição na qual os diferentes atores da região não acomodarão a supremacia israelense, mas buscarão meios de resistir a ela e articular alternativas capazes de se contrapor política e militarmente a ela. Assim, não estamos diante de uma ordem israelense, mas de uma ordem em transição que, inevitavelmente permitirá que outros atores regionais se oponham ao que Israel tem buscado impor pela força, algo que, do meu ponto de vista, não se mostra sustentável à luz de todos os argumentos aqui apresentados.

POSFÁCIO:

Após ter dado essa palestra no mês de janeiro de 2025, os eventos têm confirmado a impossibilidade e improbabilidade de uma ordem sob supremacia israelense na região. De fato, Israel atacou o Irã em junho de 2025 com a intenção de aniquilar seu programa nuclear, e eventualmente, debilitar o regime daquele país e levar à mudança de regime, à imagem do que ocorreu na Síria. Mas Israel sabia que não teria a capacidade de destruir o programa nuclear iraniano sem o apoio efetivo e material dos EUA. No entanto, o governo norte-americano demonstrou inicialmente aborrecimento com o ataque de Israel, mas acabou -como discutido acima no texto- entrando a reboque de Israel no conflito e atacando as instalações nucleares iranianas. Tanto o ataque israelense quanto a intervenção dos EUA contra o Irã foram condenados por todos os Estados da região, inclusive a Arábia Saudita, os Emirados Árabes Unidos e a Turquia. Além do mais, se a fragilidade iraniana diante de Israel foi revelada a todos durante os confrontos de junho de 2025, tanto o regime iraniano como o programa nuclear daquele país foram incontestavelmente enfraquecidos,

mas continuam em pé. Mais ainda, quero argumentar aqui que o regime iraniano não tem outra opção que não seja desenvolver um programa nuclear bélico para adquirir sua própria capacidade de dissuasão nuclear, à imagem da Coreia do Norte, do Paquistão, da Índia, ou até do próprio Israel.

Por outro lado, se em janeiro de 2025, Israel já havia perdido o pedestal moral que lhe servia de justificativa e proteção, os eventos do verão de 2025, com o uso da fome como arma, assim como o extermínio sistemático da população civil, tem isolado Israel do resto do mundo. O fato da França e do Reino Unido, ambos membros permanentes do Conselho de Segurança das Nações Unidas, e muitos outros países, terem formalmente reconhecido o Estado Palestino representa uma clara indicação sobre o isolamento de Israel no cenário internacional. E isso diminui qualquer capacidade daquele Estado de estender sua supremacia sobre a região de maneira duradoura e sustentável. As ameaças diretas do início de 2026 dos EUA contra o regime iraniano podem se concretizar em um ataque que acabe provocando uma mudança de regime naquele país, objetivo que, aliás, não é fácil de alcançar. Mesmo nesse caso -a mudança de regime no Irã-, reitero minha convicção que a região chamada de Oriente Médio não está prestes a entrar em uma era de supremacia israelense. Pelo contrário, aquela região está entrando em um momento de transição no qual a velha ordem morreu, mas a nova ainda não nasceu. A única certeza que tenho é que não será uma ordem dominada por Israel.

CONCRETIZANDO A ANEXAÇÃO DA CISJORDÂNIA: A POLÍTICA EXTERNA DO QUARTO GOVERNO NETANYAHU (2015-2020)

ANNEXING THE WEST BANK: THE FOREIGN POLICY OF THE FOURTH NETANYAHU GOVERNMENT (2015-2020)

José Antonio Lima¹

Resumo: Entre 2015 e 2020, Benjamin Netanyahu liderou seu quarto governo em Israel. Naquele mandato, pela primeira vez, ele montou um governo sem a presença de partidos que defendiam a solução de dois Estados, base dos Acordos de Oslo e que previa o estabelecimento de um Estado palestino. O objetivo desse artigo é investigar quais foram os efeitos para a questão palestina, em particular para a Cisjordânia, daquele período. O estudo será realizado por meio da Análise de Política Externa, mais especificamente do estudo das narrativas sociais dominantes. O artigo demonstra como o período de 2015-2020 foi determinante para construir uma realidade de um Estado que, em larga medida, diminui drasticamente a possibilidade de criação de um Estado palestino.

Palavras-chave: Israel | Palestina | Cisjordânia | Análise de Política Externa | Oriente Médio

Abstract: Between 2015 and 2020, Benjamin Netanyahu led his fourth government in Israel. During that term, for the first time he formed a government without the presence of parties that defended the two-state solution, the basis of the Oslo Accords and which provided for the establishment of a Palestinian state. The objective of this article is to investigate the effects on the Palestinian issue, particularly on the West Bank, of that period. The study will be carried out through Foreign Policy Analysis, more specifically by studying the dominant societal narratives. The article demonstrates how the period 2015-2020 was decisive in building a one-state reality that, to a large extent, drastically reduces the possibility of creating a Palestinian state.

Keywords: Israel | Palestine | West Bank | Foreign Policy Analysis | Middle East

INTRODUÇÃO

A guerra entre Israel e o Hamas iniciada em outubro de 2023 provocou, na Faixa de Gaza, danos humanos e de infraestrutura sem precedentes (J. Zugueib, A. Adi e F. Sahd, 2024). Por conta deles, Israel responde a uma ação por genocídio na Corte Internacional de Justiça e suas lideranças enfrentam mandados de prisão expedidos pelo Tribunal Penal Internacional. Menos destaque tiveram os desdobramentos da concomitante campanha de Israel na Cisjordânia, que entre janeiro de 2024 e janeiro de 2025 deixaram 555 mortos, 3,5 mil feridos e 32 mil deslocados (Ocha, 2025). A situação ali vinha se deteriorando há anos, em especial após a posse, em dezembro de 2022, de Benjamin Netanyahu para seu sexto mandato. Ao assumir o cargo, Netanyahu entregou o comando da polícia israelense a Itamar Ben-Gvir, um supremacista judeu condenado por apoiar uma organização

1 Doutor em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo (USP). Tem interesse nas Relações Internacionais do Oriente Médio. E-mail: zeantoniolima@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0781-5793>; Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4388962761876870>

terrorista, e deu grandes poderes sobre a Cisjordânia a Bezalel Smotrich, um racista anti-árabe que defende a subjugação da população palestina. Esses movimentos deram força aos argumentos de que a chamada solução de dois Estados não é mais viável (Y. Munayyer, 2019; G. Robinson, 2020; M. Barnett *et al.*, 2023) e de que o controle de Israel sobre a Cisjordânia configura um *apartheid* (Human Rights Watch, 2021; Amnesty International, 2022).

O destino da Cisjordânia é fator fulcral para a questão palestina. Ocupada por Israel em 1967 junto da Faixa de Gaza, tal região deveria ser, segundo a estrutura dos Acordos de Oslo (1993 e 1995), o núcleo do Estado palestino. Muitas ações israelenses ao longo dos anos foram, porém, direcionadas a inviabilizar geograficamente o estabelecimento dessa entidade política, dando origem a uma realidade de um Estado (I. Lustick, 2019: 122) na qual Israel continua a se expandir e as populações têm direitos diferentes. No âmbito da política doméstica israelense, o processo de “morte” da solução de dois Estados coincide com um período no qual o país esteve, na maior parte do tempo, chefiado por Netanyahu e por seu partido, o Likud. Primeiro-ministro de forma ininterrupta entre 2009 e 2021 (e, novamente, desde 2022), Netanyahu liderou o rejeicionismo a Oslo e viu suas ideias se transformarem na visão majoritária da sociedade (IDI, 2024).

Ao longo do tempo, muitas obras se debruçaram sobre a realidade na Cisjordânia, analisando o impacto da contínua colonização israelense (N. Erakat, 2019: 24; A. Bishara, 2022: 18) e especificamente da atuação de Netanyahu (C. Bugiato *et al.*, 2024: 80). Esse artigo busca aprofundar essa análise respondendo à seguinte pergunta: De que maneira a composição do quarto governo de Benjamin Netanyahu (2015-2020), que, pela primeira vez em três décadas, não incluiu partidos defensores da solução de dois Estados, influenciou a política externa de Israel em relação à Cisjordânia? Argumenta-se que esse período foi decisivo para aprofundar uma realidade de Estado único, ao diminuir drasticamente a possibilidade de criação de um Estado palestino, por meio da intensificação das políticas de judaização e de uma incorporação da Cisjordânia a Israel, processo acelerado pela convergência com a política da administração de Donald Trump nos EUA.

O objetivo do artigo será cumprido com a utilização da Análise de Política Externa e das narrativas estratégicas (A. Miskimmon, B. O’Loughlin e L. Roselle, 2024: 446), mais especificamente do exame da narrativa societal dominante de Israel (I. Mansour, 2016: 61) e de seus desdobramentos nas relações exteriores. As narrativas societais são estruturas ideacionais que balizam as escolhas possíveis por parte dos tomadores de decisão. No caso de Israel, veremos como o país tem, desde a sua fundação, uma mesma narrativa dominante. Nos Acordos de Oslo, uma alteração foi incluída nela – a possibilidade de se fazer concessões territoriais na Cisjordânia – mas nos últimos 30 anos essa alteração vem sendo enterrada, um processo que teve seu ápice no quarto mandato de Netanyahu. Trata-se, portanto, de um período crítico na história política israelense. O estudo, desse modo, oferece conclusões importantes para a situação atual e futura da questão palestina, uma vez que

aquele governo foi o precursor ideológico do gabinete de extrema-direita que liderou a ação militar de Israel contra a Faixa de Gaza e a Cisjordânia a partir de outubro de 2023.

ANÁLISE DE POLÍTICA EXTERNA E O CASO DE ISRAEL

Metodologicamente, esse artigo está sustentado na Análise de Política Externa. Essa escolha permite a observação dos impactos, para a política externa, das disputas domésticas (C. Alden e A. Aran, 2012: 3; V. Hudson e B. Day, 2020: 4), de modo que as instituições sociopolíticas de um Estado são entendidas como estruturas capazes de moldar processos de política externa, por exemplo criando uma ordenação das opções pertinentes em uma determinada situação ou “dando maior poder e voz a alguns atores em relação a outros” (Hudson e Day, 2020: 146). Ao salientar a relação entre a política doméstica e externa, o analista de política externa está interessado no âmbito interno por conta de seus efeitos sobre cenário externo (Hudson e Day, 2020: 151). É isto o que o artigo pretende fazer ao focar a política doméstica israelense para entender como ela influencia a política externa no que tange especificamente a Cisjordânia.

A política externa israelense não é apenas influenciada de modo decisivo pelo panorama doméstico. Ela tem muitas características que “só podem ser compreendidas quando vistas contra o pano de fundo da política interna” (A. Shlaim e A. Yaniv, 1980: 247). Isso se deve à precedência que as considerações securitárias têm sobre considerações de outras naturezas. As guerras enfrentadas por Israel fizeram com que a política de Defesa se tornasse preponderante, tornando a política externa uma consequência dos objetivos militares, ou uma “política externa derivada” (Z. Maoz, 2009: 7). O que consiste ou não a segurança nacional é objeto de disputa, mas os valores primordiais são proteger o Estado e garantir a manutenção da maioria judaica internamente (C. Jones, 2014: 301). O segundo elemento é uma consequência do primeiro. Trata-se do predomínio das instituições securitárias – forças armadas e agências de inteligência – na formulação das políticas. Ao longo do tempo, inúmeros integrantes da comunidade securitária adentraram a comunidade política, assumindo postos importantes (Maoz, 2009: 174; Jones, 2014: 303). Essas figuras guiam a elaboração da política externa, o que envia o processo decisório em favor de propostas securitárias, deixando pelo caminho alternativas diplomáticas que poderiam propor vias de atuação alternativas (Jones, 2014: 303). Completa o quadro o fato de que tanto o parlamento (o Knesset) quanto o Judiciário tendem a anuir aos ditames dessa comunidade de segurança (Maoz, 2009: 229).

A rota proposta para tornar a APE aplicável é utilizar o modelo das narrativas sociais dominantes proposto por Mansour (2016). Trata-se de uma perspectiva que investiga como as ideias influenciam a tomada de decisão, em paralelo ao exame sobre a agência dos formuladores de política. Mansour adota um método cujo objetivo é estudar a relação entre narrativas sociais, Estados e o ato de governar. O autor chama de narrativa a “reunião

de ideias em arranjos historicamente estáveis” (Mansour, 2016: 7) e de “narrativa societal” a “estrutura ideacional coerente e estabilizada por meio da qual governos, sociedades e indivíduos compreendem o mundo e seu lugar nele.” (Mansour, 2016: 8). Ela se torna dominante quando é “vastamente disseminada, legitimada e aceita a ponto de eclipsar” outros conjuntos de ideias concorrentes.

Tais narrativas incluem experiências históricas e presentes, que nem sempre são acuradas ou completas, mas que dão sentido a um mundo complexo e “criam um senso de obviedade e necessidade com respeito a determinadas ações” (Mansour, 2016: 9) que o governo deve, ou deveria, tomar tanto na esfera doméstica quanto internacional. Os governantes têm um papel preponderante na elaboração e na atualização de tais narrativas, mas não um monopólio, tendo os diversos setores da sociedade uma função também relevante. Tal aspecto é central no caso da Faixa de Gaza e da Cisjordânia porque a arena onde ocorre a elaboração da política para tais regiões é “altamente influenciada por grupos de pressão e ativistas que representam distintos perfis ideológicos, étnicos e religiosos associados com a política para os territórios ocupados” (Jones, 2014: 305).

No modelo de Mansour, uma alteração (*alteration*) se dá quando uma atualização ou inserção é feita sem que a natureza, a orientação ou o simbolismo da narrativa mude. Já uma mudança (*shift*) ocorre quando a estrutura ideacional da narrativa é modificada. A sociedade, por meio de ativismo e revoluções, por exemplo, é uma possível fonte de rupturas, assim como são choques como guerras ou tragédias naturais (Mansour, 2016: 11). Outro aspecto fundamental é o fato de que as narrativas não são diretamente responsáveis pelas ações de um Estado. Elas também não funcionam como um constrangimento à ação governamental, mas “moldam significativamente o conteúdo e a direção” (Mansour, 2016: 11) da diplomacia e da política doméstica, permanecendo relevantes independentemente de qual governo esteja no poder. Assim, elas têm a função de fornecer “uma gama de escolhas imagináveis para os governos, criando parâmetros para uma ação aceitável interna e externamente” (Mansour, 2016: 3).

A NARRATIVA SOCIETAL DOMINANTE EM ISRAEL

A base ideológica do quarto governo Netanyahu tem suas raízes na discussão a respeito da natureza política do Estado de Israel, um debate que pode ser feito utilizando o conceito de narrativas societais. A narrativa societal dominante em Israel é uma “narrativa de negativos” (Mansour, 2016: 60), fortemente marcada pelo Holocausto, mas também por outras experiências pretéritas de perseguição de comunidades judaicas. Tal narrativa enfatiza como “os judeus estiveram historicamente sozinhos no mundo, bem como os perigos da desunião e fragmentação” e, desse modo, promove “o bem-estar do grupo sobre a busca de interesses individuais” (Mansour, 2016: 60). Mansour divide a análise a respeito da narrativa israelense em duas fases: de 1950 a 1973 e de 1973 a 2010.

A primeira fase é a de consolidação do Estado e da narrativa societal dominante. Internamente, a narrativa foi erguida com a preocupação central de manter a coesão da sociedade e sua fidelidade ao Estado. Esse processo foi liderado pelo Partido dos Trabalhadores da Terra de Israel, o Mapai, o principal representante do Sionismo Trabalhista. Seu sucessor na atualidade é o Partido Trabalhista. Fortemente influenciado por princípios socialistas, o Mapai foi fundamental na construção de uma nova identidade, israelense e secular, para o novo país. Centrada na figura dos sabras, a nova geração de judeus, nascida na Palestina, essa identidade era avançada pelo Estado por meio do partido e de outras instituições controladas por ele, como a Histadrut (fusão de central sindical e mantenedora de estatais) e as forças armadas. O Sionismo Trabalhista foi a principal força motriz do movimento sionista antes da formação de Israel e nas três primeiras décadas após o surgimento do país. De 1948 a 1974, o Mapai e as alianças que o partido integrou encabeçaram os 17 primeiros governos de Israel.

Externamente, a narrativa dominante tem como princípio basilar o conceito de “Muro de Ferro” (*Iron Wall*), estabelecido por Ze’ev Jabotinsky nos anos 1920. Jabotinsky equipara o projeto sionista a um projeto colonizador e destaca a impossibilidade de prover uma “compensação adequada” aos árabes palestinos, de modo que não deveria haver qualquer perspectiva de um acordo voluntário. “A colonização sionista”, afirma Jabotinsky, só pode avançar “sob a proteção de um poder que seja independente da população nativa – atrás de um muro de ferro, que a população nativa não possa romper” (Z. Jabotinsky, 1923: 6). Esse pensamento é o núcleo central do Sionismo Revisionista, do qual Netanyahu é o principal representante na atualidade. O movimento se caracterizou, desde o início, pelo desprezo à diplomacia e pela confiança no poder militar para lidar com os árabes palestinos (Shlaim, 1996: 280). Tal vertente do sionismo pregava o estabelecimento de um Estado judeu em toda a *Eretz Israel* (a Terra de Israel segundo a tradição religiosa) e na margem ocidental do rio Jordão (hoje parte da Jordânia). Apesar de o Revisionismo ser o grande adversário do Sionismo Trabalhista, a ideia do Muro de Ferro foi implicitamente adotada pelo Mapai e pelos governos trabalhistas subsequentes (Maoz, 2009: 399; Shlaim, 2014: 41). Se tornou, assim, um bloco de fundação da política de segurança nacional de Israel.

A interação entre as facetas doméstica e externa da narrativa ajuda a interpretar as ações do Estado. Na construção identitária israelense, não havia lugar para os palestinos. O Estado que se erguia, inspirado nos projetos europeus de “pureza” étnica, de onde vieram as elites fundadoras de Israel (O. Yiftachel, 2000: 736), se engajou, assim, em um intensivo processo de judaização da terra após o *Nakba* (B. Teles, 2024: 3), quando cerca de 750 mil palestinos foram deportados, expulsos ou fugiram das áreas que passariam a constituir Israel (Yiftachel, 2000: 736; A. Sa’adi, 2002: 184). No campo externo, as relações com os países árabes que em 1948 enfrentaram Israel se notabilizaram pelo uso da força como recurso primário e pela retratação de todas as ameaças como existenciais.

Na segunda fase, o foco está na rachadura provocada pela guerra de 1967 no cenário doméstico israelense. Entre os territórios ocupados naquele ano, a Cisjordânia teve o maior peso simbólico, pois se trata da região que, segundo a narrativa bíblica, concentrou quase dois milênios antes a população judaica. Assim, a tomada desse território foi interpretada por uma parte significativa da sociedade como a “libertação” das terras de Judéia e Samaria descritas na tradição religiosa. A ocupação da Cisjordânia e de Jerusalém Oriental, por esse prisma, reconectou Israel com sua antiga “terra prometida”, despertando impulsos adormecidos e fazendo a sociedade refletir sobre os sentidos de ser israelense e de ser judeu (G. Aran, 1995: 198). A partir dali, verificou-se uma tensão entre o Estado de Israel – secular e nacionalista – e a ideia da Eretz Israel, que invocava a conexão espiritual do povo judeu com a terra e trazia à tona uma vertente religiosa da identidade nacional. Aqui, uma primeira alteração na narrativa societal dominante israelense foi verificada: seu aspecto religioso, antes presente de maneira implícita, se tornou uma característica explícita da narrativa (Mansour, 2016: 89).

O debate identitário rapidamente se refletiu na política. Ainda em 1967, foi formado o Movimento pela Grande Israel, reunindo integrantes dos dois lados do espectro político. Esse grupo argumentava que os israelenses não podiam “renunciar ao Estado de Israel” e eram “obrigados a sustentar” o que dele receberam – a Terra de Israel – de modo que deveria haver um compromisso “com a totalidade da nossa terra” ao qual “nenhum governo em Israel jamais renunciará” (N. Sheizaf, 2017). No clima pós-1967, tal pressão da sociedade pelo estabelecimento de assentamentos, em especial na Cisjordânia, se coadunava com os interesses da classe política. Para os revisionistas, o movimento agregava um relevante verniz religioso a sua pauta expansionista. Para os trabalhistas, a campanha ia ao encontro da perspectiva que balizou sua política externa por décadas, a de que as fronteiras finais de Israel seriam estabelecidas pelo alcance dos assentamentos (Maoz, 2009: 409). Com a recusa do mundo árabe em negociar com Israel após 1967, havia poucos obstáculos para avançar sobre os territórios ocupados.

Diante desse quadro, a crença religiosa que emanava da sociedade passou a ganhar uma aparência de necessidade securitária nas mãos da classe política (Maoz, 2009: 409). Aos poucos, cristalizou-se no debate israelense a ideia de que o país precisaria ter “fronteiras defensáveis” e que as existentes na Linha Verde – a linha do armistício da guerra de 1948 – não configuravam tal coisa. O Plano Allon, que previa a anexação do Vale do Rio Jordão, de Jerusalém Oriental e de seu entorno, nunca chegou a ser adotado oficialmente por Israel, mas “se tornou a base para os assentamentos judaicos [na Cisjordânia] até 1977” (A. Shapira, 2012: 317). O maior ímpeto para a ampliação da colonização a partir de uma perspectiva religiosa veio, porém, em 1973. Naquele ano, Israel saiu militarmente vencedor da Guerra do Yom Kippur / Guerra do Ramadã, mas politicamente derrotado. Temendo que a conjuntura colocasse o governo no caminho de fazer concessões territoriais aos árabes, algumas lideranças se mobilizaram para ampliar a quantidade de assentamentos e expandi-los para além das previsões do Plano Allon.

Em 1974, surgiu um outro movimento que mudaria a história de Israel e dos territórios ocupados: o *Gush Emunin* (Bloco dos Fieis). Movimento político-religioso de caráter messiânico, o grupo advogava que principalmente a Cisjordânia jamais deveria ser devolvida aos árabes e a forma de garantir isso era ocupar o território para além do Vale do Jordão e do entorno de Jerusalém, incrustando assentamentos judaicos em áreas ocupadas por comunidades árabes (D. Newman, 2005: 208). A construção desses assentamentos nos territórios ocupados era uma prática ilegal, mas contava com a anuência do governo. Para os adeptos do movimento, a vitória de 1967, em especial a conquista de Jerusalém, era o marco inicial de uma fase de “redenção” que abria as portas para toda a Eretz Israel (Aran, 1995: 201).

Um novo ímpeto para o avanço dos assentamentos foi a primeira vitória eleitoral do Likud, em 1977, sob a liderança de Menachem Begin. Sucessor de Jabotinsky e fiel ao princípio do Muro de Ferro, Begin “nunca vacilou no seu compromisso ideológico” com a ideia de que “o povo judeu tinha um direito histórico a toda a sua pátria bíblica” (Shlaim, 1996: 282). Com a vitória, os revisionistas do Likud abraçaram abertamente a construção de assentamentos nos territórios ocupados como forma de cumprir o objetivo compartilhado da Grande Israel e, aos poucos, o governo e o Gush Emunim adentraram uma relação simbiótica (Jones, 2014: 305). No primeiro ano de seu mandato, Begin auxiliou no erguimento de novas comunidades e, mais importante, ajudou a criar as estruturas organizacionais e administrativas que permitiriam a construção de assentamentos adicionais dali para frente (Newman, 2005: 195). O que se tem na política israelense a partir desse momento, portanto, é a convivência de três vertentes do sionismo. Além do Sionismo Revisionista e do Sionismo Trabalhista, emerge o Sionismo Religioso. Cada uma a seu modo, e em graus diferentes, elas defendiam a expansão para além da Linha Verde e o controle sobre a Cisjordânia. As relações políticas entre essas três vertentes do sionismo ainda são fundamentais para compreender a política israelense e a influência de Netanyahu.

Até 1973, a elite política israelense propagava a ideia de que o país se encontrava em uma situação na qual não havia escolha que não fosse a guerra, sustentada pelo discurso de que não havia com quem negociar a paz. Essa construção retórica tinha quase que total apoio na sociedade israelense (Shapira, 2012: 324), o que permitiu ao governo da trabalhista Golda Meir rejeitar as ofertas de armistício feitas pelo Egito no início dos anos 1970. A derrota política na guerra de 1973 mudou as coisas, porém. Mansour (2016) afirma que data dos anos 1990 a alteração que introduziu na narrativa societal dominante de Israel a ideia das concessões territoriais em troca de paz, mas é razoável afirmar que isso ocorreu duas décadas antes. Como veremos adiante, o que mudou na década de 1990 foi a contraparte da negociação pela concessão territorial, e não o princípio de fazê-la.

Após 1973, o embate entre as ideias de “concessão territorial” e de “não recuar nem um centímetro” dominava as manchetes em Israel (Shapira, 2012: 347). Enquanto os

reversionistas e os sionistas religiosos viam a guerra como prova da hostilidade árabe e rejeitavam as concessões territoriais (Shapira, 2012: 347), os trabalhistas lastimavam o alto custo do conflito e atribuíam a conflagração à ausência dessas mesmas concessões. Ao longo dos 18 meses após o armistício de outubro de 1973 – com a esquerda no poder e, inclusive, reeleita no pleito de dezembro daquele ano – Israel realizou três acordos que envolviam algum tipo de concessão territorial, dois com o Egito e um com a Síria, em larga medida por conta da intensa pressão dos Estados Unidos (Maoz, 2009: 427).

A parte final da década de 1970 demonstra como o princípio de “terra por paz” estava presente na narrativa israelense como uma opção plausível de política externa. Foi justamente essa condição que permitiu ao país caminhar na direção do acordo de paz de 1979 com o Egito. A esquerda parlamentar continuava dedicada à ideia de fazer concessões em troca da paz e o mesmo valia para organizações da sociedade civil (Maoz, 2009: 435; Shapira, 2012: 369). Nesse contexto, a chegada da direita ao poder, com o intuito de obter um acordo com o Egito, era o elemento que faltava. Begin, o principal líder do bloco contrário às concessões, era a única figura capaz de fazer a coalizão direitista aprovar o acordo com o Egito (Shapira, 2012: 369-371), que envolvia, inclusive, o desmonte voluntário de assentamentos israelenses, um passo sem precedentes na história do país. O que é fundamental aqui é ter em conta que a intenção da direita em fazer concessões territoriais para chegar a um acordo – elemento essencial no sucesso de 1979 – estava circunscrita apenas à Península do Sinai. Naquele período, Begin sofreu inúmeras críticas e pressão de setores revisionistas e sionistas religiosos, que temiam ser o acordo com o Egito um prelúdio de eventual entrega da Cisjordânia, mas ele próprio jamais teve tal intenção. Para Begin, a retirada do Sinai era, na realidade, “um meio de assegurar o controle permanente de Israel sobre a Cisjordânia” (Shlaim, 1996: 283), o que seu governo fez imediatamente após o acordo, ao embarcar em uma arrojada política de construção de assentamentos na região.

A questão principal a gerar debate entre esquerda e direita em Israel não era exatamente a oposição entre fazer ou não fazer concessões territoriais em troca da paz. A possibilidade das retiradas havia, sim, adentrado a narrativa societal dominante israelense, fazendo parte, portanto, da gama de escolhas imagináveis para os governos. A direita argumentou por alguns anos que não compartilhava essa ideia, mas o acordo com o Egito em 1979 é uma evidência a demonstrar que esse lado do espectro aceitava tal princípio. A questão central é, na realidade, a oposição do bloco direitista a fazer concessões territoriais especificamente na Cisjordânia. Esse ponto se tornou uma peça-chave por conta dos Acordos de Oslo que, apesar de não terem entrado totalmente em vigor, acabaram por delinear a relação entre Israel e os palestinos nas últimas décadas (A. Hartmann, 2020). Tal negociação foi fundamental porque introduziu um novo elemento na narrativa societal dominante israelense: a possibilidade de reconhecer direitos nacionais palestinos e realizá-los por meio de concessões territoriais na Cisjordânia.

À semelhança das negociações de paz entre Israel e Egito no fim da década de 1970, o processo de paz de Oslo tem em seu pano de fundo, como elemento externo determinante, a pressão dos Estados Unidos para mover a liderança israelense rumo a um acordo com os árabes. O processo de paz só avançou, porém, quando o eleitorado israelense elegeu uma liderança comprometida com a busca de algum avanço para a questão palestina. Isso ocorreu em junho de 1992, quando o líder do Partido Trabalhista, Yitzhak Rabin, venceu as eleições com uma plataforma que previa um acordo para promover a autonomia aos palestinos (e não um Estado) em até nove meses. Rabin conseguiu a vitória, em larga medida, por entender que a maior parte da sociedade israelense buscava uma alternativa à paralisia proposta pelo Likud.

A ideia de fazer concessões territoriais na Cisjordânia nunca foi, porém, uma unanimidade na sociedade israelense, apesar de a negociação de Oslo ter registrado, em seu auge, apoio de 65% em setembro de 1993 (Shlaim, 2016: 291). Sionistas religiosos e revisionistas uniram-se contra a ideia de retiradas na Cisjordânia e fizeram oposição ferrenha. Com Netanyahu à frente, realizaram comícios e campanhas nos quais Rabin era chamado de traidor, denunciado como um líder que se curvou aos palestinos, retratado com o uniforme de oficiais nazistas e nos quais pediam sua morte. O resultado foi o assassinato de Rabin em novembro de 1995.

ASCENSÃO E DOMÍNIO DO BLOCO COLONIALISTA

O Partido Trabalhista foi o responsável por inserir na narrativa societal dominante de Israel a ideia de fazer concessões territoriais na Cisjordânia. Essa proposta alcançou seu auge com os Acordos de Oslo, mas, nas três décadas subsequentes aos acordos, estabeleceu-se como uma das características mais notáveis da política israelense a ausência do Partido Trabalhista do poder. A literatura aponta inúmeros fatores explicativos para tal fenômeno, inclusive o descarrilamento do processo de paz (Y. Aronoff, 2020: 39), mas a ideia de realizar concessões territoriais na Cisjordânia não foi removida da narrativa dominante de imediato. Essa ideia passou a ser carregada por partidos como o Kadima e o Hatnua, que reivindicavam a posição de centro político entre as direitas e um sionismo trabalhista em crise (J. Domingues, 2010). Essas siglas, e suas lideranças, porém, se enfraqueceram com a manutenção do impasse a respeito do futuro da Cisjordânia.

Completaram o quadro de paralisia as duas retiradas de tropas terrestres de Israel no período pós-Oslo: do Líbano, em 2000, e da Faixa de Gaza, em 2005. Nos dois casos, Netanyahu estava na oposição e demonstrou de forma veemente a sua contrariedade às retiradas. Ambas culminaram em confrontos violentos, com o Hezbollah e o Hamas, respectivamente, e foram percebidas pela sociedade israelense como evidências de que as concessões territoriais não eram o melhor caminho para garantir a segurança do país (Jones, 2014: 267; Aronoff, 2020: 40). Além disso, a construção, a partir de 2002, do “muro

de separação” na e além da Linha Verde foi efetiva para reduzir os ataques contra civis israelenses, diminuindo a força do argumento segundo a qual um acordo era urgente para garantir a segurança do país. Nas eleições de 2013, realizadas na esteira de grandes protestos de cunho social, a questão palestina já era um assunto terciário para o público israelense, situação que pavimentou o controle do sistema político nos anos seguintes pelo Likud e seu líder, Netanyahu.

A conexão entre a direita secular e religiosa é central na política doméstica de Israel. Ela foi identificada como um “Novo Sionismo”, um sistema de crenças que tem o revisionismo como núcleo e os grupos religiosos como atores periféricos, e que transformou “a percepção pública sobre os territórios ocupados”, legitimando uma visão de política externa segundo a qual o conflito com os palestinos é “um jogo de soma-zero” (O. Seliktar, 1986: 271). Essa parceria também foi chamada de “Bloco Colonialista”, nomenclatura derivada de seu discurso etnoreligioso e do fato de esse grupo promover “ativamente a judaização dos territórios palestinos ocupados” e se “opor ao estabelecimento de um Estado palestino viável” (Yiftachel, 2013: 50).

O núcleo do bloco colonialista é o Likud, que tem entre seus satélites alguns partidos religiosos e outros seculares. O campo partidário religioso em Israel tem duas vertentes: a dos ultraortodoxos e a dos sionistas religiosos. O primeiro se preocupa prioritariamente com questões domésticas, mas seus eleitores estão entre os que menos apoiam a solução de dois Estados. Os sionistas religiosos, por outro lado, têm um peso significativo na política externa. Após seu surgimento nos anos 1970, o Gush Emunim encontrou representação política no Partido Nacional Religioso (conhecido pelo acrônimo Mafdal), mas também em pequenos partidos de direita. Como organização formal, o Gush Emunim se desfez nos anos 1980, mas continuou a servir “como guarda-chuva ideológico para o movimento de colonos da Cisjordânia e as suas muitas organizações”, fornecendo “a razão de ser subjacente às posições de não-retirada da direita ao longo dos trinta anos desde o início do movimento” (Newman, 2005: 193).

Netanyahu tem um papel determinante nesse bloco político. Bibi, como é conhecido, é oriundo de uma importante família revisionista. No fim da década de 1970, ele sonhava com uma nova guerra na qual Israel teria a oportunidade de “retirar todos os árabes” e “limpar a Cisjordânia” (M. Hastings, 2000: 259) e, nos anos 1990, foi um dos principais incitadores contra Rabin e os Acordos de Oslo. Em sua trajetória, Netanyahu conseguiu criar “uma identidade comum, indistinguível entre ele próprio, como indivíduo, e o Likud, como organização política” (I. Peleg, 2020: 14), fez do movimento dos assentados um elemento crucial de sua base e se dedicou a trabalhar pelos objetivos do partido: a hegemonia judaica em Israel e o bloqueio à solução de dois Estados. Ao longo da carreira, no entanto, Netanyahu se deparou, em diversos momentos, com pressões internas e externas que dificultaram o avanço dessas propostas.

Em seu primeiro mandato (1996-1999), por exemplo, Netanyahu governou um país no qual a feitura de concessões territoriais aos palestinos ainda era uma ideia apoiada por muitos setores da sociedade, inclusive integrantes do Likud (Peleg, 2020:17). Ao mesmo tempo, havia forte pressão externa, por parte dos Estados Unidos, para que Israel se mantivesse engajado nas negociações. Netanyahu falhou em conseguir contemplar sua base rejeicionista e as demandas externas e domésticas, e o governo naufragou.

Quando Netanyahu retornou ao governo, em 2009, a ideia de realizar concessões territoriais havia sofrido grandes abalos, mas, mesmo assim, dentro da sociedade israelense, as negociações com os palestinos ainda tinham algum apelo eleitoral: o pleito de 2009 foi vencido pelo Kadima, que foi às urnas defendendo a continuidade do processo de paz (Aronoff, 2020: 33), e o Partido Trabalhista apareceu como a quarta força no parlamento. Em 2013, o Likud venceu as eleições, mas também navegou um cenário no qual a posição pró-negociações ainda era relevante. Assim, em seus segundo (2009-2013) e terceiro mandatos (2013-2015), Netanyahu transmitiu uma imagem de líder moderado no que dizia respeito ao diálogo com os palestinos (Peleg, 2000: 12) ao mesmo tempo que empregou intensa violência contra a Faixa de Gaza. Fatores domésticos e externos empurravam Bibi na direção de ao menos manter a aparência das negociações.

No âmbito interno, nas duas ocasiões Netanyahu liderava coalizões que abarcavam um vasto espectro ideológico. Em 2009, até mesmo o Partido Trabalhista foi abrigado dentro de um governo cujo programa trazia o compromisso de “avançar o processo político e agir para promover a paz com todos” os vizinhos (Israel, 2009). Em 2013, o primeiro partido a acertar aliança com o Likud foi o centrista Hatnua, em um acordo cujo objetivo era “retomar o processo diplomático” (Reuters, 2013), parado há três anos naquele momento. Outro integrante de peso na coalizão era o também centrista Yesh Atid. Em 2014, em meio a discussões sobre a possível anexação de assentamentos na Cisjordânia, o líder desse partido prometeu não apenas deixar o governo caso isso ocorresse, mas derrubar Netanyahu (T. Lazaroff, 2014). Netanyahu estava, portanto, amarrado a relações domésticas que continham suas ações em relação aos palestinos.

A esfera global também desencorajava o rompimento do processo de paz. A política do governo Barack Obama (2009-2016) direcionava Netanyahu à mesa de negociações. Em dezembro de 2009, quando tanto Obama quanto Netanyahu estavam ainda no início de suas gestões, o premiê israelense ordenou o congelamento de construções nos assentamentos da Cisjordânia, um aceno com vistas a permitir a retomada do diálogo, mas que irritou parte importante de sua base eleitoral. Um discurso na Universidade Bar-Ilan, meses antes, que acenou à solução de dois Estados, também teria sido motivado por uma necessidade de aplacar a pressão de Obama (David Remnick, 2013). A existência do processo de paz, assim, funcionava como uma barreira para ações mais salientes contra a perspectiva de um Estado palestino.

O QUARTO GOVERNO NETANYAHU

As condições políticas enfrentadas pelo quarto governo Netanyahu (2015-2020) eram bem diferentes, tanto no âmbito doméstico quanto externo. A tática de criar fatos consumados na Cisjordânia e, ao mesmo tempo, defender negociações, foi substituída por uma retórica transparente que acompanhava uma prática dedicada a inviabilizar um Estado palestino. Internamente, o bloco colonialista conseguiu, na eleição de março de 2015, chegar ao poder sozinho. Isto é, sem a necessidade de compartilhar o poder com os atores que sustentavam a ideia de concessões territoriais aos palestinos. Em retrospectiva, pode-se dizer que tal eleição é um ponto de ruptura que enterra a alteração promovida por Oslo na narrativa societal dominante israelense. O Likud saiu das urnas como o partido mais votado, com 30 cadeiras. De imediato, Netanyahu acertou uma aliança com os ultraortodoxos do Judaísmo Unido da Torá (6 assentos) e com o Kulanu (10 assentos), sigla secular de centro-direita. Na sequência, o ultraortodoxo Shas (7 assentos) e o sionista religioso Casa Judaica (8 assentos) aderiram ao governo. Entre 2016 e 2018, esteve também no gabinete o revisionista Yisrael Beiteinu, liderado por Avigdor Lieberman, ele próprio um assentado na Cisjordânia.

Em sua fase inicial, essa coalizão teve de lidar com o governo Obama no comando da Casa Branca, e este foi um período de hostilidade entre o presidente norte-americano e Netanyahu, marcada pelo apoio do israelense aos republicanos e pelas negociações com o Irã. A chegada de Donald Trump à presidência, em 2017, transformaria a conjuntura. Sua plataforma de governo não citava a solução de dois Estados, abandonando décadas de diplomacia norte-americana em favor dessa alternativa, e deixou de enfatizar a necessidade de conter a expansão dos assentamentos na Cisjordânia. Trump escalou para cuidar da questão palestina um time formado por entusiastas e financiadores dos assentamentos, casos de seu genro Jared Kushner e do embaixador em Israel, David M. Friedman (I. Kershner, 2017b).

Sob Trump, os EUA renunciaram ao papel de mediador, ainda que enviesado, do conflito, para se tornarem um suporte unilateral de Israel. Trump reconheceu Jerusalém como capital de Israel, descartando um pilar das negociações sobre o status final da cidade, reconheceu as Colinas de Golã como território israelense e deixou de considerar os assentamentos na Cisjordânia como ilegais. Aos palestinos foi reservada uma guerra econômica: Trump cortou ou retirou o financiamento da Autoridade Palestina, de uma rede de hospitais em Jerusalém Oriental, de grupos que estimulavam a coexistência de israelenses e palestinos e da Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina (E. Cortellessa, 2018).

As mudanças políticas nos EUA e em Israel, portanto, promoveram uma convergência entre a política externa norte-americana para Israel e a política externa desejada pelo bloco colonialista. O alinhamento modificou as balizas das opções plausíveis para as

lideranças israelenses com relação à ocupação da Cisjordânia. E os integrantes do gabinete de Netanyahu entenderam esse contraste de forma clara. Nesse período, a coalizão liderada pelo Likud pode colocar em prática uma postura com relação à Cisjordânia que divergia claramente do apoio à solução de dois Estados. Tal postura fora construída ao longo dos anos anteriores e venceu nas urnas. Em 2015, Netanyahu fez campanha prometendo que um Estado palestino não seria fundado enquanto ele estivesse no poder e acusou seus adversários de favorecer o terrorismo (Times of Israel, 2015).

Ao longo dos anos anteriores ao pleito de 2015, o Likud vinha se tornando abertamente disposto a impossibilitar a emergência de um Estado palestino e francamente favorável à anexação da Cisjordânia. No fim de 2012, o partido divulgou sua lista partidária para as eleições de 2013 e os principais candidatos defendiam algum tipo de anexação, dos assentamentos na Cisjordânia até a Faixa de Gaza (E. Goldberg, 2012). Em 2015, em outro período eleitoral, integrantes do Likud divulgaram dois comunicados em nome de Netanyahu, mais tarde rejeitados por ele, a respeito do discurso de 2009, que acenava para a solução de dois Estados. No primeiro, afirmavam que a fala deveria ser considerada “nula e sem efeito” e no segundo diziam que não haveria concessões ou retiradas da Cisjordânia (Fisher, 2015). A nova atitude do Likud alinhou o partido aos sionistas religiosos do Casa Judaica, que disputaram a eleição defendendo a anexação da “Área C” da Cisjordânia – posta, transitoriamente, pelos Acordos de Oslo, sob controle militar de Israel (G. Hoffman e S. Levi, 2017). O Casa Judaica foi o último partido a entrar na coalizão de 2015, dando maioria a Netanyahu, e assim conquistou portfólios importantes, como os de Educação e Justiça. Encorajada por seu lugar no governo, a legenda atuou desde o início para fazer avançar suas pautas, no topo delas a extensão da jurisdição civil israelense para os assentamentos (Y. Jeremy Bob e L. Harkov, 2016).

Após a posse de Trump, o governo de Israel anunciou a expansão de assentamentos e a autoridade municipal de Jerusalém fez o mesmo na porção oriental da cidade, dando continuidade a um projeto adiado por conta de um pedido de Obama (Kershner, 2017a). Pressionado a declarar a solução de dois Estados como “morta” (W. Booth e R. Eglash, 2017), Netanyahu anunciou a sua coalizão ser favorável a um “Estado reduzido” (*state-minus*) para os palestinos e celebrou o fim de um período de pressão dos EUA (R. Wootliff, 2017). Dois meses depois, anunciou a construção de um novo bloco de assentamentos, a primeira nova empreitada na Cisjordânia em mais de duas décadas (Kershner, 2017c). Em outubro de 2018, o governo israelense confirmou a primeira expansão de um assentamento em Hebron em mais de uma década (Y. Berger e J. Khoury, 2018).

Em 2020, o premiê focou suas ações em Jerusalém Oriental, cujo papel é determinante na campanha de anexação (B. Hubermann, 2023: 5). Netanyahu anunciou o descongelamento das obras em duas áreas sensíveis, conhecidas como Givat Hamatos e East-1 (ou simplesmente E-1). A intenção das construções era conectar a porção oriental

de Jerusalém com os assentamentos de Gilo e Har Homa (sul) e Maale Adumim (leste). O primeiro projeto estava parado desde 2014 e o segundo, desde os anos 1990, ambos por pressão dos EUA e da União Europeia (N. Shragai, 2020), pois sua efetivação poderia consumir o pouco do que resta de potencial de construção para os palestinos e, além disso, impedir a contiguidade entre as porções norte e sul da Cisjordânia e a continuidade urbana entre áreas árabes e Jerusalém (European Union External Action, 2020), na prática inviabilizando um Estado palestino. O resultado dessa política foi um salto na construção de unidades residenciais nos assentamentos, cuja média nos três primeiros anos de Trump (2017-2019) foi 25% maior que entre 2009 e 2016, durante o governo Obama (Peace Now, 2020).

Para além da construção de assentamentos, os parlamentares da coalizão direitista de Netanyahu e seu gabinete propuseram e aprovaram legislações que, juntas, demonstram uma tentativa de promover uma “anexação rastejante” (O. Dajani, 2017) da Cisjordânia. São projetos cujo pano de fundo é a ideia de aplicar as leis de Israel à Cisjordânia, na prática “legalizando” a ocupação de 1967. Em fevereiro de 2017, o parlamento israelense aprovou a Lei de Regularização de Assentamentos, que autorizava a desapropriação retroativa de propriedades privadas de palestinos onde assentamentos foram construídos. Em junho de 2020, a Suprema Corte de Israel derrubou a legislação (Adalah, 2020). Em janeiro de 2018, o Ministério da Justiça (sob o Casa Judaica) determinou que, dali em diante, todos os projetos de lei deveriam trazer informações a respeito de como uma nova legislação se aplicaria à Cisjordânia (J. Lis, 2018a).

No mês seguinte, o Knesset aprovou uma lei que colocava a Universidade de Ariel, localizada no assentamento homônimo, sob jurisdição do Conselho de Educação Superior de Israel, que cuida das universidades dentro das fronteiras de 1967 (Lazaroff, 2018). Em julho de 2018, outro projeto de lei expandiu, pela primeira vez, a jurisdição de cortes inferiores para alguns casos ocorridos na Cisjordânia (E. Cachko e A. Cohen, 2018), que anteriormente corriam diretamente na Corte Suprema por conta de se darem em território ocupado (Lis, 2017). Em outubro de 2018, os militares, que oficialmente controlam a Cisjordânia, cederam à pressão da direita e aceitaram a aplicação de duas leis civis israelenses para a região (Lis, 2018b). Em novembro de 2019, o Ministério de Transportes anunciou projeto para unificar os sistemas de transportes de Israel e da Cisjordânia, descrito como “soberania através do transporte” (A. Kahana, 2019). Em janeiro de 2020, um comitê de anexação se reuniu para discutir como o processo se daria. Em fevereiro de 2020, Netanyahu determinou que 12 assentamentos ilegais fossem agregados ao sistema elétrico israelense (H. Shezaf, 2020).

O ato legislativo do Knesset que mais gerou debate no quarto governo Netanyahu foi, porém, a Lei do Estado Nação, votada como uma “lei básica”, com peso constitucional. Aprovada em 2018, ela reserva o direito de autodeterminação nacional em Israel “ao povo

judeu” e estabelece o hebraico como único idioma oficial no país, reduzindo o status do árabe. Além disso, a lei estabeleceu os “assentamentos judeus como valor nacional” e deu ao Estado a missão de “encorajar e promover seu estabelecimento e desenvolvimento”. O lugar onde esse estímulo estatal ocorrerá não está explícito, mas a prática indica que os objetivos eram reforçar o apoio às centenas de milhares de assentados nos territórios palestinos e tornar ainda difícil a separação entre o território de Israel pré-1967 e a Cisjordânia, aglutinando ambos sob uma mesma entidade na qual dois povos têm direitos diferentes e apenas um pode buscar sua autodeterminação.

Fica evidente, portanto, que as políticas de “judaização” e “anexação rastejante” da Cisjordânia, como o aumento de assentamentos e as legislações aprovadas, são manifestações práticas da eliminação da alteração promovida por Oslo na narrativa dominante em Israel. A convergência com a administração Trump, que abandonou a solução de dois Estados e legitimou os assentamentos, agiu como um catalisador e abriu uma janela de oportunidade para a agenda de Netanyahu e seus aliados.

CONCLUSÃO

A introdução da ideia de concessões territoriais aos palestinos na narrativa dominante de Israel, a partir dos Acordos de Oslo na década de 1990, apesar de ter perdido fôlego nos debates internos, permaneceu como um elemento discursivo entre lideranças políticas de esquerda e centro. No entanto, o governo israelense entre 2015 e 2020 marcou uma ruptura ao não incluir, pela primeira vez em três décadas, partidos que defendessem essas concessões territoriais. Isso resultou em uma intensificação das políticas de judaização da Cisjordânia, acelerando o processo de inviabilização de um Estado palestino por meio da ampliação dos assentamentos e da proposição e aprovação de leis que atrelam o território à administração direta civil israelense.

A convergência desse governo com a administração de Donald Trump nos EUA ofereceu uma janela de oportunidade sem precedentes para o avanço da anexação. O reconhecimento de Jerusalém como capital de Israel e a legitimação dos assentamentos catalisaram uma agenda que, ao ampliar o controle sobre vastas áreas da Cisjordânia, tornou a ocupação quase irreversível. Esse movimento fragmentou ainda mais os territórios palestinos, enfraquecendo a possibilidade de uma solução de dois Estados.

Em retrospectiva, pode-se entender o quarto governo Netanyahu como precursor da política israelense na Cisjordânia observada a partir de outubro de 2023. A violência estatal e civil exercida contra o território em meio ao conflito com o Hamas reflete a continuidade das manobras legais e administrativas implementadas em anos anteriores, agora manifestas em um nível mais extremo.

REFERÊNCIAS

- ADALAH. 15 de junho de 2020. Initial analysis of the Israeli Supreme Court's decision in the Settlements Regularization Law Case". *Adalah - The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel*. Disponível em: <https://www.adalah.org/en/content/view/10035> Acesso: 09 out. 2025
- ALDEN, Chris; ARAN, Amnon. 2012. *Foreign Policy Analysis: New Approaches*. Londres: Routledge
- AMNESTY INTERNATIONAL. 2022. *Israel's Apartheid Against Palestinians: Cruel System of Domination and Crime Against Humanity*. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2022/02/israels-apartheid-against-palestinians-a-cruel-system-of-domination-and-a-crime-against-humanity>. Acesso: 09 out. 2025
- ARAN, Gideon. 1995. "A mystic-messianic interpretation of modern Israeli history - the Six Day War as a key event in the development of the original religious culture of Gush Emunim", in Kister, Mei Jacob; Deshen, Shlomo (ed.), *Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel*. Nova Iorque: Routledge: 197-209.
- ARONOFF, Yael. 2020. "The Zionist Center-Left Opposition to Netanyahu", in Freedman, Robert O. (ed.), *Israel Under Netanyahu - Domestic Politics and Foreign Policy*. Londres e Nova Iorque: Routledge: 33-51.
- BARNETT, Michael; BROWN, Nathan J.; LYNCH, Marc; TELHAMI, Shibley. 2023. *The One State Reality: What Is Israel/Palestine?* Ithaca: Cornell University Press, 2023.
- BERGER, Yotam; KHOURY, Jack. (14 de outubro de 2018), "Israel Approves \$6 Million Expansion of Hebron Jewish Settlement". *Haaretz*. Disponível em: <https://archive.ph/cM1fn>. Acesso: 13 mar. 2025
- BISHARA, Amahl. 2022. *Crossing a Line - Laws, Violence, and Roadblocks to Palestinian Political Expression*. Redwood City: Stanford University Press
- BOOTH, William; EGLASH, Ruth. 26 de janeiro de 2017. "Netanyahu thinks a 'state-minus' is enough for the Palestinians". *The Washington Post*. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/israeli-leader-thinks-a-state-minus-is-enough-for-the-palestinians/2017/01/26/658fa5a6-e3cf-11e6-879b-356663383f1b_story.html. Acesso: 13 mar. 2025
- BUGIATO, Caio; ROCHA, Samuel; ARAÚJO, Vandrielle; OLIVAR, Brenno; BOTELHO, Lucas. 2024. "Israel: implantação do Estado, Sionismo e governo Netanyahu". *Campos Neutrais: Revista Latino-Americana de Relações Internacionais*, Rio Grande. v. 6, n. 1. pp. 61 -87. <https://doi.org/10.14295/rcn.v6i1.17675>
- CACHKO, Elena; COHEN, Amichai. 2018. "Fact and Fiction About the Amendment of the Israeli Supreme Court's Jurisdiction Over West Bank Cases". *Lawfare blog*. Disponível em: <https://www.lawfaremedia.org/article/fact-and-fiction-about-amendment-israeli-supreme-courts-jurisdiction-over-west-bank-cases>. Acesso: 13 mar. 2025

CORTELLESSA, Eric. 30 de dezembro de 2018. "2018, the year Donald Trump upended the US-Israel relationship". *The Times of Israel*. Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/2018-the-year-donald-trump-upended-the-us-israel-relationship/>. Acesso: 13 mar. 2025

DAJANI, Omar M. 2017. "Israel's Creeping Annexation". *AJIL Unbound*, v. 111, pp. 51-56. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/aju.2017.21>. Acesso: 13 mar. 2025

DOMINGUES, José Maurício. 2010. "A sociologia israelense e a crise do consenso sionista". *Rev. bras. Ci. Soc.*, v. 25, n. 73 <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200009>

EUROPEAN UNION EXTERNAL ACTION. 28 de fevereiro de 2020. Statement by the High Representative Josep Borrell on the Israeli announcement of construction plans in the West Bank (Area E1). Disponível em: <https://archive.ph/2hsg0>. Acesso: 13 mar. 2025

ERAKAT, Noura. 2019. *Justice for Some: Law and the Question of Palestine*. Redwood City: Stanford University Press

FISHER, Max. 8 de março de 2015. "Did Netanyahu just reject the two-state solution?". *Vox*. Disponível em: <https://www.vox.com/2015/3/8/8171001/netanyahu-two-state>. Acesso: 13 mar. 2025

GOLDBERG, Elisheva. 27 de novembro de 2012. "Likud: The Party of Annexation". *The Daily Beast*. Disponível: <https://www.thedailybeast.com/likud-the-party-of-annexation/>. Acesso: 13 mar. 2025

HASTINGS, Max. 2000. *Going to the Wars*. London: McMillan

HARTMANN, Arturo. *A reformulação globalizada do espaço e da violência na Palestina: o mecanismo político global-local dos Acordos de Oslo*. Tese de doutorado, Unesp, 2020 <https://repositorio.unesp.br/entities/publication/660d69e8-9ee5-4fd1-abbb-2854510e5d4e>

HOFFMAN, Gil; LEVI, Sarah. 11 de outubro de 2017. "Bennett reveals plan for peace, calls for drastic West Bank change". *The Jerusalem Post*. Disponível em: <https://www.jpost.com/magazine/a-diplomatic-right-education-minister-naftali-bennett-pushes-right-506960>. Acesso: 13 mar. 2025

HUBERMANN, Bruno. 2023. *The Palestinians and East Jerusalem: Under Neoliberal Settler Colonialism*. London: IB Tauris

HUDSON, Valerie M; DAY, Benjamin S. 2020. *Foreign Policy Analysis - Classic and Contemporary Theory*. 3. ed. Lanham: Rowman & Littlefield.

HUMAN RIGHTS WATCH. 2021. *A Threshold Crossed - Israeli Authorities and the Crimes of Apartheid and Persecution*. Disponível em: <https://www.hrw.org/report/2021/04/27/threshold-crossed/israeli-authorities-and-crimes-apartheid-and-persecution>. Acesso: 13 mar. 2025

IDI. 7 de outubro de 2024. "One Year of War - Public Opinion in Israel at the One Year Anniversary of the War in Gaza", *The Israel Democracy Institute*. Disponível em: <https://en.idi.org.il/articles/56081>. Acesso: 13 mar. 2025

ISRAEL. 2009. "Government Policy". Disponível em: <https://web.archive.org/web/20111105041443/http://www.pmo.gov.il/PMOEng/Government/Policy>. Acesso: 13 mar. 2025

JABOTINSKY, Ze'ev. 1923. *The Iron Wall*. Jabotinsky Foundation. Disponível em: <https://en.jabotinsky.org/media/9747/the-iron-wall.pdf>. Acesso: 13 mar. 2025

JEREMY BOB, Yonah; HARKOV, Lahav. 2 de maio de 2016. "Ayelet Shaked: Apply Israeli law to West Bank within 1 year". *The Jerusalem Post*. Disponível em: <https://www.jpost.com/arab-israeli-conflict/justice-minister-shaked-apply-israeli-law-to-west-bank-within-1-year-452847>. Acesso: 13 mar. 2025

JONES, Clive. 2014. "The Foreign Policy of Israel", in HINNEBUSCH, Raymond; EHTESHAMI, Anoushiravan (ed.), *The Foreign Policies of Middle East States*. 2nd Edition. Boulder: Lynne Rienner Publishers

KAHANA, Ariel. 4 de novembro de 2019. "Israeli ministry pushing 'sovereignty through transportation' policy". *Jewish News Syndicate*. Disponível em: <https://www.jns.org/israeli-transportation-ministry-pushing-sovereignty-through-transportation/>. Acesso: 13 mar. 2025

KERSHNER, Isabel. 24 de janeiro de 2017a. "Emboldened by Trump, Israel Approves a Wave of West Bank Settlement Expansion". *The New York Times*. Disponível: <https://www.nytimes.com/2017/01/24/world/middleeast/israel-settlement-expansion-west-bank.html>. Acesso: 13 mar. 2025

KERSHNER, Isabel. (15 de fevereiro de 2017b), "Israeli Settlement Sees Friendly Faces in Trump Administration". *The New York Times*. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2017/02/15/world/middleeast/david-friedman-beit-el-west-bank.html>. Acesso: 13 mar. 2025

KERSHNER, Isabel. (30 de março de 2017c), "Israel Approves First New Settlement in Decades". *The New York Times*. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2017/03/30/world/middleeast/israeli-settlements-netanyahu.html>. Acesso: 13 mar. 2025

LAZAROFF, Tovah. 9 de junho de 2014. "Lapid: If even one settlement is annexed, we'll topple the government". *The Jerusalem Post*. Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/lapid-if-israel-annexes-settlements-we-will-topple-govt/>. Acesso: 13 mar. 2025

LAZAROFF, Tovah. 12 de fevereiro de 2018. "Knesset applies Israeli law to Ariel University in West Bank". *The Jerusalem Post*. Disponível em: <https://www.jpost.com/israel-news/israel-applies-sovereignty-over-ariel-university-in-the-west-bank-542446>. Acesso: 13 mar. 2025

LEHMANN, David. 2012. "Israel: state management of religion or religious management of the state?". *Citizenship Studies*, v. 16, n. 8, pp. 1029-1043. <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.735027>

LIS, Jonathan. 18 de junho de 2017. "Government to Back Bill Expanding Administrative Courts' Jurisdiction to West Bank Settlements". *Haaretz*. Disponível em: <https://archive.ph/kJXir>. Acesso: 13 mar. 2025

LIS, Jonathan. 21 de janeiro de 2018a. "Israeli Ministers Deliberate on Applying 12 Bills to West Bank Settlements". *Haaretz*. Disponível em: <https://archive.ph/W0RQV>. Acesso: 13 mar. 2025

LIS, Jonathan. 9 de outubro de 2018b. "Under Right-wing Pressure, Israeli Army Okays Extending Two Agricultural Laws to West Bank". *Haaretz*. Disponível em: <https://archive.ph/SibEl>. Acesso: 13 mar. 2025

LUSTICK, Ian S. 2019. *Paradigm Lost: From Two-State Solution to One-State Reality*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press

MANSOUR, Imad. 2016. *Statecraft in the Middle East: Foreign Policy, Domestic Politics and Security*. London: I.B. Tauris.

MAOZ, Zeev. 2009. *A Critical Analysis of Israel's Security & Foreign Policy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press

MISKIMMON, Alister, O'LOUGHLIN, Ben e ROSELLE, Laura. "Strategic Narratives, Soft Power, and Foreign Policy - The Origins and Evolution of Soft Power and Strategic Narratives", in: KAARBO, Juliet; THIES, Cameron G. (ed.), *The Oxford Handbook of Foreign Policy Analysis*, 2024. Oxford: Oxford University Press.

MUNAYYER, Yousef. 2019. "There Will Be a One-State Solution: But What Kind of State Will It Be?" *Foreign Affairs*, v. 98, n. 6, pp. 30-37. Disponível em: <https://www.foreignaffairs.com/articles/israel/2019-10-15/there-will-be-one-state-solution>. Acesso: 13 mar. 2025

NEWMAN, David. 2005. "From Hitnachalut to Hitnatkut: The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society". *Israel Studies*, v. 10, n. 3, pp. 192-224. <https://www.jstor.org/stable/30245772>

OCHA. 2025. "West Bank Monthly Snapshot - Casualties, Property Damage and Displacement | January 2025", *United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs*. Disponível em: <https://www.ochaopt.org/content/west-bank-monthly-snapshot-casualties-property-damage-and-displacement-january-2025>. Acesso: 13 mar. 2025

PEACE NOW. 18 de março de 2020. *Settlement Construction Report 2019*. Disponível em: <https://peacenow.org.il/en/settlement-construction-report-2019>. Acesso: 13 mar. 2025

PELEG, Ilan. 2020. "The Likud Under Benjamin Netanyahu", in FREEDMAN, Robert O. (ed.), *Israel Under Netanyahu - Domestic Politics and Foreign Policy*. London and New York: Routledge: 11-32.

REMICK, David. 14 de janeiro de 2013. "The party faithful". *New Yorker*. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2013/01/21/the-party-faithful>. Acesso: 13 mar. 2025

REUTERS. 19 de fevereiro de 2013. "Netanyahu reaches first deal on new Israel government: source". Disponível em: <https://www.reuters.com/article/world/netanyahu-reaches-first-deal-on-new-israel-government-source-idUSBRE91I0VD/>. Acesso: 13 mar. 2025

ROBINSON, Glenn E. 2020. "The Death of the two-state solution" in FREEDMAN, Robert O. (ed.), *Israel Under Netanyahu - Domestic Politics and Foreign Policy*. London and New York: Routledge, pp. 176-197.

SA'DI, Ahmad. H. 2002. "Catastrophe, Memory and Identity - Al-Nakbah as a component of Palestinian identity". *Israel Studies*, v. 7, n. 2, pp. 175-198. <https://www.jstor.org/stable/30245590>

SELIKTAR, Ofira. 1986. *New Zionism and the Foreign Policy System of Israel*. Abingdon: Routledge.

SHAPIRA, Anita. 2012. *Israel - A History*. Waltham: Brandeis University Press, 2012.

SHEIZAF, Noam. 26 de maio de 2017. "The 52 Words That Foretold the Future of Israel's Occupation in 1967". *Haaretz*. Disponível em: <https://archive.ph/PR873>. Acesso: 13 mar. 2025

SHEZAF, Hagar. 24 de fevereiro de 2020. "Netanyahu Orders to Connect 12 Illegal Outposts to Electrical Grid, a Week to Israeli Election". *Haaretz*. Disponível em: <https://archive.ph/m1Pop>. Acesso: 13 mar. 2025

SHLAIM, Avi; YANIV, Avner. 1980. "Domestic Politics and Foreign Policy in Israel." *International Affairs*, v. 56, n. 2, pp.242-262. <https://doi.org/10.2307/2615407>

SHLAIM, Avi. 1996. *The Likud in Power: The Historiography of Revisionist Zionism*. *Israel Studies*, v. 1, n. 2, 1996. p. 278-293.

SHLAIM, Avi. (2014), *The Iron Wall: Israel and the Arab World*. Updated and Expanded Edition. New York: W. W. Norton & Company

SHLAIM, Avi. (2016), "The Rise and Fall of the Oslo Peace Process" in Fawcett, Louise (ed.). *International Relations of the Middle East*. Oxford: Oxford University Press

SHRAGAI, Nadav. 8 de março de 2020. "The End of Building Freezes in the Jerusalem Area". *Jerusalem Center for Public Affairs*. Disponível em: <https://jcpa.org/the-end-of-settlement-freezes-in-the-jerusalem-area/>. Acesso: 13 mar. 2025

TELES, Barbara Caramuru. 2024. "Palestina: do colonialismo e limpeza étnica ao apartheid". *Cadernos De Campo* (São Paulo - 1991), v. 33, n. 1. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v33i1pe221585>

TIMES OF ISRAEL. 16 de março de 2015. "Netanyahu: No Palestinian state on my watch". Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/netanyahu-no-palestinian-state-under-my-watch/>. Acesso: 13 mar. 2025

WOOTLIFF, Raoul. 25 de janeiro de 2017. "New settlement homes are just a 'taste,' Netanyahu tells MKs". *The Times of Israel*. Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/new-settlement-homes-are-just-a-taste-netanyahu-tells-mks/>. Acesso: 13 mar. 2025

YAAR, Ephraim; HERMANN, Tamar. Março de 2015. "Peace Index column". Disponível em: https://www.idi.org.il/dataisrael/1503_Peace_Index_Eng.pdf. Acesso: 13 mar. 2025

YIFTACHEL, Oren. 2000. "'Ethnocracy' and its discontents: minorities, protests, and the Israeli Polity". *Critical Inquiry*, v. 26, n. 4, pp. 725-756. <https://www.jstor.org/stable/1344328>

YIFTACHEL, Oren. (2013), "Liberal Colonialism? Israel's 2013 Elections and the 'Ethnocratic Bubble'". *Journal of Palestine Studies*, v. 42, n. 3, pp. 48-67 <https://doi.org/10.1525/jps.2013.42.3.48>

ZUGUEIB, Jamil; ADI, Ashjan Sadique e SAHD, Fábio Bacila. 2024. "A anatomia e a psicologia do genocídio em Gaza: inter-relações". *Malala, Revista Internacional De Estudos Sobre o Oriente Médio e Mundo Muçulmano*, v. 12, n. 15, pp. 69-87. <https://doi.org/10.11606/issn.2446-5240.malala.2024.224410>



BUSCANDO A PALAVRA SEM MEDIAÇÕES DE ALLAH: ATIVISMO ISLÂMICO NO GOLFO E A CONCEITUAÇÃO DA “TRADIÇÃO ISLÂMICA”

SEARCHING FOR THE UNMEDIATED ALLAH’S WORD: ISLAMIC ACTIVISM IN THE ARABIAN GULF AND THE CONCEPTUALIZATION OF “ISLAMIC TRADITION”

Luisa Pastorini de Castro¹

Resumo: O movimento islâmico na Arabia Saudita, *al-Sahwa*, questionou políticas internas e externas da monarquia saudita e buscou definir uma identidade islâmica engajada politicamente e amparada no exemplo do Povo da Sunna. As *fatwas* de seus integrantes articularam os conceitos de renovação, reforma e puritanismo, em conjunto da tradição quietista de Muhammad Ibn al-Wahhab. O artigo aqui apresentado observa como os estudos da translocalidade auxiliam na compreensão do ativismo islâmico no Golfo, e suas conceituações sobre a “tradição islâmica”; de modo a compreender o discurso *Sahwa* como produto além das problemáticas locais, mas que buscavam uma retórica translocal da busca pela verdadeira conduta muçulmana no final do século XX.

Palavras-chave: al-Sahwa, islã político, jurisprudência islâmica, Arábia Saudita

Abstract: The Islamic movement in Saudi Arabia, al-Sahwa, questioned the internal and external policies of the Saudi monarchy and sought to define a politically engaged Islamic identity, grounded in the example of the People of the Sunna. The fatwas issued by its members articulated the concepts of renewal, reform, and puritanism, in conjunction with the quietist tradition of Muhammad Ibn al-Wahhab. This work aims to observe how translocality studies aid in understanding Islamic activism in the Gulf, and their conceptualization of “Islamic tradition”. Thus, it seeks to comprehend the Sahwa discourse as a product that extends beyond local issues, pursuing a translocal rhetoric of true Muslim conduct at the end of the 20th century.

Key-words: al-Sahwa, Islamism, Islamic jurisprudence, Saudi Arabia

INTRODUÇÃO

A historiografia brasileira carece de estudos sistemáticos sobre o ativismo islâmico na região do Golfo Árabe. Por vezes, o ativismo islâmico contemporâneo segue sendo contemplado nas diretrizes socioinstitucionais; voltado à “revolta a influência externa”; ou como fruto de interpretações literais e dos usos instrumentais da religião, como consta em referenciados trabalhos de Emmanuel Sivan (1997), Nazih Ayubi (1996), Bernard Lewis (2002) e Armando Salvatore (2016). Quando o objeto de estudo são os discursos islâmicos da região do Golfo, essa problemática é multiplicada pela falsa narrativa de homogeneidade cultural e religiosa com o advento dos Estados nacionais na região (Bader Al-Saif, 2023, p.376; Rizki Alfi, 2024, p.182). O trabalho busca expor mais analiticamente o estudo

1 Graduada em História (2025) pela Universidade Estadual de Maringá. Desenvolve estudos sobre Oriente Médio, principalmente sobre os discursos islâmicos contemporâneos e o ativismo islâmico. E-mail: luisacastropastorini@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-0000-1763> Link para o currículo lattes: <https://lattes.cnpq.br/9552368001812697>

sobre dois integrantes do movimento *al-Sahwa*, uma importante integração de juristas e estudiosos do *Islam* na Arábia Saudita do final do século XX.

Os objetivos são (1) realizar uma crítica historiográfica aos estudos “canônicos” sobre o movimento *al-Sahwa*, como Stéphane Lacroix (2011), Madawi Al-Rasheed (2006) e Amina Hamad (2017) os quais enquadraram os desejos e a articulação intelectual do grupo na questão das reformas institucionais, na requisição da aplicação compreensiva da *Shari’ah*, e nos debates internos do funcionamento da política saudita; e (2) analisar as formulações discursivas e o processo de conceituação feito por dois autores (considerados símbolos do movimento *Sahwa*): Salman al-Ouda e Yusuf al-Qaradawi, visando compreender seus usos do conceito de “tradição islâmica”. Esse estudo se baseou nos repertórios teórico-metodológicos de Shahab Ahmed (2016) e Peter Mandaville (2003), os quais, respectivamente, tratam da leitura do discurso islâmico como uma construção intelectual conceitual que articula práticas religiosas cotidianas, desejos e problemáticas temporais e símbolos transtemporais de identificação; e aborda a dimensão translocal dos discursos islâmicos em uma observação sobre como o “universal” e o “particular” influenciam nas interpretações sobre o que significa ser muçulmano.

Dessa forma, nossas hipóteses se concentram na consideração do conceito “tradição islâmica” como elementar no discurso de Ouda e Qaradawi, pois ele atravessa as problemáticas universais (“o que é a ação política-moral muçulmana?”) e locais (“como desmonopolizar as tomadas de decisão no ambiente saudita?”) contidas em suas obras. A tradição islâmica seria o ponto de debate sobre as significações do Corão, e, consequentemente, do espaço de ação do agente muçulmano, ambas estando em constante disputa intelectual em meio às requisições de reformas (político/sociais) locais. Compreender como Ouda e Qaradawi elaboraram a tradição islâmica com os conceitos de “*Islam*” e “muçulmano” é essencial para responder como a crítica ao Estado muçulmano foi legitimada corânicamente pelo movimento *al-Sahwa*². Uma hipótese que auxilia tanto para o estudo particular dos autores citados, como para a crítica bibliográfica ao adentrarmos nas composições endógenas identitárias, e nas análises corânicas realizadas por Ouda e Qaradawi.

A análise do discurso *Sahwa* pelo olhar translocal de produção identitária, visa mapear de que modo requisições por reformas locais se transformaram em uma retórica universal em busca do verdadeiro muçulmano e almejavam transformar as conexões ativistas islâmicas contemporâneas. Vislumbrando como se conferia um espaço de articulação sobre as afirmações e significações sobre o Corão e a *Sunna*. A tradição islâmica pode, então, ser compreendida como um ponto de debates, o qual os intelectuais se apropriam e articulam, e onde os particularismos contextuais de problemáticas, desejos e vivências locais

2 O movimento *al-Sahwa* foi uma integração de juristas e estudiosos do *Islam* na Arábia Saudita, possuindo nas petições endereçadas à monarquia saudita, no início dos anos de 1990, seu marco fundamental. Mesmo não se configurando como um movimento unificado por não possuir liderança, sede ou simbologia própria, tal integração de intelectuais causou impacto na região do Golfo por reunir demandas e críticas de cunho político, moral e econômico ao manejo da política saudita.

encontram o repertório da conceitualização universal do “islâmico”, principalmente, pela dimensão político-moral.

QUESTÕES METODOLÓGICAS

[...] deve-se sem dúvida ter começado a pensar que não havia centro, que o centro não podia ser pensado na forma de um sendo-presente, que o centro não tinha lugar natural, que não era um lugar fixo, mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se faziam indefinidamente substituições de signos. Foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso com a condição de nos entendermos sobre essa palavra, isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças (Jacques Derrida, 2002, p.232).

O desconstrutivismo de Derrida (2002) almejava uma reconfiguração dos discursos de dentro para fora, repensando as circunstâncias da escritura. No engajamento na decomposição de discursos, visava expor seus pressupostos e ambiguidades inerentes, numa realocação de conceitos considerados canônicos (N. Pedroso Junior, 2021, p.50). No caso do estudo dos movimentos islâmicos, inevitavelmente, consideramos o centro dos discursos, o Corão e a Sunna. Adotando uma perspectiva crítica, temos esse centro como o espaço de rearticulação, o qual integra e difere os diferentes movimentos. A significância do Corão e da Sunna, seus pontos essenciais, suas colocações consideradas mutáveis e as imutáveis são o ponto de partida desses discursos, e devem receber uma atenção analítica.

As contribuições teórico-metodológicas de Shahab Ahmed (2016) nos auxiliam na promoção de uma análise do discurso muçulmano que adentre as composições conceituais e as problemáticas identitárias as quais atravessam a intelectualidade contemporânea. Para Ahmed (2016, p.85), todo discurso, ao remontar uma caracterização “islâmica”, acaba transformando conceitualmente a própria ideia de *Islam*. Por isso, a ênfase colocada, pelo autor, sobre a necessidade da busca pelo conjunto conceitual e metodológico que compõem a conceituação “islâmico”. Ahmed (2016, p.87) rejeita a simplista proposta de aproximar analiticamente autores e/ou movimentos que destacam a posição do Corão e da Sunna em seus discursos. Ahmed (2016, p.102) esclarece como toda apropriação das fontes islâmicas é atravessada pelos particularismos contextuais, desejos, prática cotidiana... de modo que entender o que é o *Islam* significa entender quais conceitos, problemáticas, metodologias e comportamento norteiam essa conceituação, observando o pensamento islâmico como um fenômeno plural e mutável.

A consideração dessa tradição como uma mediação viva é um ponto analítico crucial na análise da história do médio-orient. O tratamento acadêmico da origem do ativismo islâmico segue, muitas vezes, em considerá-lo como uma retórica antiocidental e impulsionado pelas transformações do mundo globalizado moderno (Mohammed Sulaiman, 2018,

p.142). Tal análise suscita um enredo imobilista para os processos históricos muçulmanos, ao caracterizar as transformações como frutos do agente europeu. Também, prejudica a atenção acadêmica para o que consideramos ser um dos pontos cruciais no mapeamento do ativismo islâmico contemporâneo: os debates internos sobre a significação da tradição e da identidade islâmica. Essa se conecta com a análise da tradição, onde o discurso universalista sobre a verdadeira ação muçulmana é influenciado pelas demandas locais:

Quando muçulmanos contemplam sua identidade islâmica delimitam a ummah e definem os limites do estado como veículo que captura a identidade complexa islâmica, tem sonhos que nem sempre resultam em ruptura sobre a lei estável (desobediência/ extremismo) mas inspira modos translocais de discurso e pertencimento (Tugrul Keskin, 2012, p.138, tradução nossa).

O discurso da identidade islâmica e da busca pela verdadeira ação dos muçulmanos perante o Corão transborda o local, e confere ao ativismo islâmico uma retórica de mudança universal sobre os paradigmas que cercam os muçulmanos. Ao mesmo tempo, a produção desse discurso não é realizável fora de um tempo e espaço, onde as demandas locais (no caso *Sahwa*, as demandas por reformas) influenciam o processo metodológico desses estudos e suas visões quanto à identidade muçulmana. O estudo da translocalidade permite o mapeamento de como as problemáticas viajam entre o repertório local das concepções islâmicas para o global, questionando quem está autorizado a falar em nome do *Islam* (Mandaville, 2003, p.156). As categorias universais do discurso, como “*Islam*”, “muçulmano” ou “Corão”, ganham esse ponto de universalidade por serem facilmente apropriadas por atores temporais e locais.

Para a teoria translocal de Mandaville (2003), a conceituação desses universais é inevitavelmente influenciada pelas demandas locais, e isso conferiria ao discurso islâmico uma diversidade discursiva, ao mesmo tempo, facilmente reapropriada por outros autores e/ou grupos. Isso significa compreender que o discurso *Sahwa* foi influenciado por suas demandas locais (o ambiente intelectual e jurídico, as problemáticas medidas do Estado...), mas produz uma retórica universal de significações, considerando que foi no trabalho metodológico e conceitual que se buscou produzir novas significações sobre os universais “*Islam*” e “muçulmano” como um primeiro passo para as transformações ao nível político, identitário e intelectual.

Os estudos translocais alertam para a importância de compreender a “tradição” como um ponto de união e ressignificação. A herança orientalista ainda influencia uma visão da tradição como um mecanismo que exclui a capacidade de inovação, sendo considerada, também, como uma unidade voltada ao passado e um ponto de imobilismo para o presente (Ron Shaham, 2018, p.32). Daí a importância de trabalhos como o de Mandaville, posicionando o *Islam* como um “significante mestre”, um princípio abstrato pelo qual todo espaço discursivo é totalizado e cujas fronteiras estão em constante mudança. Com o trabalho de Edward Mortimer, Mandaville alerta como o *Islam* no sentido abstrato, universal e eterno

recebe diferentes propostas quanto ao seu uso e extensão em relação ao contexto daqueles homens e mulheres que o professam:

Como é possível manter a lógica conceitual da constância da doutrina islâmica, admitindo simultaneamente as suas numerosas interpretações? Eickelman e Piscatori argumentam que tal é possível devido à objetivação do Islão como um sistema de regras e percepções que cobrem todo o espectro da vida humana, abstraído da cultura e da comunidade. Esta objetivação e abstração tornam possível argumentar sobre a “verdadeira” interpretação islâmica. Quando esta reivindicação de autenticidade está ligada à determinação de que cada aspeto da vida é testado de acordo com as regras doutrinárias, é possível explicar como os islamistas conseguem justificar o seu desejo de uma reforma social abrangente, com base em reivindicações alegadamente tradicionais (Shaham, 2018, p.14-15, tradução nossa).

Assim, a investigação recusaria a consideração da tradição como invenção, mas partiria de uma análise de como as diversas significações sobre ela, para sociedades e indivíduos, marcam os olhares e interpretações diversas. O *Islam* seria um grande espaço translocal de negociações, onde as significações globais e os debates internos locais se conectam e influenciam mutuamente na construção do discurso muçulmano.

Mandaville considera a *Hijra* (migração) o ponto inicial e essencial para a identidade islâmica e construção do seu senso comunitário. A migração da primeira comunidade para Medina, mais do que uma questão política, se confirmou uma questão ontológica. A noção do movimento para fora do paganismo em direção ao *Tawhid* (unicidade) inauguraria o sentido da *ummah*, uma comunidade distinta por seu modo de agir e conceber a realidade. Assim, a migração significaria uma diferenciação comportamental e epistêmica em relação aos que não abraçaram a verdade. Porém, a viagem do *Islam* interna (a decorrência de novas gerações e problemáticas) e externa (a novos territórios) levou (Mandaville, 2003, p.170) a diversas formas de apreensão da tradição corânica, assegurando debates sobre as características essenciais do *Islam* e sua aplicabilidade. Logo, a afirmação do *Islam* como objeto de desejo levou a intelectualidade a busca pelo “verdadeiro *Islam*” pelo qual a comunidade deveria migrar.

O MOVIMENTO AL-SAHWA

Os movimentos de ativismo islâmico prezam pela leitura de um *Islam* compreensivo, aplicável a todas as esferas da vida, inclusive, e principalmente, como um agente de mudanças. Ativistas e estudiosos se voltam para a leitura das fontes corânicas em busca dos princípios básicos norteadores do sistema e da pessoa muçulmana. Esses intelectuais aspiram projetos de reformas ao nível local por meio de leituras da palavra corânica que visualizam o muçulmano como aquele questionador do sistema não islâmico. Temos no caso saudita o exemplo de como as leituras sobre a tradição islâmica foram atravessadas por suas problemáticas locais e contemporâneas (Lacroix, 2011, p.9). Tais problemáticas implicaram no impulso do ativismo pela reforma e pela redefinição do “muçulmano” e sua luta.

O movimento *al-Sahwa* teve maior articulação após a entrada de tropas americanas em solo saudita, em 1990, devido à invasão do Kuwait pelo Iraque. Em julho de 1992, estudiosos e juristas se reuniram na petição *Mudhakkirat al-Nasihah* (Nota de Aconselhamento), uma crítica embasada no Corão contra a aprovação estatal da entrada militar de uma nação não muçulmana em território saudita. A nota sinalizou que as práticas não islâmicas realizadas pelo Estado ocorriam pela proliferação de regulações sem base corânica dentro do judiciário (Mansoor Alshamsi, 2011, p.88). Problema a ser resolvido, segundo os membros *Sahwa*, com uma aplicação compreensiva da *Shari'ayah*, buscando uma maior propagação dos princípios islâmicos no país e o abandono da subserviência do Estado a práticas que contradizem o Corão.

A petição anterior, Carta de *Shawal*, 1991, já alertava para questões gerais de reforma (Alshamsi, 2012, p.92). Abdullah Hamid Ali al-Hamid (1950-2020), integrante das petições, posicionava o desejo do movimento *Sahwa* em estabilizar as relações governante e governado por uma maior aplicação do mecanismo da *Shura* (aumentando a intervenção do Conselho Consultivo). Além do desejo expresso na Carta, por escolhas de oficiais mais qualificados, uma política mais efetiva de distribuição de riqueza, reforma militar, readequação midiática para refletir a identidade islâmica e o rompimento de alianças estatais que contradizem o *Islam* (Alshamsi, 2011, p.95). Salman bin Fahd bin Abdullah al-Ouda (1956), jurista membro do movimento *Sahwa*, alertou para a importância das petições em darem voz aos estudiosos (*Ulema*) marginalizados da esfera pública, pois para a devida promoção do benefício e coibição do vício (uma das bases jurídicas e éticas da *Shari'ayah*) seria preciso sustentar a liberdade de expressão daqueles que buscam pelo aprimoramento do sistema (Alshamsi, 2011, p.123).

As petições advogavam por reformas no sistema saudita em busca de uma aplicação da *Shari'ayah* compreensiva (Hamid, 2017, p.51). As políticas de Estado ao nível local e internacional, o funcionamento do judiciário, a escolha de agentes para cargos públicos e o tratamento da mídia e da educação deveriam condizer com a condição do Estado muçulmano guardião das cidades sagradas (Al-Rasheed, 2018, p.22). Ao mesmo tempo, as *fatwas* e livros promovidos por estudiosos empenhados em reformas políticas e educacionais no Golfo, como Salman al-Ouda e Yusuf al-Qaradawi (1926-2022), legitimavam seu ativismo na releitura das fontes islâmicas, Corão e Sunna, além da busca por um redirecionamento universal sobre o “agente muçulmano”.

A origem do argumento pela reforma estaria, segundo Ouda e Qaradawi, nos princípios corânicos de justiça e equidade e na interpretação do muçulmano e de sua sociedade como agentes ativos e políticos. A reforma desejada pelo movimento *Sahwa*, as diretrizes corânicas normatizando todas as políticas e ações dentro do Estado muçulmano, só poderiam ser realizadas pela releitura dos componentes do sistema islâmico, pensando o melhor tratamento metodológico da *Shari'ayah*, do Corão e Sunna. Esses intelectuais buscaram

novas interpretações sobre o que seria a tradição islâmica, agora observada pela lente do dever político-moral islâmico e da participação da *ummah*. Uma visão metodológica e política em oposição à tradição do quietismo político de estudiosos como Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1914-1999).

O desejo pelas mudanças ao nível local influenciou os olhares para a tradição islâmica. As lentes dos juristas defensores das reformas buscavam o repertório da justiça do sistema islâmico e da crítica, atitude política e renovadora do muçulmano, para legitimar o pedido por transformações no território saudita. Mais do que uma busca por soluções políticas, se buscava compreender qual a verdadeira atitude de um muçulmano perante seu Estado.

As *fatwas* de Ouda e Yusuf al-Qaradawi não se restringiam ao ambiente saudita, na verdade, raras vezes nomearam o quadro saudita como centro do debate. A questão era falar sobre a verdadeira ação muçulmana, os verdadeiros princípios do Estado muçulmano e qual seria a melhor metodologia para a leitura das fontes corânicas. A dinâmica local auxiliou na construção do caráter universal do movimento *sahwa* de ativismo islâmico, já que o objetivo do movimento estendia o desejo por reformas para o desejo por redefinição da identidade e comportamento muçulmano (a qual poderia se estender para fora do Golfo). Um quadro com maior potencial de análise com o auxílio dos estudos translocais.

QUIETISTAS E DISSIDENTES

O repertório *wahhabi* esteve íntimo à formação do Estado saudita e permeia diferentes correntes jurídicas contemporâneas. A associação de Ibn al-Wahhab e Ibn Saud propiciou a tentativa de monopolização das esferas política e religiosa (Lacroix, 2011, p.8). Essa última se afirmou como defensora das práticas do verdadeiro monoteísmo, atrelada à unicidade de Deus (*Ahl al-Tawhid*) e perpetuando os princípios e práticas da primeira comunidade islâmica. Assim, a legitimidade de influentes estudiosos (*Ulema*) no território saudita se daria pela confiabilidade na tradição wahhabi, por seu apoio ao poder dos *Saud*, e a defesa da necessidade de purificação do credo (*ʿaqidah*) contra inovações (*bidaʿ*). Um mecanismo discursivo atravessado por uma maior institucionalização e, consequentemente, sofrendo mais críticas a partir dos anos de 1950 devido à proliferação de centros de estudos corânicos em território saudita (Nabil Mouline, 2014, p.121).

O repertório *wahhabi* se concentrou na esfera social, cedendo o espaço de argumentação e tomada de decisão política para os *Saud*. O próprio Ibn al-Wahhab foi suscito quanto às questões jurídicas (S. Lacroix, 2011, p.259), se limitando a posicionar o Corão, a Sunna e o consenso como critérios de validação das decisões jurídicas. Wahhab, também, propôs um desafio aos cânones das quatro escolas clássicas por considerar a aceitação dogmática a uma escola uma prática de imitação (*taqlid*). Sinalizando o dever de, ao se deparar com um problema cuja solução não esteja explicitamente exposta no Corão, buscar nas próprias fontes corânicas

novas interpretações para a solução do problema (Faris, 2023, p.120). Coincidentemente, a falta de liberdade para a promoção da *Ijtihad*, no ambiente intelectual do Golfo, foi apontada pelos membros *Sahwa*, denunciando, inclusive, práticas de imitação de estudiosos tradicionais em relação ao repertório de Ibn al-Wahhab (Al-Rasheed, 2006, p.219).

O embate entre os seguidores da tradição *wahhabi* e demais correntes e autoridades de regiões próximas à *Najd* (região de origem de Ibn al-Wahhab) levou o discurso *wahhabi* à busca por legitimar-se como a autêntica tradição islâmica e denunciar os rivais, não apenas, como um perigo para a autoridade Saud, mas como pessoas e práticas desviantes do *Islam*. Sulayman Ibn Abdallah al-Shayhk (1785-1818), após a conquista do Egito sobre a península arábica em 1818, afirmou não serem, os egípcios, verdadeiros muçulmanos, assim como aqueles que aceitassem viver sobre seu domínio (Lacroix, 2011, p.12). Na defesa do princípio da aliança e ruptura (*al-wala wa-l-bara*), seria preciso, para al-Shayhk, lutar contra a autoridade desviante ou migrar para o território liderado pela autoridade islâmica que defendia o *Islam* autêntico e em sua unicidade, os *Saud* (Abdulaziz al-Fahad, 2004, p.490).

Nesse processo de transformações sobre o legado de Ibn al-Wahhab, os defensores *wahhabi* afirmam o quietismo político em relação à autoridade *Saud*, considerando a rebelião ser apenas legítima contra aqueles representantes do ataque ao monoteísmo. Também afirmaram o “mito da Arabia da blasfêmia” anterior à construção do Estado saudita, e a ideia do pacifismo político para manter a ordem social. O quietismo e o “mito da blasfêmia” atravessaram a construção intelectual de muitos pensadores apoiadores das medidas do Estado (Al-Saif, 2023, p.375). Assim, a “autêntica tradição” adotada teria seus pilares no conhecimento religioso e na subserviência política (Al-Rasheed, 2006, p.225). Estudiosos como Muhammad Ibn Ibrahim, Grande Mufti da Arábia Saudita entre 1953-1969, e Abdulaziz Ibn Abdullah Al Baz, Grande Mufti da Arábia Saudita entre 1993-1999, justificaram sua classe como os mediadores da relação do Estado com a sociedade, garantindo o monopólio Saud e buscando a universalização da prática da excomunhão (*takfir*). Um exemplo é a *fatwa* de Ibn Baz, *Explaining the Rights of those charged with authority*, que equiparou a rebelião contra a autoridade com a inovação e a rejeição do sistema islâmico (Al-Rasheed, 2006, p.49-50). Logo, os defensores da rebelião contra um sistema aplicador da *Shari'ah* não seriam verdadeiros muçulmanos, ao se voltarem contra o monoteísmo, e poderiam ser excomungados da comunidade.

Os defensores das propostas de *Najd* buscavam a determinação das práticas de desvio, dando prerrogativa a um pequeno grupo de pessoas em excomungar os considerados desviantes, e mesmo perseguir práticas como o culto a túmulos e a musicalidade na adoração. A excomunhão também passava pela recusa da aceitação da legitimidade política dos *Saud*, já que a soberania desses representava a luta contra a blasfêmia e prática verdadeiramente monoteísta (Al-Rasheed, 2006, p.53). Aqui a tradição defendida era o quietismo político, já que se voltar contra o governante seria se voltar contra o monoteísmo e a purificação da crença.

As *Fatwas* de Muhammad ibn Ibrahim Al ash-Sheikh (1893-1969) e Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh Āl Bāz (1912-1999) demonstravam como as problemáticas locais interferiram no discurso sobre o que caracterizaria o verdadeiro muçulmano (uma dinâmica que conferia legitimidade e universalidade ao discurso proferido), já que essas propostas não se limitavam ao ambiente saudita, pois a caracterização das verdadeiras práticas seria universalmente válida. A ação de exportação de livros desses estudiosos por meio de editoras e fundações vinculadas a mesquitas e grupos de pesquisa auxiliou nessa pretensão universalista da busca pelas práticas puras e autênticas.

Um exemplo de como as formulações desses *‘Ulema* possuem o elemento do universal na busca por descrever a identidade islâmica foi a relação de Rashid Rida e Ibn Saud. Rida publicava na revista egípcia *Al-Manar* (1928) escritos em defesa dos Saud como governantes legítimos por guardarem as tradições proféticas e combaterem práticas desviantes. Ele denunciou os turcos por suas práticas sufis, pautadas na blasfêmia e imitação, e enalteceu as práticas originais sustentadas pelos Saud e que deveriam ser replicadas por todos os muçulmanos (Ismail, 2021, p.61). O verdadeiro muçulmano obedeceria a Deus, ao Profeta e aos em autoridades defensores do “monoteísmo autêntico”.

Al-Rasheed (2006, p.102-103) expõe, em sua obra, como o Estado saudita que se constituiu sobre a excomunhão de outros muçulmanos, mas, ao mesmo tempo, falhou em engajar em problemas sociais e políticos, se consolidando na esfera da crença. O potencial de contestação deveria ficar restrito ao período da consolidação dos *Saud*, já que esses representariam a aplicação da *Shari’yah* e a realização do objetivo supremo do *Islam*. A excomunhão de práticas e muçulmanos dissidentes seria monopólio da autoridade intelectual, protetora dos significados da tradição islâmica, e voltada, especialmente, às práticas de adoração. Assim, a migração em direção ao *Tawhid* e ao sistema islâmico estaria completa com o estado Saudita.

O movimento *Sahwa* parte, então, dos conceitos da tradição wahhabi: Contestação, Excomunhão e Migração para a releitura dos escritos de Ibn al-Wahhab, como também, da tradição corânica (especialmente do repertório da Sunna) e suas significações. Os intelectuais *Sahwa* buscaram demonstrar, com a legitimidade das fontes, como a ética e práticas do Povo da Sunna estão intimamente ligadas ao seu caráter ativo politicamente e engajado perpetuamente. Rever o que constitui o muçulmano seria essencial para a promoção de mudanças no ambiente interno saudita, propiciando um questionamento sobre a realização final da migração para o *Tawhid*, o direito do monopólio de excomunhão e a legitimidade da contestação de um governante muçulmano.

Assim, vemos como esse debate de quietistas e engajados politicamente se insere nos debates translocais. A escrita sobre a dedução do “verdadeiro” muçulmano e suas práticas recebe nas experiências e necessidades locais impulsos para variados olhares sobre a tradição corânica. Ao mesmo tempo, não se limitando ao local, esses discursos

atravessam fronteiras e conseguem significar como diversos muçulmanos enxergam a si e a sua tradição, influenciando profundamente sua ação como agentes políticos.

A contestação *Sahwa* se apresenta, então, descontente com tomadas de decisões estatais e, principalmente, como a “autêntica tradição islâmica” é exposta, a qual influencia diretamente na organização das instituições e na identidade muçulmana. Questionando o muçulmano subserviente a qualquer decisão do Estado, a monopolização do discurso sobre o *Islam* a um grupo de estudiosos e a caracterização do reviver islâmico atrelado às questões da adoração, pensadores *Sahwa* propuseram uma visão do muçulmano ativo politicamente como parte da autêntica tradição:

Nós, os jovens do Islão, fomos capazes de dismantelar o círculo de subserviência ao Ocidente, de rejeitar a sua civilização enganadora, de conhecer as suas conspirações, mas até agora não conhecemos a realidade de quem somos... Surpreende-me que as vanguardas do apelo islâmico pensem que a religião do povo da Sunna e da jammaa se resume a proposições teóricas relativas ao mundo desconhecido e não a um apelo à reforma e à mudança (Safar AL-Hawali; In: Al-Rasheed, 2006, p. 59, tradução nossa).

Os membros *Sahwa* criticaram a monopolização, feita pelos estudiosos tradicionais, do direito do repúdio ao abominável, sendo preciso estender tal princípio a toda sociedade muçulmana. Atestando o dever muçulmano do conselho e da consulta, os pensadores *Sahwa* reivindicaram a legitimidade da ação e engajamento de toda a comunidade nos assuntos políticos. Um comprometimento verificável pela atenção dada a pensadores como Ouda e Qaradawi que se dedicaram aos discursos e aulas públicas, e a divulgação delas, primeiro com as fitas cassetes, e depois, exportando em fóruns da internet, inclusive traduzindo-os (M. Al- Shamsi, 2012, p.186). Esses textos, ao contrário das petições claras e objetivas, articulavam a leitura das fontes corânicas com o repertório wahhabi, rearticulando seus conceitos. Eles promoveram uma visão politicamente engajada na renovação intelectual e das práticas da comunidade inspirados na ética do Povo da Sunna.

Assim, a contestação *Sahwa* passou a utilizar do próprio repertório wahhabi para formalizar suas críticas, buscando, também, um projeto de renovação e releitura da tradição corânica pelos princípios que consideram formar aquela comunidade primeira islâmica: o *Islam* compreensivo e a atitude política de todos os muçulmanos. Uma renovação representada pelos integrantes *Sahwa* como um retorno após um período de exílio (Al-Rasheed, 2006, p.68). Essa busca pela verdadeira ação da comunidade muçulmana norteou a crítica *Sahwa* quanto às problemáticas locais do Golfo. Logo, algumas posições do Estado saudita foram criticadas por se afastarem desse ideal, compartilhado, da ética do Povo da Sunna.

O desejo da monarquia em ser vista como um Estado desenvolvido e moderno gerou descontentamento no movimento *Sahwa*, especialmente, pelas alianças com países críticos do sistema islâmico e sobre ações econômicas não condizentes com os princípios corânicos (Ali, 2023, p.42). Juristas e educadores buscaram, então, reformular a visão sobre a tradição

para sustentar a necessidade de reforma e afirmar a característica islâmica do Estado. Um debate que deveria alcançar toda a sociedade para ser aplicado no cotidiano (se distanciando da ideia de interpretações literais, rígidas feitas por um grupo exclusivo). Daí, a demasiada importância *Sahwa* ao repertório do *Maqasid al-Shari'ah* (objetivos gerais da lei) como um fator compreensivo e renovador da lei islâmica contra o extremismo ou a negligência. Uma ferramenta essencial para unir demandas e advogar pelo debate e reforma das questões primordiais para a comunidade, evitando os debates exaustivos sobre particularismos.

A lente desse movimento contestador, ao observar as fontes islâmicas no dualismo entre o mutável e o imutável, legitimou a ação reformadora no legado intelectual e o engajamento social na questão política. O ativismo político passa a ser visto não como uma afronta ao monoteísmo e ao sistema estabelecido, mas uma característica essencial da vida muçulmana para a atualização da mensagem, devido às transformações contextuais, e para manter a constância da consciência islâmica na comunidade.

O novo olhar às fontes transforma, também, o olhar para o legado de Ibn al-Wahhab, onde a “essência da fé” passa a ser vista como algo além dos fatores de adoração e da crença. A fé seria, necessariamente, ação. Assim, o movimento *Sahwa* conseguiu legitimar a atenção para a questão do dever do engajamento político do muçulmano visando a realização do sistema islâmico. Um engajamento contínuo mesmo após a consolidação de um Estado aplicador da *Shari'ah*, pois com o tempo haveria a transformação do contexto, novas problemáticas e necessidades onde a mensagem corânica se reafirma pela atualização. O autêntico sentido da fé é posicionado para encorajar a prática (religiosa e política) do *Islam* afirmando os deveres islâmicos e questionando os monopólios de interpretação e autoridade (Alshamsi, 2012, p.89). Assim, a migração em direção ao *Tawhid* não cessaria com o Estado, mas deveria ser uma prática perpétua para a afirmação de fé e ação islâmica na comunidade.

SALMAN AL-OUDA E YUSUF AL-QARADAWI

Qaradawi, jurista egípcio, se estabeleceu no Qatar em 1961 buscando um ambiente receptivo ao seu projeto de renovação jurídica e educacional, e se envolveu em movimentos de reforma pelo Golfo. Na obra *How to Approach the Qur'an* (2001), Qaradawi expõe a relação entre a correta metodologia de leitura e aplicação do Corão e a participação ativa da comunidade no processo. Primeiro, citando Ibn Mas'ud, a necessidade de praticar o Livro, é explicitada:

O Corão vem sendo revelado em função de ser colocado em prática. Algumas pessoas, infelizmente, se restringem em apenas estudá-lo, de modo que um deles pode recitar todo o Corão sem esquecer uma letra enquanto negligência a ação de acordo com ela (2001, p.18, tradução nossa).

Adentrando a ética do povo do Corão, a comunidade da época do Profeta foi colocada como a “bandeira do *Islam*”, cuja ação deve servir de contínua inspiração para a comunidade contemporânea. A comunidade profética foi tão singular, pois conseguiu, segundo Qaradawi, agir conforme os ensinamentos, em uma contínua aplicação do conhecimento por todos os seus integrantes. Logo, a compreensão assertiva da mensagem corânica passaria pela correta ética muçulmana em lidar com a palavra. As ações do Povo da Sunna, engajados na prática da consulta, no conselho e na atualização da mensagem, demonstram a atenção em perceber o essencial da palavra: sua capacidade de transformar e unir todas as ações da comunidade islâmica.

Em *Jurisprudence of Priorities* (2012), Qaradawi alerta para a necessidade de entender as problemáticas e necessidades da comunidade para a produção de um conhecimento jurídico e educacional que de fato melhore a vida comunitária. Uma clara crítica aos trabalhos e leis demasiadamente interessados em questões secundárias (como colocado por Qaradawi) como regras para o tamanho da barba. Debates que menosprezam questões decisivas para a comunidade, como a justiça social. A visão sobre a prioridade acarretaria a busca pela postura correta contra a negligência ou o excesso na atualização das leis diante dos valores, regras e questões fundamentais e complementares. Assim, Qaradawi expõe o problema metodológico do comprometimento rígido com o distanciamento de questões preponderantes, principalmente, pela dificuldade de distinguir entre casos e contextos. Uma problemática jurídica que provoca a transfiguração do agente muçulmano, o distanciando do que deveria ser suas prioridades e preocupações.

Qaradawi cita um comportamento comum entre aqueles que se consideram extremamente religiosos por realizarem a peregrinação voluntária diversas vezes em suas vidas. Porém, quando questionados da possibilidade de fazer doações para a campanha Palestina, negam. Esse caso demonstra a falta de compreensão da comunidade sobre suas prioridades (questões coletivas sobre as individuais e voltadas a manutenção do sistema e mensagem do *Islam*). Problemática solucionável com o estudo do ativismo da primeira comunidade islâmica, a qual detinha uma prosperidade e singularidade devido a sua compreensão holística dos atos de fé e o monoteísmo. Considera-os mais do que aspectos de adoração e moralidade, mas de ação coletiva e pública visando a saída da *Jahiliyyah*.

Na obra *Islamic Awakening*, Qaradawi buscou na tradição corânica as características do muçulmano como um agente ativo politicamente em nome da afirmação e atualização do *Islam* na sua sociedade:

É este o objetivo da obrigação de chamar as pessoas à justiça, ordenar o bem comum e proibir o que é mau e indesejável, e unir-se ensinando uns aos outros a verdade e a paciência. Do ponto de vista islâmico, cada muçulmano é obrigado a chamar os outros para o Islão na medida das suas possibilidades. O seguinte verso é dirigido a todos os muçulmanos: “Convida [todos] para a senda do teu Senhor...” (16:125). Além disso, cada seguidor do Profeta é um defensor do Islão, como o verso seguinte deixa claro: “Dize: “Esse é o meu caminho: convoco-vos

a Allah. Estou fundado sobre clarividência. Eu e quem me seguir” (12:108). Daí o lema dos reformadores: “Reforma-te a ti próprio antes de chamares os outros à retidão” (2006, p. 80, tradução nossa).

Icônicos personagens da História foram utilizados por Qaradawi para caracterizar as boas práticas jurídicas e de governança (para servirem de exemplo), como também mapear o que forma o verdadeiro muçulmano, sua ética e objetivos:

‘Umar ibn Al-Khattab. Ele levou o *Islam* à diversas regiões fora da Arábia, ampliou as leis de justiça e consulta dentro do *Islam*. Ele introduziu boas práticas que seriam continuadas pelas gerações seguintes... ele configurou as bases da Al-Fiqh Jama’i (grupo da jurisprudência) ... baseada em levar os objetivos em consideração, almejar o equilíbrio entre benefícios e a solidariedade social e a interdependência entre diferentes gerações. Ele também encorajou o povo a aconselhar e mesmo criticar o governante... (2012, p. 55, Tradução nossa).

Assim, a grande primazia das primeiras gerações muçulmanas estaria além do privilégio de observarem (ou conviverem com aqueles que observaram) a revelação, e a construção da comunidade de Medina, ou mesmo da questão da “pureza” nos atos de adoração e moral dessa comunidade. Qaradawi aponta a tradição da Sunna, e, portanto, a caracterização das primeiras gerações, como o ponto normativo ético e metodológico do *Islam*. As ações de uma comunidade impactada pela difusão do *Islam* e o consequente enfrentamento com outras comunidades levou o povo da Sunna a sinalizar previamente os atributos de um muçulmano, os quais moldariam o próprio tratamento metodológico do Corão. Visando conferir a melhor recepção possível da mensagem para todas as futuras gerações e povos dentro da casa do *Islam*.

Dessa forma, a genialidade de muitos estudiosos seria proveniente da consideração das questões éticas e políticas que permeiam o agente muçulmano contidas na tradição da Sunna. Considerações essenciais para o correto *approach* metodológico na leitura corânica por aqueles autores que auxiliaram no processo de escrita e especialização das ciências islâmicas. Assim, personalidades como Ash-Shafi’i (m. 820), Al-Ghazali (m. 1111), Ibn Al-‘Arabi (m. 1240), Ibn Khuldun (m. 1406) e Ash-Shawkani (m. 1834) são apontados por Qaradawi (2012) como autores cujas obras são fascinantes por buscarem o mesmo comprometimento do povo da Sunna na busca por respostas a nível filosófico e jurídico. Um comprometimento perpétuo e interessado nas questões essenciais para a comunidade.

Qaradawi sintetizou (R. Shaham, 2018, p.174) os maiores perigos para o funcionamento do sistema islâmico nas respostas prontas e sem espaço para a consulta; no uso de princípios contrários à ética islâmica e a busca por realização de objetivos mundanos sobre os espirituais. Assim, a viabilidade de um *Islam* compreensivo se ampara em uma leitura não sectária sobre a tradição islâmica, observando os elementos que proporcionaram a construção de uma comunidade tão distinta como a do Povo da Sunna. Considerar o mutável e o imutável corânico permite, segundo Qaradawi, a atualização metodológica

do tratamento das fontes visando a perpetuação do brilhantismo da tradição sem apagar as demandas atuais. A importância da leitura abrangente sobre a Tradição e, portanto, da compreensão e aplicação do agente muçulmano descrito pela primeira comunidade muçulmana, também, favorece um equilíbrio social entre governados e governante e um melhor funcionamento institucional. A ideia de uma comunidade perpetuamente engajada em retificar a mensagem corânica e politicamente participativa marca, então, a crítica de Qaradawi.

O saudita Salman al-Ouda mesmo obtendo uma educação padrão saudita na Universidade Muhammad bin Sa'ud, com professores respeitados pelo círculo intelectual tradicional como Ibn Baz, se voltou a críticas sobre o legado do povo da Sunna, sendo professor da principal mesquita de Burayda. Em seu escrito *Islam and Secularism*, Ouda expõe a manifestação contemporânea da *Jahiliyyah* e como o secularismo se apresenta em terras muçulmanas. Historicamente, a *Jahiliyyah* seria o tempo de ignorância daquelas comunidades que não tiveram contato com a revelação. Ou seja, a *Jahiliyyah* faz alusão àquelas organizações sociais, do conhecimento e crenças atreladas a concepções distantes dos valores e objetivos corânicos, simbolizando a ignorância em relação a verdade revelada.

Ouda discutiu ser possível observar a *Jahiliyyah* contemporânea em todas as discussões sobre poder que consideram a possibilidade de excluir o *Islam* desse cenário. Rejeitando o *Islam* como modo de vida, os secularistas se descreveriam como um ideal de avanço cultural por permitir disputas de poder e autoridade excluindo as normas e princípios islâmicos. Ouda equiparou o secularismo ao politeísmo, pois aqueles que proclamam a existência de assuntos intocáveis ao *Islam*, admitem um ponto de normatividade e autoridade a outro que não Deus:

Eles dizem que a mesquita é para Allah e todo o resto é para “César” ... eles restringem o *Islam* a mesquita e a sala de oração. Todo o resto pode ser governado sem as instâncias da lei islâmica. Isso é claro politeísmo (S.D/b, p. 5, Tradução nossa).³

Ouda sinalizou como a mesquita não é apenas local de adoração, mas local de aprendizado, ponto inicial para a discussão de todas as atividades da vida. Porém, muitos buscam essa separação da adoração e da política em busca de posições de influência dentro e fora de terras muçulmanas. Ouda expõe o problema dessa geração de “hipócritas” que não aplicam o Livro em sua totalidade:

A adaptabilidade dos hipócritas à todas as circunstâncias é o que os tornam tão perigosos. Eles sabem como utilizar diferentes roupagens e falar sob diferentes vozes. São uma diferente persona a cada necessidade... (S.D/b, p.7, Tradução nossa).⁴

3 OUDA, Salman B. **Islam and Secularism**. Islamtoday.com. Acesso em: 23/03/2025

4 OUDA, Salman B. *Islam and Secularism*. Islamtoday.com. Acesso em: 23/03/2025

Para o combate ao secularismo, Ouda alerta para a necessidade de expor esse tratamento do *Islam* que se distancia do tratamento do povo da Sunna, almejando promover um chamado islâmico público. Já que essas considerações secularistas afetam, não apenas, os aparatos institucionais e intelectuais, como o próprio cotidiano dos muçulmanos que veem sua tradição ser distorcida:

“os secularistas devem ser expostos pois enganam o público geral. Eles mascaram suas palavras e ideias com slogans islâmicos e de modo seletivo citam o Corão e a Sunna e os trabalhos intelectuais...” (S.D, p.14, Tradução nossa).⁵

No texto *Pitfalls in the Quest for Knowledge*, Ouda argumentou como evitar as armadilhas na construção do conhecimento islâmico. Foi enfatizado como o conhecimento no *Islam* deve ser voltado a ação e, também, para as questões primordiais que afetam a comunidade. Outra armadilha seria o *approach* literal dos textos, concebendo a leitura de um ensinamento como cerceado a uma única interpretação, aplicação ou sendo isolado de outros textos. Ouda também citou o perigo da imitação cega de estudiosos ou escolas de pensamento. Seu texto exalta o caráter muçulmano de moderação, da busca pela realização do essencial sobre o particular e do dever da consulta e do conselho:

algumas pessoas tratam os atos recomendados como se fossem obrigatórios. se virem alguém negligenciando um desses atos recomendados, eles o condenam, embora possa ser que o assunto em questão seja um em que as pessoas diferem. um bom exemplo disso é a prática de sentar-se por um momento após fazer a prostração antes de se levantar para realizar a próxima unidade da oração... às vezes, aqueles que realizam esses atos têm uma tendência a condenar aqueles que não o fazem. isso é um erro. esses não são os deveres islâmicos. há espaço para a discussão aqui. devemos concentrar nossas atenções em questões de importância primária antes de atender essas questões em que as evidências apontam quase igualmente bem para mais de uma opinião. uma pessoa que prefere uma opinião sobre essas questões não deve tentar obrigar os outros a concordar com ela. devemos pesquisar tais questões de maneira sábia e perspicaz, sem tentar impor nossa visão aos outros e sem nos tornarmos severos. (S.D/a, p. 18, Tradução nossa).⁶

Os perigos na compreensão do *Islam* estão, para Ouda, intimamente ligados a abordagens falhas na observação do agente muçulmano no Corão e na Sunna. O povo da Sunna se tornou tão memorável para a história pois faziam da ação o próprio Livro. Essas ações eram embasadas, segundo Ouda, na consideração do contexto, na busca pela validade e consenso, pelo equilíbrio e moderação, equidade e união de esforços sobre aquilo que há evidências. O caráter ativo do muçulmano, engajado nas necessidades de sua comunidade, o torna hábil a reconhecer e a aplicar a mensagem compreensiva do *Islam*.

5 Ibid

6 OUDA, Salman B. **Pitfalls in the Quest for Knowledge**. Islamtoday.com. Acesso em: 23/03/2025

CONCLUSÃO

Para compreendermos algumas das diferentes formas como o *Islam* se articula hoje como projeto político, temos de começar por traçar a história dos conceitos e ideias utilizados pelos teóricos políticos muçulmanos contemporâneos. A que fontes de autoridade social (ou seja, reivindicações éticas) recorrem para legitimar a sua política? O que significa falar de comunidade política no *Islam* e como os muçulmanos concebem esta comunidade? (Mandaville, 2003, p.69, Tradução nossa).

As fronteiras da comunidade muçulmana, suas significações e símbolos, estão intimamente ligadas à fluidez da identidade islâmica, que por sua vez influencia o homem e a mulher na sua interação social e com o legado islâmico. Observar a translocalidade como elemento essencial na obra de autores *Sahwa* traz uma contribuição historiográfica não contida na bibliografia canônica do assunto (Lacroix, 2011, p.263; Hamad, 2017, p.67; Al-Rasheed, 2006, p.251), os quais focaram demasiadamente nas problemáticas locais e socioinstitucionais como impulsionadores da intelectualidade al-Sahwa. Com o aporte teórico de Mandaville (2003) e Ahmed (2016) consideramos os debates sobre “o que é o Islam e qual a verdadeira conduta político-moral muçulmana?” pontos elementares que conduzem e legitimam as obras de Qaradawi e Ouda.

A busca pelos símbolos, metodologias e valores compartilhados é estimulada pela teoria translocal ao compreender que as ideias “viajam” no tempo e no espaço, sendo constantemente ressignificadas, no espaço particular, em sua universalidade. Yusuf al-Qaradawi e Salman al-Ouda ressignificaram valores (a ética profética), metodologias de apreensão corânica e da Sunna (a leitura temática e o auxílio do *Maqasid al-Shari'ah*), e símbolos (a primeira comunidade muçulmana como um grupo ativamente político e engajado) universal e transtemporalmente apreendidos por muçulmanos. Esses valores, metodologias e símbolos ganham novos contornos diante as problemáticas e vivência dos membros al-Sahwa. Uma ressignificação não apenas ao ambiente interno, como para o externo. Qaradawi e Ouda posicionam tais valores, metodologias e símbolos como essenciais para as sociedades contemporâneas se reinventarem em um contexto de desunião política e social.

O ativismo islâmico contemporâneo, marcado pela crítica ao monopólio de interpretações, demonstra a importância da releitura e reavaliação da tradição corânica para discursos que pretendem falar em nome da consciência da *ummah*. A contestação da autoridade significaria legitimar o próprio conhecimento religioso e demonstrar uma face da autenticidade islâmica. O movimento *Sahwa* demonstra como a busca por mudanças ao nível local acaba por transformar também a narrativa islâmica global do “verdadeiro muçulmano”. Ao propor mudanças no ambiente político saudita, integrantes do movimento *Sahwa* buscavam uma legitimidade de ação no processo de releitura da tradição corânica, reelaborando conceitos utilizados pela classe tradicional intelectual.

Como vimos, as obras de Salman al-Ouda e Yusuf al-Qaradawi não se restringem a discursão do ambiente saudita de contestação. Ao buscar no legado islâmico um modo de reimaginar a comunidade política, mudando as barreiras construídas tradicionalmente, descolam seu discurso para as questões “universais” da *ummah*: o que caracteriza o *Islam*, sua sociedade e Estado. Assim, as demandas locais influenciam diretamente como esses atores vão formalizar o discurso universal do *Islam*/muçulmano. Também, a retórica universal acaba sendo um fator de legitimidade importante na interferência e transformação dos particularismos sobre identidade e ativismo político.

Os autores *Sahwa* buscaram a essência do que representa o governo de Deus por meio de suas leituras temáticas e contextualistas do Corão e da Sunna, e atestaram a “Tradição islâmica” como o repertório moral e ético intrinsecamente voltado para a ação social, comunitária e ativa da primeira comunidade muçulmana. Um engajamento que deveria ser contínuo, e por isso, viabiliza a crítica ao governante e uma articulação política e social da comunidade em nome da releitura propagação da mensagem islâmica.

O olhar para o legado islâmico e a busca pelas características “verdadeiras” do agente muçulmano recebem, no contexto saudita, nova atenção e direcionamento. Os conceitos da migração, da excomunhão, da pureza foram reformulados pelos intelectuais *Sahwa* em busca da politização da *ummah* e da quebra do monopólio sobre a interpretação das escrituras. De modo a transformar a crítica *Sahwa* de um descontentamento local e interno para um discurso pertencente ao ativismo mundial islâmico contemporâneo de resignificação sobre o ser muçulmano e a essência do *Islam*.

Os estudos translocais nos auxiliam na compreensão de como duas forças, aparentemente, contraditórias, a diferenciação e a unidade, constituem um mesmo processo de redefinição de identidades e questionamento sobre quem está autorizado a falar em nome do *Islam*. Assim, Qaradawi e Ouda ficaram conhecidos pela defesa dos estudos de Hadith, *Ahl al-Hadith*, para a promoção de uma releitura sobre os pilares da tradição e para legitimar seus pedidos de reforma local:

o envolvimento intelectual com a sunna no período moderno é importante porque a sunna serve como um fator universal de legitimação. O debate sobre a autoridade profética e o significado jurídico do hadith não é necessariamente um conflito entre tradição e modernidade e/ou entre revelação e razão. Pelo contrário, é uma disputa entre várias tendências islâmicas (por exemplo, a ortodoxia, o *Ahl al-Hadith* e o *Ahl al-Qur'an*) sobre a autoridade para falar em nome do Profeta e para servir como guardião da tradição (Shaham, 2018, p.79, Tradução nossa).

Os estudos de Hadith, defendidos por Ouda e Qaradawi, iam além da busca pela pureza das práticas lá descritas. Era um desejo em resgatar o espírito da ética e ação distinta e moderada que caracterizou o Povo da Sunna. Logo, repensar as ações institucionais do ambiente do Golfo passa, acima de tudo, por repensar o que seriam a correta postura de um muçulmano. O monopólio de interpretações, a distinção das esferas política e religiosa

e o afastamento da comunidade dos assuntos essenciais que permeiam a sua existência estariam levando ao enfraquecimento do Estado, das práticas e, conseqüentemente, da consciência islâmica.

Percebemos, assim, como a tradição foi articulada como objeto de releitura e legitimação para o movimento *Sahwa*. Talal Asad (2009, p.14) já apontava para a leitura do *Islam* como uma tradição discursiva, um conjunto contínuo de discursos e práticas interligadas que relacionam grupos e condições históricas às suas concepções quanto o universal e o particular corânico. Shahab Ahmed (2016, p.73) também apontou na característica construtivista do “*Islam*”, de modo que os conceitos, práticas cotidianas, auxílios metodológicos, desejos e problemáticas locais compõem, em conjunto, a conceituação do “*Islam*” e da ação política-moral muçulmana.

O nosso estudo sobre trabalhos de Qaradawi e Ouda, com o auxílio metodológico de Mandaville (2003, p.6) e Ahmed (2016, p.73), demonstra como uma mesma tradição (os escritos da Sunna e o repertório Wahhab) possibilitou novas interpretações e rearranjos conceituais sobre o dever político-moral muçulmano. A mesma tradição que legitimou a influente intelectualidade saudita, como Ibn Baz, com seu quietismo político legitimou, também, o movimento *al-Sahwa*, Qaradawi e Ouda, na defesa do ativismo islâmico. Um movimento possível devido à novas articulações metodológicas em relação à leitura das fontes islâmicas promovida pelos membros *al-Sahwa*.

As redefinições sobre a tradição possibilitam uma viagem do seu potencial de consentir e/ou contestar, implicando no olhar para o *Islam* como um catalisador de mudanças, identidades e anseios na contemporaneidade. Um trabalho essencial à nível historiográfico por adentrar nos debates internos da interpretação corânica na formação do discurso *al-Sahwa*; teórico por compreender o construtivismo inerente da conceituação do “*Islam*” e, conseqüentemente, da tradição. O trabalho possibilita enquadrar os discursos quietistas e dissidentes no âmbito translocal de negociações discursivas, já que ambos utilizaram dos particularismos, problemáticas e práticas locais cotidianas como impulso para repensar, conceitualizar e nomear qual seria a verdadeira tradição do dever político do muçulmano (quietista ou ativista) e quem estaria autorizado a falar em nome do *Islam*.

REFERÊNCIAS

AHMED, Shahab. “What is Islam?: The importance of being Islamic.” Princeton University Press, 2016.

AL-FAHAD, Abdulaziz H. “From exclusivism to accommodation: Doctrinal and legal evolution of Wahhabism”. *NYUL Rev.*, v. 79, p. 485, 2004.

ALFI, Rizki et al. “Contemporary Traditions and Challenges: Tafsir Maudhu’i’s Study of Islam and Fundamentalism”. *Bull. Islam. Res*, v. 2, n. 2, p. 131-152, 2024.

ALI, Jan A. (Ed.). "Islamic Revivalism and Social Transformation in the Modern World". MDPI-Multidisciplinary Digital Publishing Institute, 2023

AL-RASHEED, Madawi. "Contesting the Saudi state: Islamic voices from a new generation". Cambridge University Press, 2006.

AL-RASHEED, Madawi. "Salman's legacy: the dilemmas of a new era in Saudi Arabia". Oxford University Press, 2018.

AL-SAIF, Bader Mousa. "Between Pluralism and Homogeneity: A History of Religious Diversity Management in the Arabian Peninsula". *Arab Journal for the Humanities*, [S. l.], v. 41, n. 164, p. 373–395, 2023. DOI: 10.34120/ajh.v41i164.225. Disponível em: <https://journals.ku.edu.kw/ajh/index.php/ajh/article/view/225>. Acesso em: 23 jul. 2025.

ALSHAMSI, Mansoor Jassem. "Islam and political reform in Saudi Arabia: The quest for political change and reform". Routledge, 2012.

ASAD, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam". *Qui Parle* 17: 1–30. 2009 [CrossRef]

AYUBI, Nazih NM. "El Islam político: teorías, tradición y rupturas". Barcelona: Edicions Bellaterra, 1996.

CORÃO. Tradução para a língua portuguesa por Helmi Nasr. *Society of the Revival of the Islamic Heritage*, 2014.

DERRIDA, Jacques. "A Escritura e a Diferença". Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002

DUPRET, Baudouin (ed). "Narratives of truth in Islamic Law." London: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2008

FARIS, Salman. "Exploring The Divine Message: Quranic Studies in The Context of Islamic Scholarship". *Dirasah International Journal of Islamic Studies*, 1(2), 111–125; 2023 <https://dirasah.pdtii.org/index.php/i/article/view/16>

HAMAD, Amina Rahma Hussien. "The Relationship between Al-Sahwa Social Movement and the Saudi Regime", an Appraisal. *Qu.edu.qa*, 2017.

ISMAIL, Raihan. "Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi'Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia". Oxford University Press, 2021.

KESKIN, Tugrul (Ed.). "The sociology of Islam: secularism, economy and politics". UWA Publishing, 2012.

LEWIS, Bernard. "What went wrong?: the clash between Islam and modernity in the Middle East". London: Weidenfeld & Nicolson, 2002.

LACROIX, Stéphane. "Awakening Islam: The politics of religious dissent in contemporary Saudi Arabia". Harvard University Press, 2011.

MANDAVILLE, Peter G. "Transnational Muslim politics: Reimagining the umma". Routledge, 2003.

MOULINE, Nabil. "The clerics of Islam: Religious authority and political power in Saudi Arabia". Yale University Press, 2014.

OUDA, Salman B. "Pitfalls in the Quest for Knowledge". Islamtoday.com (S.D/a). Acesso em: 23/03/2025

OUDA, Salman B. "Islam and Secularism". Islamtoday.com (S.D/b). Acesso em: 23/03/2025

PEDROSO JUNIOR, N. C. "Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução". Encontros de Vista, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 48–59, 2021. Disponível em: <https://www.journals.ufrpe.br/index.php/encontrosdevista/article/view/4411>. Acesso em: 25 mar. 2025.

QARADAWI, Yusuf. "Jurisprudence of Priorities". New Vision for Translation and Culture. Cairo, 2012

QARADAWI, Yusuf. "How to Approach the Qur'an". Al-Falah Foundation. Cairo, 2001

QARADAWI, Yusuf. "Islamic Awakening Between Rejection and Extremism". The International Institute of Islamic Thought. Herndon, 2006

SALVATORE, Armando. "The sociology of Islam: Knowledge, power and civility". Oxford: John Wiley & Sons, 2016.

SHAHAM, Ron. "Rethinking Islamic legal modernism: the teaching of Yusuf al-Qaradawi". Brill, 2018.

SIVAN, Emmanuel; MERINO, Isabel. "El islam radical: teología medieval, política moderna". Barcelona: Bellaterra, 1997.

SULAIMAN, Mohammed. "Between text and discourse: Re-theorizing Islamic orthodoxy". ReOrient, v. 3, n. 2, p. 140-162, 2018.

QUANDO A HISTÓRIA SANGRA: A NAKBA CONTÍNUA PALESTINA NAS OBRAS DE JORNALISMO EM QUADRINHOS DE JOE SACCO¹

WHEN HISTORY BLEEDS: THE ONGOING PALESTINIAN NAKBA IN JOE SACCO'S COMICS JOURNALISM

Vandercleo Costa Corrêa Junior²

Resumo: O presente artigo explora as obras de jornalismo em quadrinhos *Palestina* e *Notas sobre Gaza*, de Joe Sacco, argumentando que os testemunhos dos palestinos entrevistados pelo autor evidenciam experiências traumáticas vinculadas às múltiplas e persistentes formas de violência praticadas pela ocupação colonial israelense. Nesse sentido, é adotada a concepção de *Nakba* contínua, que reivindica que a expulsão em massa dos palestinos promovida em 1948 durante a criação de Israel, circunscrita na memória coletiva desses sujeitos pelo termo que é traduzido como Catástrofe, não foi meramente um acontecimento histórico do passado. Entende, portanto, que se tratou do início um processo de desenraizamento e limpeza étnica que permanece em desenvolvimento.

Palavras-chave: Palestina; Jornalismo em quadrinhos; *Nakba* contínua; Testemunho.

Abstract: This paper explores Joe Sacco's comics journalism works *Palestine* and *Footnotes in Gaza*, arguing that the testimonies presented by Palestinians interviewed by the author reveal traumatic experiences rooted in the multiple and persistent forms of violence perpetrated by the Israeli colonial occupation. It adopts the idea of ongoing Nakba as an interpretative framework, acknowledging that the 1948 mass expulsion of Palestinians during Israel's foundation inscribed in their collective memory as the Catastrophe was not merely a historical event, but rather the beginning of an unfinished process of displacement and ethnic cleansing that persists.

Keywords: Palestine; Comics journalism; Ongoing Nakba; Testimony

Entre 1993 e 1995, o jornalista Joe Sacco publicou a obra *Palestina*, caracterizada pelo uso da linguagem das histórias em quadrinhos para a construção de uma reportagem sobre a vida nos Territórios Ocupados Palestinos a partir de testemunhos de seus habitantes e experiências do cotidiano. Ao ser perguntado em uma entrevista sobre o motivo de trabalhar com a Palestina apesar de não ter nenhuma ligação pessoal com a causa, Sacco falou sobre como, nos noticiários e jornais americanos, a palavra “Palestina” era majoritariamente associada ao terrorismo e à violência cometida contra israelenses, de modo

1 Esse artigo é fruto da pesquisa de mestrado em História Social desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, sob a orientação do prof. Dr. Murilo Sebe Bon Meihy. A pesquisa conta com financiamento da CAPES.

2 Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ (PPGHIS-UFRJ) e graduado em Licenciatura em História pela mesma instituição. Pesquisador associado do AZIMUTE - Laboratório de Estudos Orientais. E-mail: vandercleojunior@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-3722-5504>; Link para o currículo lattes: <https://lattes.cnpq.br/1843568177856911>

que essa se tornou sua própria percepção. Tal ponto de vista foi questionado por ele pela primeira vez durante a invasão israelense ao Líbano em 1982, quando ocorreram os massacres nos campos de refugiados palestinos de Sabra e Chatila em uma articulação das Forças de Defesa de Israel com milícias cristãs locais. Diante dessa circunstância brutal e de seu contato com outras perspectivas sobre a questão, o jornalista comentou:

E em algum momento... sabe, eu estudei jornalismo, e eu comecei a ter um certo ressentimento pelo que eu vi no jornalismo americano. Porque eu percebi que havia outra narrativa, que havia outra coisa acontecendo, certamente você poderia dizer que **havia um contexto para o que estava acontecendo**, que eu nunca vi. E esse foi o jornalismo que eu estudei, esse **jornalismo objetivo**, que não havia me fornecido o que eu realmente precisava para entender a situação.³

A palavra *contexto* é a chave. Desde o dia 7 de outubro de 2023, a Palestina tem sido um assunto recorrente na mídia global devido ao ataque do grupo militante Hamas em território israelense, respondido por Israel desde então com uma ofensiva devastadora contra a Faixa de Gaza que já deixou mais de 50.000 palestinos mortos, além de ter provocado o deslocamento forçado da população de aproximadamente 2 milhões de habitantes do território (PCBS, 2025. Sem paginação⁴). As autoridades de Israel e seus aliados – em especial os Estados Unidos, que fornecem apoio financeiro, militar e político incondicional – justificam o cenário atual evocando o direito à legítima defesa por parte do Estado sionista⁵.

Enquanto isso, palestinos e aqueles ao redor do mundo que são solidários à sua causa denunciam um genocídio vigente. Diariamente, ativistas, jornalistas ou simples cidadãos de Gaza arriscam suas vidas para mostrar ao mundo a violência a que estão sendo submetidos, que envolve, além da morte indiscriminada e em massa, a restrição ao acesso a recursos básicos como eletricidade, água e alimentação; a destruição arbitrária de construções, incluindo hospitais e escolas; ataques a campos de refugiados, entre outras atrocidades e violações flagrantes dos direitos humanos e do direito internacional. No “jornalismo objetivo” difundido por alguns grandes jornais americanos⁶, europeus⁷,

3 Tradução livre de um trecho da entrevista de Joe Sacco ao professor Zachary Lockman. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_Yeb2IXYenA&t=170s. Acesso em 15 de março de 2025.

4 Disponível em: <https://www.pcbs.gov.ps/default.aspx>. Acesso em: 8 de abril de 2025.

5 Em sua defesa na Corte Internacional de Justiça, por exemplo, representantes de Israel afirmaram que estão em uma “guerra de defesa contra o Hamas.” Cf. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). War against Hamas in Gaza is act of self-defence, Israel tells world court. Disponível em: <https://news.un.org/en/story/2024/01/1145452>. Acesso em 15 de março de 2025.

6 Uma reportagem do The Intercept revelou, a partir de documentos vazados, que o jornal The New York Times, supostamente com a finalidade de “manter princípios jornalísticos objetivos”, instruiu seus jornalistas a não usarem termos como “genocídio” e “limpeza étnica” para falar da situação em Gaza, e mesmo para evitar usar a palavra Palestina. Cf. THE INTERCEPT. Leaked NYT Gaza Memo Tells Journalists to Avoid Words “Genocide,” “Ethnic Cleansing,” and “Occupied Territory”. Disponível em: <https://theintercept.com/2024/04/15/nyt-israel-gaza-genocide-palestine-coverage/>. Acesso em: 15 de março de 2025.

7 Segundo reportagem do The Independent, mais de 200 membros da indústria midiática assinaram uma carta denunciando a cobertura enviesada e parcial sobre Gaza pela BBC, que privilegiaria narrativas

israelenses⁸ e mesmo brasileiros⁹, a voz passiva prevalece nas menções aos palestinos (que apenas “morrem”, e não são mortos) e a responsabilidade israelense é apagada. Além disso, observa-se o uso constante de juízos de valor que buscam desacreditar as vítimas dos ataques promovidos pelas Forças de Defesa de Israel, relacionando sua ocorrência à presença de alvos “terroristas” ou promovendo questionamentos a dados sobre números de feridos e mortos por estes serem divulgados pelo “Ministério da Saúde controlado pelo Hamas.”¹⁰

O quadro constatado por Sacco há mais de 20 anos parece persistir, fazendo parte do que Edward Said definiu como um aparato de comunicação disciplinar que existe no Ocidente “*que tanto ignora a maioria das coisas básicas que possam apresentar Israel de forma negativa quanto pune aqueles que tentam dizer a verdade*” (Said, 1984, p. 30. Tradução nossa). O resultado disso é que, apesar dos palestinos agora estarem presentes de forma substancial na mídia e no discurso público, as suas narrativas sobre os problemas que enfrentam, diretamente associadas à sua condição histórica de deslocamento do território que habitavam e que hoje constitui Israel, pouco repercutem.

Entre as reivindicações dos palestinos, está o lembrete de que as atrocidades enfrentadas agora não são novidade, ou seja, de que há um *contexto* a ser considerado. Em outros termos, busca-se ressaltar que *a história não começou em 7 de outubro de 2023*. Nesse sentido, a palavra *Nakba* (“catástrofe” em árabe) tem sido frequentemente evocada para descrever o genocídio que ocorre em Gaza. A expressão se refere à expulsão de cerca de 750.000 palestinos de seu território durante o processo de criação do Estado de Israel, em 1948. Tanto palestinos quanto israelenses mencionaram, ao longo do último ano e meio,

benéficas à Israel. Dos assinantes da carta, mais de 100 são funcionários da própria BBC. Cf. THE INDEPENDENT. Mais de 100 funcionários da BBC acusam a emissora de parcialidade a favor de Israel na cobertura de Gaza. Disponível em: <https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/bbc-israel-gaza-letter-tim-davie-bias-palestine-b2636737.html>. Acesso em: 15 de março de 2025.

8 A título de exemplo, o Jerusalem Post, um dos mais lidos jornais israelenses em língua inglesa, recentemente noticiou que o jornalista palestino Hassam Shabat, morto em um ataque israelense no norte de Gaza, seria um “terrorista membro do Hamas” segundo confirmação das Forças de Defesa de Israel. A notícia pode ser vista como uma tentativa de justificar esse assassinato, que repercutiu amplamente ao redor do mundo, sobretudo em redes sociais. Cf. THE JERUSALEM POST. IDF confirms Al Jazeera journalist killed in Gaza was Hamas terrorist. Disponível em: <https://www.jpost.com/breaking-news/article-847488>. Acesso em: 27 de março de 2025.

9 Entre os muitos casos disponíveis, vale destacar uma reportagem da Folha de São Paulo sobre o funcionamento do Hospital Nasser, em Gaza. Ao mesmo tempo em que se questiona as “entidades de saúde locais, controladas pelo Hamas”, a notícia traz declarações do exército israelense que justificam a invasão ao hospital por se tratar de uma “operação contra terroristas do Hamas”. Cf. FOLHA DE S.PAULO. Hospital invadido na Faixa de Gaza não está mais funcional, diz OMS. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2024/02/hospital-invadido-na-faixa-de-gaza-nao-esta-mais-funcional-diz-oms.shtml>. Acesso em: 15 de março de 2025.

10 O Hamas é a entidade que governa a Faixa de Gaza, provendo serviços essenciais como educação e saúde. Sendo assim, dizer que o Ministério da Saúde é “controlado pelo Hamas” é uma afirmação que apela a concepções do senso comum sobre terrorismo a fim de desacreditar informações e dados sobre a situação em Gaza.

semelhanças com a *Nakba*, ou falaram em uma “segunda *Nakba*”¹¹. De um lado, há o profundo temor decorrente da possibilidade de se reviver um trauma histórico coletivo, enquanto de outro, a repetição da Catástrofe é declaradamente um objetivo das autoridades sionistas¹².

Em 2024, Cheikh Siang, o chefe do Comitê para o Exercício dos Direitos Inalienáveis do Povo Palestino da Organização das Nações Unidas, afirmou que a *Nakba* de 1948 e a *Nakba* atual em Gaza não são eventos separados, e que a Catástrofe palestina é um processo contínuo, “uma iniciativa de deslocamento e realojamento de pessoas que persiste até os dias de hoje” (ONU, 2024. Tradução nossa)¹³. Essa não foi a primeira constatação do caráter contínuo da *Nakba*, uma ideia que vem sendo cada vez mais discutida e reivindicada nos últimos anos. Para Joseph Massad (2008), existe um conflito de ordem política (e não meramente epistemológica) a respeito da interpretação da Catástrofe palestina, envolvendo sua compreensão como um acontecimento finalizado do passado ou como uma ação presente ainda não terminada. Perspectivas de resistência e reparação estão diretamente associadas à forma de se caracterizar esse elemento marcante da história palestina contemporânea. Assim, em diálogo com Carolina Figueiredo (2024, p. 4-5):

compreendemos a *Nakba* em três significações temporais: (1) trata, especificamente, da data de criação do Estado de Israel em 15 de maio de 1948; (2) determina o processo da *Nakba* entre 1947 e 1949, que diz respeito ao período do Plano de Partilha da ONU, de 1947, e ao início das invasões de vilas e cidades palestinas por assentamentos judaicos e grupos paramilitares, e finaliza com o armistício assinado entre o recém criado Israel e os países árabes Egito, Síria, Líbano e Transjordânia; (3) dimensiona uma duração estendida, por mais de setenta anos, ao processo de ocupação colonial e seus desdobramentos – massacres, expulsões, legislações excludentes, transferência populacional, destruição material, violação de direitos humanos, o que ficou conhecido como *Ongoing Nakba*, uma catástrofe em andamento [...]

Entre 2002 e 2003, Joe Sacco retornou à Palestina – mais especificamente, à Faixa de Gaza – para produzir uma nova reportagem em quadrinhos: *Notas sobre Gaza*, publicada originalmente em 2009. Essa obra partiu de uma investigação do jornalista sobre dois massacres cometidos pelo exército israelense nas cidades palestinas de Khan Younis e Rafah, em 1956, durante a chamada Crise de Suez, que deixaram centenas de habitantes mortos. Ao entrevistar sobreviventes e testemunhas do ocorrido a fim de compreender seus detalhes, Sacco

11 Cf. AL JAZEERA. ‘A second Nakba’: Echoes of 1948, as Israel orders Palestinians to leave. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2023/10/14/a-second-nakba-echoes-of-1948-as-israel-orders-palestinians-to-leave>. Acesso em: 18 de dezembro de 2024.

12 O ministro da agricultura de Israel e membro do gabinete de segurança, Avi Dichter, é um exemplo. Ele afirmou, segundo o jornal israelense Haaretz, estar desenvolvendo a “*Nakba* de Gaza”. Cf. HAARETZ. ‘We’re Rolling Out Nakba 2023,’ Israeli Minister Says on Northern Gaza Strip Evacuation. Disponível em: <https://www.haaretz.com/israel-news/2023-11-12/ty-article/israeli-security-cabinet-member-calls-north-gaza-evacuation-nakba-2023/0000018b-c2be-dea2-a9bf-d2be7b670000>. Acesso em: 18 de dezembro de 2024.

13 *The Question of Palestine: Report of the Special Committee on the Exercise of the Inalienable Rights of the Palestinian People*. 2024. Disponível em: <https://press.un.org/en/2024/gapal1467.doc.htm>. Acesso em: 1 de dezembro de 2024.

encontrou uma série de complicações em seu empreendimento. As principais delas eram a dificuldade de alguns palestinos de distinguir diferentes episódios de violência ocorridos no passado e os questionamentos de muitos deles sobre a ênfase do jornalista em acontecimentos de outrora quando, no presente, eles continuavam a enfrentar a cruel realidade de sua condição de desenraizamento e da ocupação israelense. Nas palavras de Sacco:

É como se a história sangrasse. Na mente das pessoas, uma parte da história respinga em outra. Algumas pessoas têm muita dificuldade em distinguir o que aconteceu em 1967 do que aconteceu em 1956. E isso transmite a ideia, especialmente no caso específico dos palestinos, de que a história realmente não parou. Eles nunca tiveram o luxo de olhar para trás, isolar os acontecimentos, refletir sobre eles e aceitá-los. Seja por pura raiva, ou um sentimento de que querem justiça... Quer dizer, há palestinos que até disseram: 'Você está perdendo seu tempo fazendo isso. Está nos fazendo perder tempo com isso, porque os israelenses estão demolindo casas a algumas centenas de metros daqui'. (Hillary Chute, 2014, p. 145. Tradução e destaque nossos).

Diante do exposto, o artigo sustenta que, nas obras de jornalismo em quadrinhos de Joe Sacco, os testemunhos dos palestinos entrevistados evidenciam experiências traumáticas vinculadas às múltiplas e persistentes formas de violência praticadas pela ocupação colonial israelense, remetendo à noção de *Nakba* contínua. Nessa perspectiva, compreende-se que as condições materiais vividas por esses sujeitos estão associadas a um processo histórico de longa duração, iniciado em 1948, cujo alicerce consiste na limpeza étnica da população nativa do território da Palestina Histórica. A opção por trabalhar com as obras do autor enquanto fontes principais parte, em primeiro lugar, da compreensão das histórias em quadrinhos como uma prática cultural trans-histórica capaz de debater e tensionar questões políticas e sociais de uma época, conforme discute o pesquisador Márcio dos Santos Rodrigues (2021).

Além disso, dialoga com as ideias desenvolvidas por Hillary Chute (2016) a respeito do uso dos quadrinhos de não-ficção como uma forma de documentação visual-verbal de experiências históricas traumáticas envolvendo conflitos. Para Chute, os elementos estruturais dos quadrinhos possibilitam *“questionar as noções tradicionais de cronologia, linearidade e causalidade — além da própria ideia de que a ‘história’ pode ser um discurso fechado ou meramente progressivo”* (Chute, 2016, p. 4. Tradução nossa). Em suas palavras:

“Materializar” a história por meio do trabalho dos registros na página a cria como espaço e substância, conferindo-lhe uma corporalidade, uma forma física — como um traje, talvez, para um corpo ausente, ou para evidenciar o tipo de espaço-tempo em que muitos corpos se movem e atravessam; **para tornar, em outras palavras, as linhas torcidas da história legíveis através da forma** (p. 27. Tradução e destaque nossos).

Sob essa lógica, a gramática dos quadrinhos, marcada por pares como presença/ausência e palavra/imagem, é capaz de *“expressar a simultaneidade da temporalidade traumática e a dupla perspectiva da testemunha, que habita tanto o presente quanto o passado”* (Chute, 2016,

p. 206. Tradução nossa). A noção de testemunho adotada pela autora em relação aos trabalhos de Sacco é fundamental, na medida em que enfatiza a potência de se explorar a banalização do horror, algo que se faz presente nas obras do jornalista ao retratarem situações do cotidiano sob a violência do colonialismo e da ocupação militar israelense. Somado a isso, a forma como a linguagem dos quadrinhos é utilizada pelo autor – suas escolhas de enquadramentos, sobreposições e narração, por exemplo – explicita os atravessamentos entre o público e o privado, entre micro e macro-história. Ou seja, tanto mostra como as situações vivenciadas pelos palestinos entrevistados por ele não se restringem ao âmbito individual e estão, na verdade, associadas a um contexto histórico e político muito mais amplo, quanto explora a dimensão humana e social desses processos históricos e políticos.

Cabe também destacar a noção de “jornalismo lento” utilizada pelo quadrinista para definir suas obras, fazendo oposição ao ritmo acelerado da mídia tradicional, marcada por informações frequentemente impessoais e pretensamente objetivas. Sob essa lógica, os trabalhos de Sacco, tanto por sua densidade quanto pelo teor sensível das temáticas abordadas, buscam desacelerar o leitor e levá-lo a trabalhar ativamente na produção de sentido daquilo que está sendo lido, envolvendo um compromisso ético e emocional com o conteúdo. O leitor, assim, torna-se uma testemunha das experiências traumáticas retratadas, um fator central para o argumento de Chute (2016: p 37).

As considerações de Nawal Musleh-Motut possibilitam um aprofundamento da discussão promovida por Chute. A autora afirma que os quadrinhos são agentes ativos em seu papel de documentação, que facilita o ato de testemunhar eventos traumáticos e os relatos de seus sobreviventes. Ademais, assim como Chute, ela reconhece que os quadrinhos não são meramente miméticos ou representativos, e que, nesse sentido, o uso de técnicas de desenho realistas por Sacco pode ser entendido como um posicionamento político que questiona a alienação estimulada pelos discursos midiáticos hegemônicos, situando “*as histórias em quadrinhos como uma ‘pedagogia visual’ por meio da qual o público contemporâneo pode aprender, compreender e/ou experienciar tragédias históricas*” (Musleh-Motut, 2019, p. 69. Tradução nossa).

Ainda segundo a autora, “*por meio das imagens, os quadrinhos materializam a presença dos sobreviventes desses eventos, estabelecendo os momentos e condições que possibilitam o engajamento intersubjetivo e, assim, o testemunho, entre estes e seu público*” (Musleh-Motut, 2019, p. 69. Tradução nossa). Essa interação particular, ao gerar uma resposta afetiva, é capaz de estimular no leitor o pensamento crítico, o engajamento ético e a ação política, questionando sua posição enquanto testemunha gerada pelo encontro com os sujeitos cuja realidade é marcada pela violência.

Com base nisso, o percurso a ser desenvolvido passa por uma breve discussão historiográfica da ideia de *Nakba* e sua definição inicial como um acontecimento para alcançar debates posteriores que, dialogando com as memórias e as experiências dos palestinos, passam a refletir sobre a Catástrofe como um processo contínuo. Em seguida, serão

analisados fragmentos de *Palestina e Notas* a fim de entender de que formas a concepção de *Nakba* contínua aparece nos testemunhos dos palestinos entrevistados por Joe Sacco e nas experiências cotidianas presenciadas por ele durante suas viagens aos Territórios Ocupados.

DO ACONTECIMENTO AO CONTÍNUO: INTERPRETAÇÕES SOBRE A NAKBA PALESTINA.

A consolidação do termo *Nakba* remete ao historiador sírio Constantine Zurayk, um notável intelectual do mundo árabe, cuja obra *The Meaning of the Disaster*, de agosto de 1948 – ou seja, escrita durante o desdobramento inicial da Catástrofe –, gerou uma ampla repercussão na época. O livro aponta a criação de Israel como um dos maiores desafios já enfrentados pelos árabes, destacando o caráter imperialista do sionismo e sua relação com o Ocidente, além de ressaltar o papel do apoio internacional na consolidação do movimento. Para Zurayk, a falta de união entre os países árabes era um problema grave que precisava ser superado para enfrentar esse poderoso inimigo (Figueiredo, 2024; Zurayk, 1956). Nos escritos do autor, a *Nakba* é tratada como um acontecimento – uma catástrofe que afligiu os árabes e cujas consequências deveriam ser enfrentadas.

Em estudos mais recentes, o historiador Rashid Khalidi (2020) refere-se à *Nakba* como a transformação da Palestina de um país de maioria árabe, como era há mais de um milênio, em um Estado de maioria judaica. Tal transformação seria o resultado de dois processos: a limpeza étnica sistemática das partes árabes do país e o roubo das terras e propriedades tanto dos nativos expulsos que se tornaram refugiados quanto dos árabes que permaneceram em Israel. Sem isso, não haveria outra forma de alcançar a maioria judaica, “o objetivo explícito do sionismo político desde sua concepção” (Khalidi, 2020, p. 76. Tradução nossa), nem de dominar o país, segundo o autor.

Ademais, a *Nakba*, que virou o mundo dos palestinos de ponta-cabeça, tornou-se um importante elemento identitário e uma “perturbação coletiva abrupta, um trauma que todo palestino compartilha de uma forma ou de outra, pessoalmente ou por meio de seus pais ou avós” (Khalidi, 2020, p. 82. Tradução nossa). Ao mesmo tempo em que havia o estabelecimento dessa conexão identitária, a Catástrofe causou a dispersão dos palestinos pelo mundo, separando famílias e comunidades. Khalidi também menciona as expulsões de palestinos após os armistícios de 1949 como um fator que demonstra o caráter contínuo da *Nakba* (2020: 75).

O sociólogo Ahmad Sa’di e a antropóloga Lila Abu-Lughod trazem contribuições significativas para o debate ao pensar sobre a *Nakba* a partir da memória, afirmando que “a memória palestina é particularmente comovente porque ela luta com e contra um presente ainda muito contestado” (Sa’di; Abu-Lughod, 2007, p. 3. Tradução nossa). Em seu ponto de vista, a Guerra de 1948, que culminou na *Nakba*, gerou uma linha que separa dois períodos

opostos da sociedade palestina, afetando irreversível e dramaticamente as vidas desse povo em níveis tanto individuais quanto coletivos. A *Nakba* se tornou um ponto central da história palestina, ao qual outros acontecimentos, tanto passados quanto futuros, são relacionados. Os autores destacam seu caráter brutal, envolvendo um processo violento de deslocamento, a destruição de toda uma sociedade e de suas aspirações nacionais. As perspectivas de futuro de um povo foram substituídas pela fragmentação e por condições precárias de vida dentro de outras nações.

Sa'di e Abu-Lughod abordam a questão da narrativa, marcada pelo silêncio dos palestinos. Esse silêncio não estaria associado a uma falta de capacidade de enunciação, mas sim com a falta de escuta do resto do mundo. Também remete à persistência das violências do passado no presente, que caracteriza as condições de existência e sobrevivência desse povo:

Quando o passado ainda está entrelaçado nas condições existenciais do presente do indivíduo, afetando os inúmeros aspectos de sua vida, talvez ele ou ela não consiga garantir as condições para narrar o passado. Para os palestinos, que ainda vivem sua despossessão, que ainda lutam ou esperam pelo retorno, muitos sob ocupação militar, muitos ainda imersos em questões de sobrevivência, o passado não é distante nem está resolvido. Ao contrário de muitas experiências históricas discutidas na literatura sobre trauma [...] que duraram um período limitado de tempo [...] **a *Nakba* ainda não acabou; após quase sessenta anos, nem os palestinos nem os israelenses conseguiram alcançar um estado de normalidade; a violência e o deslocamento dos palestinos continuam.** (Sa'di; Abu-Lughod, 2007, p. 10. Tradução e destaques nossos).

O historiador Nur Masalha também aborda a relação da *Nakba* com a memória e com a identidade, entendendo o ano de 1948 como uma “*ruptura dramática da continuidade do tempo histórico e do espaço na Palestina*” (Masalha, 2008, p. 124. Tradução nossa) responsável por criar um trauma contínuo e geracional que se inscreveu na coletividade palestina. Apesar de haver uma identidade palestina antes da *Nakba*, esse acontecimento a teria reconstruído e consolidado em uma forma distinta na contemporaneidade. Masalha critica a ênfase em fontes arquivísticas e oficiais para abordar os acontecimentos de 1948, argumentando sobre a importância dos testemunhos orais na recuperação da narrativa dos palestinos, de forma semelhante aos casos de outros grupos subalternos. Ele não ignora a importância dos arquivos, mas afirma que “*a realidade da Palestina em 1948 só pode ser recuperada usando uma variedade de fontes*” (Masalha, 2008, p. 137). O autor reflete que

A lembrança parece estar relacionada ao passado. Mas a *Nakba* não terminou em 1948. Para os palestinos, o luto pelos 60 anos da *Nakba* não se trata apenas de recordar a “limpeza étnica” de 1948; é também uma forma de marcar seu contínuo desapossamento e deslocamento. Hoje, a *Nakba* continua: o deslocamento forçado contínuo de palestinos causado pela confiscação de terras, fechamentos e invasões, anexação de fato facilitada pelo Muro do Apartheid de 730 quilômetros de Israel na Cisjordânia ocupada, e o horrível cerco em andamento a Gaza. Os palestinos em Gaza, na Cisjordânia e em Jerusalém oriental têm acesso negado à terra, água e outros recursos básicos. [...] A falha tanto do Estado israelense quanto da comunidade internacional em reconhecer 1948 como uma “limpeza étnica” continua a sustentar o conflito entre palestinos e Israel (Masalha, 2008, p. 149-150. Tradução nossa).

Masalha entende o sionismo como um movimento colonial e aponta que a concepção de “transferência”, um eufemismo para a expulsão dos palestinos, está enraizada em seus objetivos e foi endossada por suas principais lideranças. Essa ideia foi a base da limpeza étnica promovida em 1948. Além disso, o autor denuncia a existência de uma prática de tentativa de apagamento da memória da *Nakba* (“memoricídio”) somado a um processo contínuo de eliminação de heranças culturais e históricas da Palestina, parte de uma tentativa de “desarabizar” e “judaicizar” o território (Masalha, 2012: 88).

As considerações de Nina Galvão (2019) permitem ampliar o debate situado até aqui. Em um diálogo direto com Sa’di, Abu-Lughod e Masalha, ela reconhece que, além de seu lugar paradigmático na identidade e memória palestinas, a *Nakba* está no centro de uma disputa política baseada na oposição entre sua negação e reconhecimento, que é o cerne da própria Questão Palestina. Nesse âmbito, a lembrança da *Nakba* diz respeito à situação dos palestinos no presente, não só no passado, já que a tragédia de 1948 continua a se repetir sob a forma de constantes expulsões, ocupações de território e construções de assentamentos judaicos – “*o passado é, no presente, todo o tempo reiterado*” (Galvão, 2019, p. 24). Nesse contexto, a colonização da Palestina é entendida como um processo contínuo, e isso implica em uma particularidade na luta por memória, já que a negação do passado abre espaço para a perpetuação das violências contemporâneas. No caso da *Nakba*, seu esquecimento é, inclusive, uma política oficial do Estado israelense, que proíbe comemorações e rememorações a seu respeito, além de excluir menções à Catástrofe nos livros didáticos tanto das escolas judaicas como no material destinado às instituições de ensino árabes.

À luz dessas discussões, um fator comum entre os historiadores palestinos ou pesquisadores que se baseiam principalmente em fontes palestinas é o reconhecimento de um caráter contínuo da *Nakba*. Alguns eventos posteriores são, sob essa ótica, interpretados como extensões da *Nakba*, sendo o mais proeminente deles a Guerra de 1967, conhecida na historiografia israelense como Guerra dos Seis Dias. Nessa ocasião, Israel promoveu a ocupação militar dos territórios remanescentes da Palestina que havia anexado durante a Guerra de 1948 – A Faixa de Gaza, a Cisjordânia e Jerusalém Oriental. A construção de assentamentos judaicos em terras palestinas foi intensificada desde então, além do desenvolvimento de uma estrutura de segregação que envolve muros, *checkpoints*, o controle de recursos naturais e do acesso à energia elétrica pelos palestinos e a construção de bases militares em suas terras (Galvão, 2019: 29). Embora tenha sido desocupada em 2005, Gaza foi submetida a um cerco militar que envolve seu controle terrestre, aéreo e marítimo por Israel, além de constantes ofensivas brutais sobre seu território – sendo aquela que ocorre desde outubro de 2023 a mais recente delas. A ideia de uma *Nakba* contínua e a busca por formas de análise que façam jus a essa concepção relaciona-se sobretudo à realidade do presente e ao reconhecimento das complexidades e particularidades das experiências palestinas.

Pensando no desenvolvimento da categoria de *Nakba* contínua (*ongoing Nakba*), tem-se como uma importante referência o artigo *Rethinking the Nakba (Repensando a Nakba)*, do historiador e romancista libanês Elias Khoury. Nessa publicação, o autor tece críticas às ideias de Constantine Zurayk, acusando-o de negligenciar a natureza da *Nakba*. O cerne de sua oposição está no fato de que o intelectual sírio via a Catástrofe palestina como um mero momento histórico e catalisador do desenvolvimento de uma nova consciência política árabe, diante do qual os árabes despertariam para enfrentar o desafio imposto pelo sionismo. Já na visão de Khoury, a vitória do sionismo em 1948 se tratava do início de um processo, não de seu fim (2012: 256).

Para o autor, o que aconteceu em 1948 na Palestina não parou de acontecer desde então. Ele destaca quatro aspectos de suas vidas que os palestinos perderam nesse ano: sua terra, suas cidades, seu nome (em um sentido mais amplo, sua identidade nacional) e sua história, ou a habilidade de contar sua história. Nesse sentido:

A especificidade da *Nakba* palestina reside não apenas na perda dos quatro principais elementos da vida palestina que tentei analisar brevemente, mas no fato de que se trata de uma tragédia contínua, uma catástrofe sem fronteiras no espaço ou limites no tempo. A *Nakba* está ocorrendo agora na Palestina; não é uma história a ser lembrada, mas um presente ameaçado pela interpretação, para usar as palavras de Edward Said. Podemos sugerir uma tipologia dessa *Nakba* contínua e falar sobre suas manifestações dentro da Palestina e em países vizinhos, apresentando assim uma história da região com suas guerras e guerras civis, ocupação e opressão (Khoury, 2012, p. 262. Tradução nossa).

A partir dessa definição, Khoury cita uma série de acontecimentos que exemplificam o caráter contínuo da *Nakba*: o confisco de terras palestinas depois de 1949; a estrutura dos campos de refugiados, semelhantes a guetos, e a condição de exclusão e opressão que os palestinos sofrem nos países árabes em que vivem essa realidade; a ocupação da Cisjordânia e da Faixa de Gaza em 1967 como consequência da chamada Guerra dos Seis Dias; os massacres nos campos de refugiados palestinos, sendo o mais emblemático o de Sabra e Chatila, no Líbano, em 1982. Com isso, o autor afirma que se referir à *Nakba* apenas como um acontecimento de 1948 é um erro, considerando-a “*simultaneamente uma memória árabe e uma ação israelense contínua*” que “*passou por diferentes fases e tomou diferentes formas*” (Khoury, 2012, p. 265. Tradução nossa).

Além dessa contribuição, é possível apontar o crescente uso da categoria de colonialismo de povoamento (*settler colonialism*) em análises sobre a Questão Palestina que pensam no caráter contínuo da *Nakba*, representando uma possibilidade de aprofundamento teórico. O conceito, estabelecido pelo antropólogo australiano Patrick Wolfe, define esse tipo específico de colonização por sua busca por território, e não por recursos, enquanto elemento principal. Somado a isso, os colonos buscam eliminar e substituir os nativos dos territórios que ocupam. Segundo Wolfe, a invasão colonial nesse contexto é uma estrutura, e não

um evento – uma afirmação fundamental para reflexões sobre o caso palestino (2006: 388). Sob essa ótica:

Na ausência de um quadro coeso, a pesquisa muitas vezes parece catalogar as práticas sionistas e ofensas contra os palestinos como uma série de eventos distintos – mas relacionados. A nação palestina é empurrada de uma catástrofe para outra à medida que o projeto sionista acelera. No entanto, visto através da lente do colonialismo de povoamento, a *Nakba* em 1948 não é simplesmente uma condição prévia para a criação de Israel ou o resultado das ambições sionistas iniciais; a *Nakba* não é um evento singular, mas se manifesta hoje na contínua sujeição dos palestinos pelos israelenses. Para avançar e criar uma agenda de pesquisa transformadora e libertadora, é necessário analisar as continuidades estruturais do sionismo e a ideologia que informa as políticas e práticas israelenses em Israel e em relação aos palestinos em todo lugar. (Salamanca *et al*, p. 2. Tradução nossa).

Compreender a *Nakba* como um processo contínuo demanda um olhar sobre a relação dos palestinos com o tempo – elemento que emerge de forma recorrente nos autores aqui mobilizados. Um ponto de encontro entre os debates promovidos por Sa'di e Abu-Lughod, Masalha e Khoury é a percepção, a partir do contato com memórias e experiências de palestinos, de um passado irresoluto que se reinscreve violentamente no presente. Na perspectiva da pesquisadora Badra El Cheikh Amora (2022), a fundação de Israel impôs uma temporalidade colonial que fragmentou radicalmente a existência palestina, forjando uma experiência não-linear do tempo sob a ocupação e seus dispositivos de opressão e segregação. Nessa lógica, o tempo israelense se constrói sobre uma teleologia que parte da criação do Estado, atravessa a ocupação presente e projeta um futuro baseado em ideais moderno-coloniais que exigem o apagamento da Palestina e de sua população. Em contraponto, a temporalidade palestina sob dominação israelense é caracterizada por rupturas, descontinuidades e uma fragmentação existencial. Dialogando com as ideias de Edward Said no livro *After the Last Sky*, Amora mobiliza a noção de “tempo perturbado” (*disturbed time*) como categoria analítica para capturar essa condição cronológica particular, resultado de um processo brutal de colonização (Amora, 2022: 16).

Pensando na articulação entre a *Nakba* contínua, a colonização de povoamento e o tempo perturbado palestino, a reflexão de Galvão é pertinente:

A continuidade da *Nakba* não apenas denuncia a natureza colonial da dominação sionista do território como desvela uma das marcas distintivas da temporalidade do colonialismo, apontada por Frantz Fanon (1994) em sua obra dedicada ao quinto ano da revolução argelina: a suposição dos colonizadores de que o seu domínio sobre o território e seus habitantes nativos se prologaria em uma eternidade indefinida. A relação colonial é uma relação temporal, na medida em que o controle não se exerce somente sobre o território, mas também sobre a percepção nativa da realidade, de suas experiências passadas e suas aspirações futuras. À descolonização radical que, segundo Fanon, implica também uma descolonização da consciência dos nativos, corresponderia uma descolonização do tempo, do horizonte de expectativas, do campo daquilo que se vislumbra possível. Uma vez que o sucesso da empreitada sionista significou para os palestinos a catástrofe, há uma disputa pela temporalidade que ocorre *no interior da catástrofe*, e “imaginar um futuro para além dela é, portanto, um ato rebelde e radical” (Galvão, 2024, p. 294).

Nas obras de Joe Sacco sobre a Palestina, é possível não somente apontar a documentação de práticas e episódios que apontam para uma Catástrofe contínua, como também a constante manifestação do tempo perturbado em testemunhos de nativos entrevistados pelo jornalista e em situações que ocorreram durante sua estadia nos Territórios Ocupados e em Israel.

“DESCOBRIR A PALESTINA”

Em *Rethinking the Nakba*, Elias Khoury revela que sua relação com a Catástrofe palestina começou durante o processo de escrita do livro *Porta do Sol*, um de seus trabalhos mais conhecidos. Essa obra de ficção histórica é construída a partir de testemunhos de palestinos que vivem em campos de refugiados em Beirute, abordando suas vidas desde a *Nakba*. Para escrevê-la, o autor precisou, em suas palavras, “*descobrir a Palestina*” (Khoury, 2012, p. 266). Isso remete ao fato de que as experiências presentes no livro têm raízes em testemunhos reais: Khoury conduziu entrevistas com diversos refugiados e exilados a fim de compreender o que aconteceu em 1948 e como os palestinos se relacionam com esse processo. O autor relata o seguinte:

o segredo que me foi revelado, como acontece com a literatura, em que o escritor e os leitores descobrem a generosidade da vida — meu segredo em *Porta do Sol* — foi que 1948 não é um ano, mas um longo período de tempo que começou naquele ano e foi disfarçado nos nomes dos anos que se seguiram. [...] Minhas hipóteses eram que, uma vez que escrevemos sobre a dor, a empurramos para o reino da memória e a transformamos em um passado que podemos transcender para construir um futuro. Mas a história traiu minhas suposições; os protagonistas não revelaram suas memórias. Pelo contrário, eles estavam vivendo seu presente; suas histórias não eram o passado, mas o presente, e sua dor não era a memória da dor, mas a experiência de suas vidas diárias (2012, p. 266. Tradução nossa).

Tal percepção foi o que levou Khoury a definir a *Nakba* como um evento contínuo. Nesse âmbito, o aspecto fundamental é que os pressupostos do autor foram questionados a partir de seu diálogo com as perspectivas dos palestinos. O caso do romancista aproxima-se, em certo sentido, do que ocorreu com Joe Sacco no processo de produção de suas obras de jornalismo em quadrinhos. Em *Palestina*, as visões orientalistas (Said, 2007) difundidas pela mídia americana a respeito dos palestinos que eram conhecidas por Sacco foram contrariadas quando o autor entrou em contato com a realidade diária da vida sob a ocupação. Não somente isso: ele se deparou ali com nuances da colonização israelense que desconhecia, passando observar seu impacto em situações do cotidiano. Já em *Notas*, a tentativa do quadrinista de investigar o passado foi atravessada pela compreensão de que essa tarefa não seria tão simples quanto ele esperava, na medida em que a relação conturbada dos palestinos com o tempo se manifestou em seus relatos, e as violências do presente se apresentaram constantemente ao seu redor. A análise dos fragmentos busca entender como o cenário de violência que atravessa as vidas dos palestinos entrevistados por Sacco se associa à concepção de *Nakba* contínua.

Foi mencionado anteriormente que o colonialismo de povoamento tem como base o controle sobre a terra. Em *Palestina*, essa disputa aparece sob diversas formas. Uma das mais emblemáticas é quando Sacco entrevista um senhor que teve suas oliveiras cortadas pelo exército israelense. No primeiro momento, ele explica ao jornalista que as árvores são sua principal fonte de sobrevivência, usadas tanto para a alimentação de sua família quando para gerar renda ao proverem produtos para serem vendidos. “*Aqui não temos nada além das árvores... os israelenses não dão permissão às pessoas do vilarejo para trabalhar em Israel*” (Sacco, 2021, p. 61), conta o idoso. Na página seguinte, ele fala sobre a relação afetiva com as oliveiras, que haviam sido plantadas por seu pai, e compara as árvores a filhos. Quando Sacco pergunta o motivo das árvores terem sido cortadas, ele relata que foi porque outras pessoas atiraram pedras contra o exército israelense de seu quintal e os militares ordenaram que ele colocasse uma cerca após isso, mas não tinha dinheiro para fazê-lo. “*No final, me obrigaram a derrubar as árvores eu mesmo. Os soldados me trouxeram uma serra e assistiram*” (p. 62). Ao ser perguntado sobre como se sentiu, o homem, em lágrimas, diz que era como se estivesse matando um filho (Figura 1).

No quadro abaixo, a narração de Sacco menciona que as seis árvores que o senhor foi forçado a cortar eram apenas uma “gota no oceano”, dando sentido ao título do capítulo, que é *Oceano*. “*Os israelenses cortaram 120 mil outras árvores nos primeiros quatro anos da Intifada... por “razões de segurança”, como nesses casos... ou para construir a rede de estradas que liga os assentamentos judeus a Israel...*” (Sacco, 2021, p. 62). As aspas ironizam a ideia de que o corte das oliveiras está relacionado à segurança de Israel, um discurso cujo sentido está associado a acusações de associação ao terrorismo como justificativa para a violência. A partir da construção da cena, o autor explicita que esse problema não se restringe ao homem entrevistado, sendo uma violência constantemente praticada pela ocupação.

Na página seguinte, o guia palestino Sami leva Sacco para as fronteiras do vilarejo onde estavam, revelando que grande parte da terra havia sido confiscada para a construção de assentamentos israelenses (Figura 2). Nas caixas de narração, o jornalista menciona que “*Israel desapropriou dois terços da Cisjordânia para uso próprio, inclusive para o assentamento de judeus... (não estou contando a “Grande Jerusalém” anexada)*” (p. 63). Em seguida, traz a seguinte fala do então primeiro-ministro Yitzhak Shamir: “*É natural estabelecermos um assentamento aqui ou expandirmos um assentamento ali. Estamos partindo do pressuposto que a terra nos pertence.*” Sacco continua:

E com esse “pressuposto” em mente, o Plano Mestre 2010 da Organização Sionista Mundial aponta que apenas cinco por cento da Cisjordânia são “problemáticos para assentamento” ... O que deve fazer com que essa fração seja “problemática” são as centenas de milhares de palestinos que ainda vivem aqui... no campo, no entanto, a maioria está confinada em fronteiras de vilarejos estabelecidas sob o domínio inglês de 1941... e os israelenses geralmente rejeitam pedidos para construção no campo, forçando dezenas de milhares de palestinos a viver em

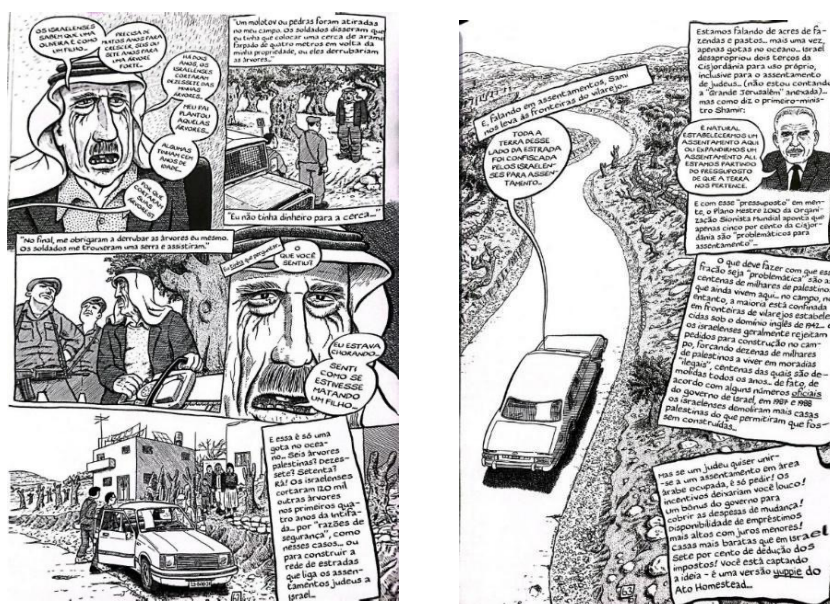
moradias “ilegais”, centenas das quais são demolidas todos os anos... de fato, de acordo com alguns números oficiais do governo de Israel, em 1987 e 1988 os israelenses demoliram mais casas palestinas do que permitiram que fossem construídas... Mas se um judeu quiser unir-se a um assentamento em uma área árabe ocupada, é só pedir! Os incentivos deixariam você louco! Um bônus do governo para cobrir as despesas de mudança! Disponibilidade de empréstimos mais altos com juros menores! Casas mais baratas que em Israel! Sete por cento de dedução dos impostos! (Sacco, 2021, p. 63. Destaques do autor)

Figura 1. Idoso palestino forçado a cortar suas oliveiras.



Fonte: Sacco, 2021, p. 62-63.

Figura 2. Sacco aborda os assentamentos israelenses na Cisjordânia.



Fonte: Sacco, 2021, p. 62-63.

A construção de assentamentos nos territórios palestinos, que pressupõe o deslocamento forçado contínuo de seus habitantes nativos, é parte fundamental dos projetos de judaização e desarabização postos em prática por Israel e uma das formas de continuidade da *Nakba*. A partir disso, a ideia de eliminação e substituição dos nativos prevista por Patrick Wolfe ganha forma concreta. Ademais, para Frantz Fanon, o valor essencial dos colonizados é a terra, “a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade” (Fanon, 2022, p. 41). Essa premissa é materializada na figura do senhor cujas oliveiras foram cortadas. Em suas falas, fica claro que aquelas árvores, além de sustento, representavam sua ligação com a terra. Quando Yitzhak Shamir diz que a terra pertence aos israelenses, ele está negando tal conexão multigeracional – as oliveiras haviam sido plantadas pelo pai do homem, e faziam parte do cotidiano de seus próprios filhos. Aqui, pode-se recorrer à concepção de Edward Said da Questão Palestina como uma disputa entre presença e interpretação: o projeto sionista exige que se negue e apague o fato de que a terra palestina era, e ainda é, habitada por outro povo (Said, 2012). Diante disso, conclui-se, a partir de Galvão, que

Se a temporalidade sionista se projeta indefinidamente no futuro, ela se revela no presente de uma *Nakba* que segue em andamento, que é iterativa e cumulativa na variabilidade das suas manifestações: cada demolição de casa, prisão administrativa, oliveira arrancada, cada novo episódio de despossessão colonial é vivido como uma reencenação, como micro-catástrofes pontuando o enredo da Grande *Nakba* que contorna a existência palestina. Essa repetição, ao mesmo tempo em que denota a persistência do domínio colonial e a devastação das suas consequências, explicita também o fracasso da empreitada sionista, que não pôde realizar plenamente a instituição de uma esmagadora maioria judaica no território da Palestina devido à resistência da população nativa que insiste em permanecer (Galvão, 2024, p. 294).

Partindo para *Notas*, a primeira cena a ser discutida apresenta Sacco hospedado na casa de um palestino chamado Abed, em Khan Younis. Um tio de seu anfitrião os visita certa noite e, curioso acerca do trabalho do jornalista, o questiona a respeito dos detalhes (figura 3). “E quanto a 1967?”, pergunta o homem, ao que Sacco responde “Isso é outra história” (Sacco, 2010, p. 20-21). Em seguida, traz:

T (tio): E quanto a Sabra e Chatila?

JS: Isso foi no Líbano.

T: Se você quer escrever um livro que explique mesmo a nossa situação, precisa começar falando sobre o congresso sionista da Basileia.

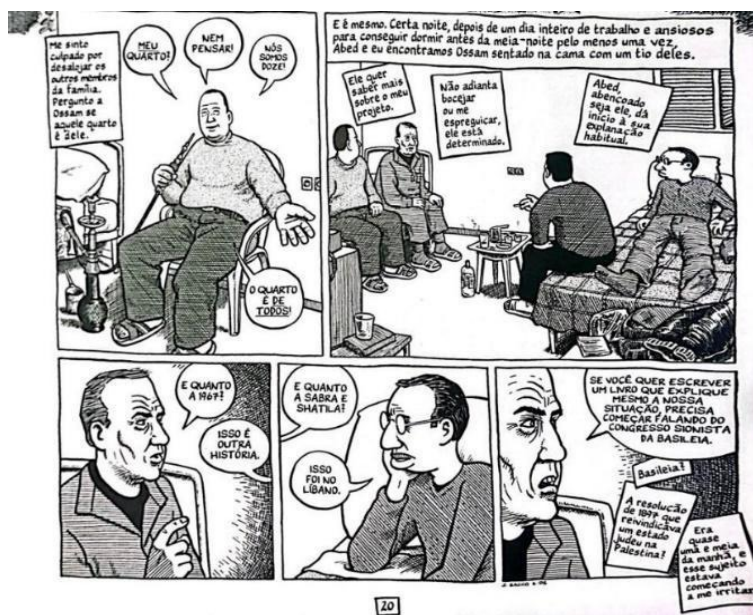
[JS, em um quadro de narração]: Basileia? A resolução de 1897 que reivindicava um estado (sic.) judeu na Palestina? Era quase uma e meia da manhã e esse sujeito estava começando a me irritar.

T: E quanto a 1948?

[JS, em quadro de narração]: Certo, certo! Já deu para entender...

Na mesma página, começando pelo quadro sobreposto ao da última fala do tio de Abed, o jornalista representa a Guerra de 1948 e a expulsão em massa dos palestinos, dentre os quais 200.000 acabaram refugiados em Gaza (figura 4). Essa reconstrução foi feita a partir do depoimento de outros palestinos. Os quadros e páginas seguintes mostram as dificuldades enfrentadas por essas pessoas, sobretudo a escassez de recursos, e a construção dos primeiros campos de refugiados no território.

Figura 3. Conversa entre Joe Sacco e o Tio de Abed.



Fonte: Sacco, 2010, p. 20-21.

Figura 4. A Guerra de 1948 e a *Nakba*.



Fonte: Sacco, 2010, p. 20-21.

Os acontecimentos mencionados pelo tio de Abed – a Guerra de 1967, o massacre de Sabra e Chatila e a Guerra de 1948 – têm em comum o fato de se tratar de casos de violência acentuada cometida contra os Palestinos por Israel (e seus aliados, no caso do segundo). Sua insistência em questionar o fato de Sacco parecer não se preocupar com eles, e sim especificamente com os massacres de 1956, indica uma compreensão de que esses eventos estão interligados e que falar apenas de um deles isoladamente não seria o bastante. Além disso, quando o homem se refere ao Congresso da Basileia, ocasião em que foi criada a Organização Sionista Mundial, fica evidente sua compreensão de que as raízes dos problemas enfrentados não se restringem a acontecimentos específicos. Seu alicerce é o próprio projeto sionista que tem como elemento indissociável a colonização da Palestina, o que, por sua vez, exige a expulsão dos nativos do território. Afinal, a partir desse projeto foi criada a estrutura colonial de ocupação sob a qual ele vive. O leitor, diante desse diálogo, é confrontado a questionar suas concepções prévias, como quando começaria o conflito israelo-palestino.

Muitas páginas depois, no capítulo “A vontade de Deus”, Sacco está conversando com um dos nativos de Rafah, ou seja, um habitante da cidade antes de 1948 (figura 5). Para esse homem (não nomeado):

É difícil se lembrar de [19]56, por causa das coisas que acontecem hoje.

JS: Por quê?

Porque os eventos são contínuos. É uma coisa atrás da outra.

[JS, em caixa de narração]: O filho dele acompanha tudo, cada vez mais agitado. Até que-

F (filho não nomeado): Por que você está escrevendo sobre 56? Hoje é muito pior, até o meu pai diz isso.

JS: Claro que hoje a situação está ruim, mas isso não diminui o que aconteceu na época.

F: 56? Certo, vá em frente (Sacco, 2010, p. 252. Destaque nosso).

Sacco é então puxado pelo palestino filho de seu entrevistado até sua casa, no outro lado do beco. “*Antes disso, porém, ele para diante de um pôster.*” Assim, na página seguinte (figura 6):

Figura 5. Os eventos são contínuos. p. 252-253

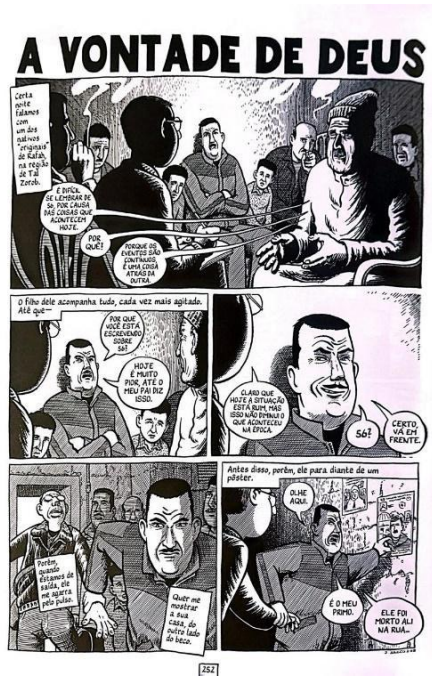


Figura 6. Todo dia é 56. Fonte: Sacco, 2010, p. 252-253.



[F, apontando para o pôster]: Olhe aqui. É o meu primo. Ele foi morto ali na rua...

[Na página seguinte, narração de JS]: Quando entramos, ele mostra buracos de bala na parede de sua casa. Em um cômodo... e em outro... e em outro.

JS: Quando aconteceu isso?

F: Todo dia!

[Narração de JS]: Ele conta que as rajadas vêm da torre de Zorob, que de onde estamos, é só um par de luzes na escuridão a quinhentos metros de distância.

F: 56? 56?

[Narração de JS]: A janela do banheiro é voltada para a torre.

F: As crianças têm medo de usar o banheiro.

[No quadro seguinte, agora no quarto de seus filhos, F, enquanto aponta para a janela]: Eles usavam este quarto para estudar. Mas três dias atrás havia um tanque ali fora.

[No próximo quadro, o plano é ampliado para ressaltar o homem apontando para a janela enquanto fala. Sua expressão facial indica exaltação. Muito provavelmente, ele elevava o tom nesse momento; o destaque nas falas corrobora essa ideia]: **BEM ALI!** Aqui todo dia é 56!

[No próximo quadro, o homem, junto de um de seus filhos, acompanha Sacco descendo as escadas, levando-o para fora de sua casa. O jornalista está cabisbaixo, evidentemente afetado pela situação.]: 56 já passou. Aconteceu com o meu avô e a minha avó. Mas este aqui – [o homem segura o ombro de seu filho enquanto fala] Ele está vivo! E eu estou vivo! (Sacco, 2010, p. 253. Destaques do autor)

Esses fragmentos representam a quintessência daquilo que se entende como *Nakba* contínua. Em primeiro lugar, a partir da fala do pai, evidencia-se a continuidade da violência contra os palestinos, que cria uma experiência temporal em que passado e presente se misturam – eis o “tempo perturbado” mencionado por Amora. Mesmo que haja diferenças entre aquilo que aconteceu em 1948, 1956, 1967 e adiante, existe a semelhança fundamental de que não há uma resolução ou uma melhora nas condições de vida dos palestinos, de modo que “*cada nova ferida imediatamente lembra de inúmeras outras feridas*” (Owen, 2015, p. 203. Tradução nossa). Muito pelo contrário, a ocupação continua progredindo, desenvolvendo novas tecnologias, acordos e novas formas de violência e controle que acrescentam diariamente notas de rodapé à narrativa da *Nakba* contínua.

Jared Gardner afirma que, para os palestinos, “*o tempo opera de formas que aqueles que vivem fora dos Territórios Ocupados nunca poderiam verdadeiramente compreender*” (Gardner, 2015, p. 30. Tradução nossa) e que uma das mais poderosas contribuições de Sacco é a forma como ele explora as “*políticas do tempo*”, pensando nas formas distintas como o tempo se move e é experienciado em lugares e por pessoas diferentes. Ben Owen, em consonância a isso, ressalta que “*Notas recria um senso de tempo estranho a muitos de seus leitores europeus e norte-americanos*” (Owen, 2015, p. 203. Tradução nossa) em que, por conta de sua importância contínua, os eventos não são estritamente lineares. Na perspectiva desse pesquisador, Sacco critica as formas tradicionais e progressivas de narrativas históricas e procura retratar as formas dos palestinos de contarem suas próprias histórias, utilizando a estrutura dos quadrinhos para possibilitar esse exercício.

Por sua vez, a figura do filho é marcada pelo enfurecimento frente à desumanização imposta pela ocupação. Os palestinos, ao mesmo tempo em que são considerados uma ameaça à “segurança nacional” de Israel, não têm direito à segurança dentro de suas próprias casas, como ele ilustra. Nem mesmo as crianças, como seu próprio filho, são poupadas das humilhações e ameaças. Outro elemento que deve ser ressaltado é a representação de como a violência contínua circunscreve o próprio direito de um povo de lidar com o seu passado. Quando o homem afirma que “56 já passou” e chama a atenção para o fato de estar vivo, significa que a necessidade de sobrevivência no presente frente às inúmeras dificuldades vividas relega questões como a reflexão sobre o passado a um lugar secundário, para o qual não se tem espaço no cotidiano. Outrossim, ele reivindica sua condição de sujeito frente ao empreendimento do jornalista, enfatizando que sua própria narrativa é algo que também deveria ser ouvido. É, em última análise, uma afirmação da própria existência que se opõe à negação da Palestina e dos palestinos difundida pelo movimento sionista.

As obras de Sacco são construídas por recortes feitos pelo autor, ou seja, pela sua determinação das presenças e ausências que compõem as páginas e a totalidade do trabalho. Ele decide quais situações vai desenhar, quais histórias vai incluir e, em última instância, a narrativa que almeja tecer. Em alguns dos fragmentos mencionados, é perceptível sua surpresa e, em certa medida, um incômodo, quando os palestinos que entrevistava desviavam-se para falar de outros acontecimentos além dos massacres de 1956 e a insistência por parte do jornalista para que eles focassem nesses casos, seu objeto de pesquisa. Ainda assim, esses desvios foram incluídos na narrativa e, ao percorrer da obra, o autor passou a realizar seus próprios desvios para tratar de assuntos contemporâneos, sobretudo as demolições de casas de palestinos.

É relevante, nesse sentido, pensar nas considerações de Gayatri Spivak a respeito da enunciação subalterna, que envolvem a crítica à construção do sujeito subalterno como Outro enquanto pilar do discurso intelectual ocidental. Para Spivak:

há pessoas cuja consciência não podemos compreender se nos isolarmos em nossa benevolência ao construir um Outro homogêneo se referindo apenas ao nosso próprio lugar no espaço do Mesmo ou do Eu [*Self*].

[...] Confrontá-los [os diferentes grupos subalternos] não é representá-los (*vertreten*), mas aprender a representar (*darstellen*) a nós mesmos. (Spivak, 2010, p. 90)

Pensando nisso, caso Sacco continuasse cegamente em busca de uma mera reconstrução do passado baseada em seus próprios interesses, reduzindo os palestinos a um meio para alcançar esse fim, a objetos de estudo que esperam passivamente para que sua história seja contada por um jornalista ocidental, ele deixaria de lado a condição de seus interlocutores enquanto sujeitos, sua consciência, seus desejos e reivindicações. Mas por meio do diálogo, que pressupõe a escuta, o quadrinista entende que há aspectos indissociáveis das narrativas palestinas, o que inclui um elemento que Spivak aponta como central

nos grupos subalternos, que é a heterogeneidade. Sendo assim, *Notas sobre Gaza* torna-se o espaço em que as “notas de rodapé” passam a compor o corpo principal do texto. A narrativa constituída a partir disso, da qual nos tornamos testemunhas, é a de uma *Nakba* contínua, o segredo que também fora descoberto por Elias Khoury ao escrever *Porta do Sol*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Notas sobre Gaza*, um palestino chamado Talal diz a Joe Sacco que “**A história não termina em [19]56. Eles ainda estão atrás da gente. [...] O mundo inteiro nos vê como terroristas. As pessoas que estão nas casas que são demolidas, elas é que são consideradas terroristas!**” (Sacco, 2010, p. 250. Destaque nosso). Essa afirmação reverbera de maneira particular quando o presente artigo é escrito, frente ao atual genocídio em Gaza. Com efeito, trabalhar com a ideia de *Nakba* contínua exige necessariamente que também se olhe para o presente. E, no presente, somos expostos diariamente a atrocidades inimagináveis, como jornalistas sendo queimados vivos¹⁴, que são justificadas por um discurso de pretenso combate ao terrorismo e de direito à “legítima defesa.” Mesmo a abundância de registros visuais de evidentes violações de direitos humanos não parece ser o suficiente. No presente, estamos diante do que se considera o maior massacre de jornalistas na história recente.¹⁵ A afirmação de Edward Said acerca da punição àqueles que falam contra as narrativas sionistas ganham, nesse sentido, um significado sombrio.

Mesmo diante dessa situação, o que move as pessoas a falar sobre a Palestina, apesar de todas as dificuldades é, no caso dos próprios palestinos, a necessidade de reivindicar seu direito de existência e, para outros, a solidariedade, ou talvez a simples incapacidade de se calar diante das atrocidades mencionadas. É como narrou o poeta nacional palestino Mahmoud Darwish (2007, p. 275. Tradução nossa): “*não há espectadores à beira do abismo... e ninguém é neutro aqui*”.

Ao longo desse trabalho, foi mencionado que a ocupação israelense busca controlar o futuro dos palestinos. A concepção de *Nakba* contínua mostra que o direito ao passado é também negado a esse povo, que precisa se preocupar constantemente com a sobrevivência diante das catástrofes diárias do presente. A violência de agora, nesse sentido, impede que as feridas de outrora cicatrizem de fato, gerando um constante sangramento cujas gotas ecoam e respingam no próprio tempo, ao passo em que também abre novas feridas. Entretanto, é necessário, em primeiro lugar, esclarecer que olhar para a Questão Palestina sob o enquadramento da *Nakba* contínua não significa que os acontecimentos

14 AL JAZEERA. Targeted, killed, burned alive: Journalists in Gaza attacked by Israel. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/features/2025/4/7/targeted-killed-burned-alive-journalists-in-gaza-attacked-by-israel>. Acesso em: 8 de abril de 2025.

15 AL JAZEERA. Israel's war on Gaza deadliest conflict ever for journalists, says report. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2025/4/2/gaza-war-deadliest-ever-for-journalists-says-report>. Acesso em: 8 de abril de 2025.

do passado não tenham suas particularidades devido ao seu entrelaçamento. Também é fundamental diferenciar uma *Nakba* contínua de uma *Nakba sem fim*, ideia que serviria ao objetivo do projeto colonial sionista de esgotar as possibilidades de um futuro palestino. Joe Sacco afirmou que “o conflito entre israelenses e palestinos persistirá enquanto persistir a ocupação, sob qualquer forma ou denominação” (Sacco, 2021, p. XVII). Sendo assim, interromper a *Nakba* exige um horizonte de descolonização, para que, além do último céu, sejam plantadas novas oliveiras sobre a terra de uma Palestina livre.

REFERÊNCIAS

- AMORA, Badra El Cheikh Tanure. *Quando é a Palestina? O tempo palestino através da ficção científica de Larissa Sansour*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal Fluminense, 2022.
- CHUTE, Hillary. *Disaster Drawn: Visual Witness, Comics, and Documentary Form*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- CHUTE, Hillary (Ed.). *Outside the Box: Interviews with Contemporary Cartoonists*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- DARWISH, Mahmoud. *The Butterfly's Burden*. Port Townsend: Cooper Canyon Press, 2007.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FERREIRA DE FIGUEIREDO, C. *A temporalidade da catástrofe palestina: uma análise da obra de Constantine Zurayk e a formação de uma historiografia da Nakba*. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 17, p. 1–29, 2024. DOI: 10.15848/hh.v17.2136. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/2136>. Acesso em: 30 mar. 2025.
- GALVÃO, N. *Catástrofe, retorno e resistência na Palestina após 07/10/2023*. Tensões Mundiais, [S. l.], v. 20, n. 42, p. 287–311, 2024. DOI: 10.33956/tensoesmundiais.v20i42.12504. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/12504>. Acesso em: 14 dez. 2024.
- GALVÃO, Nina. *Lábios para assoviar: memória, política e a questão palestina*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.
- GARDNER, Jared. *Time Under Siege*. In: WORDEN, Daniel (Org.). *The Comics of Joe Sacco: Journalism in a Visual World*. Jackson: University Press of Mississippi, 2015.
- KHALIDI, Rashid. *The Hundred Years' War on Palestine: a history of settler colonialism and resistance, 1917-2017*. Nova Iorque: Metropolitan Books, 2020.
- KHOURY, Elias. *Rethinking the Nakba*. Critical Inquiry, Vol. 38, No 2, Chicago: The University of Chicago Press, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/662741>. Acesso em: 10 de dezembro de 2024.

MASALHA, Nur. *Remembering the Palestinian Nakba: Commemoration, Oral History and Narratives of Memory*. Holy Land Studies, v. 7, n. 2, 2008. Disponível em: <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/E147494750800019X>. Acesso em: 14 de dezembro de 2024.

MASALHA, Nur. *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*. Nova Iorque e Londres: Zed Books, 2012.

MASSAD, Joseph. *Resisting the Nakba*. The Electronic Intifada, [S.l.], 2008. Disponível em: <https://electronicintifada.net/content/resisting-nakba/7518>. Acesso em: 15 mar. 2025.

MUSLEH-MOTUT, Nawal. *Comics images and the art of witnessing: a visual analysis of Joe Sacco's Footnotes in Gaza*. Arab Studies Journal, Washington, D.C., v. 27, n. 1, p. 63-90, 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *The Question of Palestine: Report of the Special Committee on the Exercise of the Inalienable Rights of the Palestinian People*. 2024. Disponível em: <https://press.un.org/en/2024/gapal1467.doc.htm>. Acesso em: 1 de dezembro de 2024.

OWEN, Ben. *Overtaken by Further Developments: The Form of History in Footnotes in Gaza*. In: WORDEN, Daniel (Org.). *The Comics of Joe Sacco: Journalism in a Visual World*. Jackson: University Press of Mississippi, 2015.

PALESTINIAN CENTRAL BUREAU OF STATISTICS (PCBS). Disponível em: <https://www.pcbs.gov.ps/default.aspx>. Acesso em: 8 de abril de 2025.

SACCO, Joe. *Notas sobre Gaza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SACCO, Joe. *Palestina*. São Paulo: Veneta, 2021.

SA'DI, Ahmad H.; ABU-LUGHOD, Lila (ed.). *Nakba: Palestine, 1948 and the claims of memory*. New York: Columbia University Press, 2007

SAID, Edward. *A questão da Palestina*. São Paulo: Ed Unesp, 2012.

SAID, Edward. *Permission to Narrate*. Journal of Palestine Studies, v. 13, n. 3, p. 27-48, 1984. DOI: <https://doi.org/10.2307/2536688>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2536688>. Acesso em: 10 de dezembro de 2024.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALAMANCA, Omar Jabary et al. *Past is present: settler colonialism in Palestine*. Settler Colonial Studies, v. 2, n. 1, p. 1-8, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648823>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/2201473X.2012.10648823>. Acesso em: 14 de dezembro de 2024.

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

RODRIGUES, Márcio dos Santos. *Apontamentos para a pesquisa histórica sobre quadrinhos*. In: RODRIGUES, Márcio dos Santos; CALLARI, Victor (org.). *História e quadrinhos: contribuições ao ensino e à pesquisa*. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

WOLFE, Patrick. *Settler Colonialism and the elimination of the native*. Journal of Genocide Research, v. 8, n. 4, p. 387-409, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14623520601056240>. Acesso em: 14 de dezembro de 2024.

ZURAYK, Constantine. *The Meaning of the Disaster*. Beirute: Khayhat's College Book Cooperative, 1956.

RECONQUISTANDO CONSTANTINOPLA POLÍTICAS DE MEMÓRIA E PATRIMÔNIO BIZANTINO NA TURQUIA DE ERDOGAN¹

RECONQUERING CONSTANTINOPLE POLITICS OF MEMORY AND BYZANTINE HERITAGE IN ERDOGAN'S TURKEY

Hermano do Amaral Pinto Neto²

Resumo: A reconversão da Hagia Sophia foi um dos pontos máximos da instrumentalização das políticas de memorialização para fins políticos na Turquia. À luz desse acontecimento, este artigo objetiva analisar a relação entre o populismo neo-otomano de Recep Tayyip Erdogan e o patrimônio histórico bizantino na sociedade turca atual. A subjugação da memória bizantina é elemento básico do populismo conservador de direita, fundado na glorificação do passado imperial turco e no islamismo político. O combate ao fictício inimigo bizantino se confunde, na esfera do discurso, com o combate ao Ocidente, no plano externo, e à oposição kemalista, no plano interno. Erdogan busca sua legitimação a partir da aplicação dessa agenda populista.

Palavras-chave: Neo-otomanismo; Erdogan; Populismo; Patrimônio bizantino; Hagia Sophia

Abstract: The reconversion of the Hagia Sophia was one of the high points of the instrumentalization of the politics of memorialization to achieve political ends in Turkey. In light of this event, this article aims to analyze the relationship between Recep Tayyip Erdogan's Neo-Ottoman populism and Byzantine heritage in the present Turkish society. The subjugation of Byzantine memory is a basic trait of Turkish right-wing populism, founded on the glorification of its imperial past and on Islamism. Combating the fictitious Byzantine enemy, in discourse, becomes associated with combating the West, externally, and the Kemalist opposition, internally. Erdogan seeks to legitimize himself through the implementation of this populist agenda.

Keywords: Neo-Ottomanism; Erdogan; Populism; Byzantine heritage; Hagia Sophia

“Minha cara nação,” entoou o Presidente da Turquia, Recep Tayyip Erdogan, em um discurso televisionado em 10 de julho de 2020, “a conquista de Istambul e a conversão da Hagia Sophia em uma mesquita estão dentre os mais gloriosos capítulos da história turca” (Turquia, 2020). No mesmo dia, pouco antes, o Conselho de Estado, a mais alta corte administrativa do país, havia decidido por derrubar o decreto promulgado em 1934 pelo governo de Mustafa Kemal Atatürk que havia transformado a antiga basílica bizantina e mesquita imperial otomana em um museu secular. Oitenta e seis anos depois, a decisão dita modernizadora de Atatürk foi anulada, permitindo ao governo de Erdogan decretar a reversão

1 O desenvolvimento desse artigo contou com o apoio financeiro do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP), por intermédio do Projeto NAP/Caeni.

2 Doutorando em Relações Internacionais na Universidade de São Paulo e pesquisador do Centro de Estudos das Negociações Internacionais (Caeni-USP). Mestre em Governança Global e Formulação de Políticas Internacionais pela PUC-SP e graduado em Relações Internacionais (PUC-SP) e História (USP). E-mail: hermano.pinto@usp.br; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6609-2620>; Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1003554553214543>

da Hagia Sophia em uma mesquita. Recitando um texto do poeta e político turco Osman Yuksel Serdengeçti, Erdogan anunciou: “*todo o mundo pensará que o Conquistador retornou. Esta será a Hagia Sophia, esta será a segunda conquista*” (Turquia, 2020).³

Enraizado no poder desde 2003, originalmente como primeiro-ministro, até 2014, e desde então no cargo de presidente, Erdogan se tornou a principal face da Turquia contemporânea. Levando em consideração ambos os períodos consecutivos no poder, Erdogan é, hoje, o governante mais longevo da Turquia republicana, tendo superado a marca histórica de Atatürk ainda em 2018. Tendo inicialmente procurado uma certa aproximação com as potências ocidentais ao longo dos primeiros anos de seu governo, como evidenciado pelos esforços feitos em direção da malograda acessão da Turquia como Estado-membro pleno da União Europeia, o governo de Erdogan tem gradualmente se tornado mais fechado, um processo que foi impulsionado após o fracasso da tentativa de golpe de julho de 2016. Um líder político que inicialmente se apresentava como proponente de uma democracia conservadora (M. Sochaczewski, 2018), Erdogan, em anos recentes, tem enfrentado sérias críticas internas e externas que tendem, inclusive, a classificar seu regime como sendo de natureza populista (H. B. Türk, 2018), autoritária (Z. Yilmaz e B. S. Turner, 2019) ou, até mesmo, bonapartista (S. Azeri, 2022: 344).

Ao mesmo tempo em que Erdogan combatia, com grande eficiência, a oposição interna ao seu governo, a Turquia, como agente do sistema internacional, passou a ter comportamentos compatíveis com suas novas ambições. A relativa retirada dos Estados Unidos do Oriente Médio durante o primeiro governo de Donald Trump, aliada ao contexto da Guerra Civil Síria no país vizinho, permitiram à Turquia de Erdogan preencher os vácuos de poder deixados no esteio do isolacionismo e da destruição (A. J. Yackley, 2021: 274). Erdogan, mais do que tudo, se coloca não só como um líder nacionalista turco, mas, primordialmente, como um líder autoproclamado do mundo islâmico. Com interesses econômicos e políticos ao longo da maior parte do antigo Império Otomano, desde intervenções nos conflitos na Líbia e na Síria até a disputas com vizinhos e opositores históricos, como a Grécia e o Chipre, pela exploração de hidrocarbonetos no leito do mar, a nova política externa do Governo Erdogan tem sido criticada por seu caráter eminentemente assertivo e, dito, neo-otomano (E. Wastnidge, 2019). Sem embargo, a filosofia neo-otomana que embasa a política externa turca, regida pela doutrina da Profundidade Estratégica, desenvolvida pelo acadêmico, chanceler e ex-primeiro-ministro Ahmet Davutoglu, concebe o entorno regional da Turquia como uma zona de paz e defende uma diversificação de parcerias, com o país intensificando relações com Estados da vizinhança historicamente otomana (A. Murinson, 2006).

3 Disponível em: <https://www.tccb.gov.tr/en/news/542/120584/-with-its-new-status-hagia-sophia-the-shared-heritage-of-humanity-will-continue-to-embrace-all->. Acesso: 30 Mar 2025.

Mais do que regida exclusivamente pelas condicionantes do sistema internacional, a política externa também é reflexo dos interesses domésticos de um país. Nesse caso, não podemos cometer o erro de desvincular o assim chamado neo-otomanismo de Erdogan no plano externo da conjuntura política interna da Turquia. Trata-se de duas faces de um mesmo movimento que busca sustentar a coalizão de Erdogan em seu país, tanto em termos eleitorais quanto em termos políticos, por meio da mobilização popular de setores conservadores da sociedade turca. Aposta-se, nessa linha de raciocínio, em discursos nacionalistas glorificando o passado histórico turco-otomano, por um lado, e no uso da religião muçulmana como fator aglutinador para ampliar as bases de apoio de um regime cada vez mais autoritário. Nesse sentido, o fenômeno político de Erdogan não se difere tanto de outros exemplos de populismos de extrema direita que vieram assolar o globo a partir da década de 2010 (B. Bargu, 2021: 301).

Conceitualmente, o neo-otomanismo é uma ideia que suscita diferentes interpretações. Monique Sochaczewski (2013) associa a crescente otomania do século XXI à ascensão de uma nova burguesia muçulmana na Turquia, nostálgica do passado imperial otomano, que encontrou no grupo político de Erdogan seus representantes eleitos. Murat Ergin e Yagmur Karakaya (2017) distinguem a otomania da cultura popular do neo-otomanismo, enquanto um projeto estatal deliberadamente elaborado pelo governo turco, cuja interação leva o público a reavaliar o passado otomano. A glorificação do passado pelo neo-otomanismo passa, para além do neonacionalismo e do islamismo, pela concepção seletiva de uma sociedade otomana cosmopolita em que todos os povos viviam em harmonia e plena coexistência, protegidos pela tolerância de um Estado imperial. Carter Findley (2010) destaca o embate, na Turquia, desde o período moderno, entre duas correntes de modernização – uma radical e secularizadora, que viria a fundar a Turquia republicana, e uma conservadora e islamista, que recuperaria o poder apenas a partir da década de 1980. O neo-otomanismo, nesse quadro, pode ser compreendido como uma proposta de uma modernidade alternativa, sintetizada a partir da percepção contemporânea da herança otomana, em contraposição à modernidade hiper-ocidentalizada e secular encontrada na plataforma do kemalismo (N. Danforth, 2021). O neo-otomanismo surge, assim, em resposta aos desafios da cultura homogeneizante e laicizante do kemalismo, promovendo um reencontro com um passado previamente silenciado.

Já o tipo de neo-otomanismo proveniente especificamente do projeto político de Recep Tayyip Erdogan, aliado ao contexto de deterioração democrática da Turquia contemporânea, é mais controverso. Banu Bargu o classifica como uma nova formação ideológica de extrema direita, proveniente do Sul Global:

as características do neo-otomanismo que aparentemente contrastam com as de correntes de extrema direita, como sua promoção do multiculturalismo liberal e sua orientação mais regional, ofuscam semelhanças mais profundas. Essas semelhanças se baseiam em características como o identitarismo

neonacionalista, o fortalecimento soberano, a invocação de um passado mítico para a supremacia civilizacional e o culto ao líder; todas características centrais do neo-otomanismo desde sua origem, em uma síntese contraditória com as sínteses mais liberais enfatizando o multiculturalismo e a inclusão plurirreligiosa (2021: 319 tradução nossa).

Nesse sentido, o neo-otomanismo de Erdogan pode ser compreendido como uma plataforma ideológica e populista que busca legitimar o crescente fechamento de seu governo. A nostalgia pelo passado imperial é encorajada e, nas palavras de Bargu, até mesmo invertida, sendo direcionada *“ao futuro, em uma fantasia sobre poderio imperial, poder estatal e influência política e cultural, assim como um desejo de reconhecimento.”* (2021: 324 tradução nossa) O neo-otomanismo de Erdogan, *“com sua fusão particular de neonacionalismo, islamismo, multiculturalismo, orientalismo, internacionalismo islâmico e imperialismo ambicioso, se tornou uma força legitimadora e portadora de uma nova forma de autoritarismo”* (2021: 324 tradução nossa). Dessa forma, é possível considerar essa corrente política como sendo essencialmente conservadora e populista, na medida em que, nessa esfera discursiva, mobiliza as expectativas de ganhos materiais e espirituais do povo turco e, projetando-as para o futuro, as confia à figura do grande líder, Recep Tayyip Erdogan. Ainda segundo Bargu (2021: 326), o neo-otomanismo desta espécie se consolida como um *“populismo pró-ativo”*, com consequências negativas para o Estado democrático de direito na Turquia:

o passado alimenta o desejo popular pelo poder imperial e engaja as crescentes expectativas do povo, investindo-as na figura do líder que pode direcionar tal poder para a consecução de objetivos estatais ambiciosos. Ao legitimar uma conexão forte e direta entre as massas e o líder, o neo-otomanismo prolifera oportunidades e incentivos para o apoio popular, ao mesmo tempo em que degrada a participação democrática para significar apenas a aclamação e a união em torno de um líder incontestável. O neo-otomanismo é, portanto, um dos principais pilares para o estabelecimento de uma autocracia eleitoral na Turquia (327 tradução nossa)

Os populismos, é claro, frequentemente elegem inimigos internos ou externos como fator de mobilização da população em defesa do regime. No caso do discurso político de Erdogan, o defunto Império Bizantino surge como o proverbial saco de pancadas ideal na construção de sua narrativa. Bizâncio foi o nome que convencionou-se dar, pela historiografia moderna, à metade oriental do Império Romano. Centrado em sua capital, Constantinopla, a atual Istambul, o Império Romano do Oriente em muito sobreviveu à dissolução da autoridade romana no Ocidente. Estendeu-se por mil anos mais, por toda a Idade Média, com os territórios reduzidos, majoritariamente, aos Bálcãs e à Anatólia, após as conquistas árabes no século VII. Veio a ser dissolvido somente em 1453, quando o último imperador, Constantino XI, foi morto em batalha defendendo Constantinopla contra as forças do sultão otomano Mehmed II. Era o fim de Bizâncio, mas não o fim de Constantinopla. Os novos governantes prontamente fizeram surgir uma nova sede para seu império dos escombros da antiga capital bizantina, fazendo florescer a cidade que se encontrava,

parcialmente, em estado de ruína desde sua destruição pela Quarta Cruzada em 1204. Após a conquista, Mehmed II, doravante conhecido como Mehmed, o Conquistador (*Fatih*), foi ainda mais longe, assumindo o título de *Kayser-i-Rum* — César de Roma — reivindicando o título imperial romano daqueles que havia subjugado.

Bizâncio não se resumiu à continuação do Império Romano na Idade Média. Também foi a *transformação* da Roma clássica à Roma medieval. Esse Novo Império Romano, para usar o termo do historiador Anthony Kaldellis (2024), era profundamente helenizado, tendo o grego como sua língua principal, e fundamentalmente cristão. Ser romano significava ser um súdito cristão do imperador. Constantinopla, mais do que um centro político, também era o centro religioso da Igreja Ortodoxa, tendo na basílica de Hagia Sophia sua sede. O imperador romano de Constantinopla, por outro lado, era apresentado como um antagonista do mundo islâmico. Um famoso *hadith* atribuído ao profeta Maomé já anunciava: “Constantinopla será conquistada, sim — que líder maravilhoso este será, e que exército maravilhoso este será” (K. Sahin, 2010: 319 tradução nossa). Nesse sentido, a conquista de Constantinopla e sua incorporação ao mundo islâmico tomavam para si contornos proféticos e messiânicos. São componentes de uma tradição islâmica milenar muito útil à estratégia política de Erdogan, na medida em que ele busca se colocar como líder do mundo islâmico. Ao celebrar-se a conquista de Constantinopla e a derrota do último imperador romano cristão, celebra-se, nessa visão, a vitória profetizada do islamismo sobre o cristianismo, sob a égide de um grande líder turco.

Ao mesmo tempo em que é apresentado como alvo do discurso islamista de Erdogan, o defunto bizantino é também o inimigo ideal para sua retórica nacionalista e neo-otomana. Nessa altura, seria até desnecessário lembrar que Constantinopla foi conquistada pelo sultão Mehmed II em 1453, sendo os turcos otomanos os algozes dos últimos romanos. Mais interessante é quando o discurso nacionalista de Erdogan vai além do legado otomano. A glorificação do passado engloba, também, a história dos turcos seljúcidas, conquistadores da Ásia Central que, ao longo do século XI, se apossaram da Pérsia, do Levante, da Mesopotâmia e, significativamente, da Anatólia. Estabeleceu-se lá o Sultanato de Rum,⁴ em territórios conquistados do Império Bizantino. O colapso da autoridade central dos sultões seljúcidas no decorrer das invasões mongóis no século XIII, bem como a fragmentação política bizantina no mesmo período, abriram margem para a emergência de vários poderes locais turcos na Anatólia, dentre os quais a dinastia otomana acabou saindo vitoriosa. A relação entre os seljúcidas e os otomanos, no processo histórico, não é clara. No discurso de Erdogan, entretanto, um aparece como o sucessor do outro, compreendendo nos seljúcidas a gênese da nação turca — convenientemente ignorando-se as conquistas seljúcidas de territórios fora da Turquia moderna.

4 *Rum* sendo a tradução de Roma. O gentílico *Rum* continuou a ser aplicado para os súditos gregos do Império Otomano, identificados como romanos, até os tempos modernos.

Nessa acepção, Bizâncio oferece o ligamento necessário entre seljúcidas e otomanos, entre a suposta origem da nação turca e a construção de seu Estado imperial. Bizâncio, afinal, foi o inimigo necessário de ambas as estruturas. Se a Conquista de Constantinopla celebra a vitória final dos turcos otomanos sobre os bizantinos, a Batalha de Manzikert⁵ celebra a vitória originária dos turcos seljúcidas, liderados pelo sultão Alp Arslan, sobre os mesmos, anunciando sua conquista da Anatólia. Com efeito, em 2017, no aniversário de Manzikert, Erdogan se dirigiu à pequena cidade de Malazgirt, próxima à fronteira armênia, onde ocorrera a batalha novecentos e quarenta e seis anos antes. Referindo-se à tentativa de golpe de estado do ano anterior, Erdogan enunciou:

Enfrentamos um ataque em 15 de julho que parecia ser uma tentativa de golpe, mas que queria na verdade nos escravizar [...] nós lutamos contra as mesmas figuras que Alp Arslan [lutou] [...] com uma bandeira turca em uma mão e a bandeira verde do Islã na outra, nossos antepassados vitoriosos entraram na Anatólia por Manzikert e marcharam para o centro da Europa com glória e honra (The Economist, 2017 tradução nossa).⁶

A vitória em Manzikert foi celebrada tão recentemente como em agosto de 2024, quando Erdogan encabeçou uma cerimônia similar (Daily Sabah, 2024). É muito revelador notar que as “figuras” que Alp Arslan enfrentou em Manzikert foram, historicamente, os bizantinos. Como, então, Erdogan enfrentou esses mesmos adversários, há muito derrotados, ao resistir ao golpe de 2016? Em seu discurso populista e neo-otomanista, há uma clara correlação entre Bizâncio e o Ocidente, acusado de intervir contra Erdogan no golpe de 2016, que será explorada nas próximas páginas — fato nada óbvio, já que Bizâncio é frequentemente rejeitada como uma civilização ocidental pelo próprio Ocidente, que lhes negou, tradicionalmente, até mesmo a designação de romanos.

Nessa direção, o artigo aponta para analisar as implicações internas do movimento político descrito acima, tendo como ênfase a relação entre o neo-otomanismo de Recep Tayyip Erdogan e a memória histórica do passado bizantino, cujos resquícios, ideológicos físicos, permanecem na sociedade turca da atualidade. Com efeito, é possível afirmar que o neo-otomanismo doméstico de Erdogan tem como fundamento básico o apagamento da memória histórica bizantina, tanto em Istambul quanto em outras regiões da Turquia, respondendo a um chamado de setores conservadores da sociedade turca pela glorificação do passado imperial turco e pela elevação da religião islâmica. Tal recorte, é claro, é uma das muitas possíveis lentes de análise dos estudos sobre o neo-otomanismo de Erdogan e sua relação com as políticas de memória, que incluem desde incentivos a filmes e séries

5 Travada em 26 de agosto de 1071, no leste do território atual da Turquia, a Batalha de Manzikert foi um embate entre os turcos seljúcidas e forças bizantinas, resultando em uma vitória decisiva dos seljúcidas e na captura do imperador bizantino Romanos IV. Na década seguinte a Manzikert, o interior da Anatólia foi conquistado pelos seljúcidas.

6 Disponível em: <https://www.economist.com/europe/2017/09/09/turkeys-president-invokes-a-millennium-old-battle>. Acesso: 28 Mar 2025.

históricas nacionalistas até a ressignificação do patrimônio de outras civilizações dentro das fronteiras da Turquia atual, como os curdos e os armênios. O presente trabalho deve ser compreendido como mais uma contribuição a este campo.

Não obstante, nessa linha de raciocínio, os resquícios de Bizâncio, império defunto em 1453, devem ser eliminados. Quando aparecem, por outro lado, o fazem como provas físicas e memoriais da Conquista de Constantinopla e do glorioso passado imperial turco. Os monumentos bizantinos remanescentes, nesse cenário, surgem como espólios de guerra, a serem tratados como tal pela autoridade nacional turca, em combate de um inimigo há muito morto.

Morto, sim, porém mantido vivo pelo próprio regime, um inimigo fictício, um Outro subalterno — uma representação e construção ideológica, podemos nos arriscar a dizer, de valores da dita civilização ocidental, que encontra no kemalismo de Atatürk seu grande vetor entre as variadas correntes políticas da Turquia. Combatendo o defunto inimigo bizantino, apagando sua memória e representando-o exclusivamente como um povo conquistado, seus monumentos e sua arte compreendidos como troféus de guerra e evidências de sua subjugação, o neo-otomanismo de Erdogan também se diferencia, no extremo, do kemalismo secular e liberal, de tendência ocidentalizadora, que busca desmontar.

Para realizar a análise, é inevitável que este artigo se debruce, primariamente, sobre a reinauguração da Hagia Sophia, principal ícone arquitetônico e religioso da antiga Bizâncio, como mesquita. A análise, porém, não será limitada à Hagia Sophia, mas também englobará outros casos de reversões de antigas igrejas bizantinas e, até mesmo, restaurações de edifícios seculares. Por fim, abordaremos um exemplo de um processo de renovação de um complexo palaciano bizantino comandado pela Prefeitura de Istambul, sob a administração de Ekrem Imamoglu. Notório crítico e opositor de Erdogan, o caso da restauração do Palácio de Bucleão sob a égide de Imamoglu demonstra como a oposição turca pode resistir ao projeto neo-otomanista de Erdogan no mesmo plano das políticas de memorialização.

A SANTA SOFIA

A basílica de Santa Sofia (*Hagia Sophia* em grego, significando Santa Sabedoria, traduzida como *Ayasofya* em turco) foi construída entre 527 e 532, sob as ordens do imperador Justiniano I. Considerada amplamente como a obra prima da arquitetura religiosa bizantina, inspirando vários outros monumentos religiosos tanto durante o reinado de Justiniano quanto posteriormente, a Hagia Sophia também sediou o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla desde sua consagração até a conquista otomana em 1453.⁷ Foi, portanto,

7 Com um breve período de interrupção no século XIII, quando o Patriarcado foi sediado na cidade de Niceia (atual Iznik) em decorrência do saque a conquista de Constantinopla pela Quarta Cruzada, em 1204. Constantinopla foi restabelecida como sede do patriarcado em 1261, após a reconquista bizantina.

por quase mil anos a sede da Igreja Ortodoxa e o centro religioso não só do mundo bizantino, mas também de outras sociedades que partilhavam das mesmas crenças e cultura religiosa.

Com a conquista otomana, o sultão Mehmed II optou pela conversão da antiga basílica em uma mesquita.⁸ A Hagia Sophia permaneceu com uma função central na vida religiosa da nova capital otomana, embora dedicada ao Islã. Ao longo dos séculos, as autoridades otomanas realizaram uma série de intervenções no edifício, desde obras de manutenção, com a inclusão de novos contrafortes, a obras de adequação religiosa, incluindo a construção de minaretes. No interior, a arte bizantina, de natureza cristã, conviveu em relativa harmonia com as novas funções religiosas da mesquita até o reinado de Ahmed I (1603-1617), que intensificou o processo de islamização da decoração do templo, com grande parte da arte cristã sendo coberta por gesso. No século XIX, no reinado de tendência modernizadora de Abdülmecid I (1839-1861), foi considerada pela primeira vez a remoção do gesso e exibição da arte de mosaicos em um processo de restauração da mesquita. No entanto, essa intenção nunca se materializou, com o governo otomano tendo cedido à pressão de setores religiosos e conservadores da sociedade (E. Eldem, 2021: 247).

Um novo capítulo foi inaugurado na história milenar da Hagia Sophia em 1934. Na época, o antigo Império Otomano havia sido sucedido pela República da Turquia, muito embora territorialmente reduzida. Sob o governo de partido único de Mustafa Kemal Atatürk, a Turquia buscava se construir como Estado-nação. Na visão do kemalismo, corrente política modernizadora proveniente de Atatürk, já descrita como uma política de ocidentalização (P. Kucera, 2010), a tradição imperial e religiosa otomana deveria dar lugar a uma república secular e moderna. A transformação de sítios religiosos em museus permitiria não apenas afastar o passado otomano islâmico, como também neutralizar espaços disputados para sua incorporação na ideologia secular e republicana (P. Aykaç, 2019: 151). A ressignificação da Hagia Sophia, portanto, constituía um passo notório na ressignificação da própria Turquia, conforme o entendimento kemalista da modernidade.

Após um processo de restauração dos mosaicos bizantinos iniciado em 1931, em setembro de 1934 foi noticiado que o governo turco transformaria a mesquita de Hagia Sophia em um museu. Em 24 de novembro do mesmo ano, o governo anunciou a medida por decreto, no mesmo dia em que o presidente Mustafa Kemal formalizava Atatürk — Pai dos Turcos — como seu sobrenome; um indício da posição de relevância ocupada pela secularização da Hagia Sophia no discurso kemalista.⁹ Havia incertezas, entretanto, quanto ao formato que o museu, agora fechado às liturgias religiosas, assumiria. Segundo o

8 Após a conquista otomana, o Patriarcado permaneceu localizado na cidade. Desde 1586, é sediado na igreja de São Jorge, no distrito de Fener, em Istambul.

9 Outras medidas promulgadas no mesmo dia incluíram o voto feminino, a concessão de sobrenomes a todos os turcos e a proibição do uso de vestimentas religiosas a todos os clérigos do país, independentemente de religião (Eldem, 2021:254).

historiador turco Edhem Eldem (2021: 254), “*de um museu com acervos bizantinos e otomanos, logo se tornou em um museu de arte bizantina, até adquirir sua forma final de um monumento definido como museu, com nenhuma exibição além de sua própria arquitetura e decoração*” (tradução nossa). Não obstante, parece ter havido certo privilégio concedido à antiga identidade bizantina e cristã do edifício:

As características islâmicas e otomanas do monumento foram tratadas, em comparação, de maneira mais individual e inconsistente, indo desde propostas iniciais para a remoção de todas as adições não-bizantinas dentro e nos arredores da igreja até a escolha final de descartar apenas os itens “móveis”. Apesar de serem considerados como membros dessa categoria, os gigantescos discos caligráficos com os nomes de Deus, do Profeta, dos quatro califas e de Hasan e Hüseyin se provaram desafios. Depois de Atatürk ordenar sua remoção, eles foram removidos das paredes, mas, como eram grandes demais para passarem pelas portas, permaneceram no chão por quase quinze anos, até serem restaurados aos seus lugares originais em 1949 (Eldem, 2021: 254 tradução nossa).

A aparente insensibilidade com a qual o legado islâmico da Hagia Sophia foi tratado pelo governo de Atatürk pode parecer chocante hoje, em vista dos acontecimentos recentes, em absoluto contraste com as políticas de valorização e glorificação do mesmo legado pelo governo de Erdogan. Não obstante, em meados do século XX eram expressões do secularismo e da modernidade, como compreendida pelo kemalismo, que deveriam se tornar princípios basilares da Turquia republicana. Tal entendimento não impediu, porém, o surgimento de críticas à conversão da Hagia Sophia em museu ao longo das décadas seguintes. Enquanto o kemalismo imperou entre as correntes políticas turcas, tais críticas permaneceram limitadas. O cenário se altera, é claro, na virada do século, conforme o governo de Erdogan adota políticas cada vez mais anti-seculares e anti-kemalistas, como discutido acima. A reconversão da Hagia Sophia, de museu a mesquita, não era inevitável; tornou-se possível e até desejável, contudo, quando mudou o cálculo político, com o rearranjo de forças dentro da coalizão que sustentam o regime atual.

A reversão da Hagia Sophia em mesquita, anunciada mediante decreto em 10 de julho de 2020, pode ter sido chocante para a comunidade internacional, mas não pode ser tida como inteiramente surpreendente. A disputa pelo significado do monumento vinha crescendo nos anos que precederam a decisão. O jornal turco *Daily Sabah* (2015¹⁰), considerado como sendo panfletário do governo de Erdogan e de seu Partido da Justiça e Desenvolvimento (AKP), noticiou a leitura do Alcorão dentro da Hagia Sophia em 11 de abril de 2015, ressaltando que foi a primeira vez em oitenta e cinco anos que o dito havia ocorrido. No ano seguinte, duas semanas após o golpe fracassado de 2016, o mesmo periódico (2016¹¹) noticiou outro fato inédito: o chamado à oração (*azan*) havia sido recitado das dependências

10 Disponível em: <https://www.dailysabah.com/istanbul/2015/04/11/turkey-historic-istanbul-museum-hagia-sophia-witnesses-its-first-quran-recitation-in-85-years>. Acesso: 28 Mar 2025

11 Disponível em: <https://www.dailysabah.com/istanbul/2016/07/02/muezzin-recites-azan-from-inside-istanbuls-hagia-sophia-for-first-time-in-85-years>. Acesso: 28 Mar 2025.

da Hagia Sophia, destacando, também, que o chamado havia sido televisionado em um programa sabatino contando com a participação do chefe do Diretório de Assuntos Religiosos — um órgão governamental turco que tem ganhado influência considerável durante o governo de Erdogan, tendo multiplicado seu orçamento e pessoal. Com o aprofundamento do discurso nacionalista e religioso do governo, o terreno parecia fértil para a consecução daquilo que previamente se julgava improvável, ou mesmo impensável — a reabertura da Hagia Sophia como mesquita.

A decisão pela reversão veio à tona após um processo judicial no poderoso Conselho de Estado, como mencionado anteriormente. É interessante notar que o processo de reversão se deu, formalmente, inteiramente na esfera judicial, em vez de partir de uma proposta legislativa ou de uma consulta popular. O meio encontrado pelo governo para promover a reversão foi a anulação do decreto de 1934 de Atatürk, que havia transformado a mesquita em museu em primeiro lugar. A invalidação desse processo, portanto, passaria pela deslegitimação dessa medida, em consonância com a ideologia anti-kemalista assumida por Erdogan e o AKP.

No entendimento desse grupo, o governo de Atatürk não teria tido a autoridade ou competência necessária para fazer valer seu decreto. Conforme nos conta o jurista Michael P. Goodyear (2021), a discussão nos tribunais girou em torno da natureza do ato de criação do *waqf* da Hagia Sophia. Na tradição islâmica, um *waqf* se apresenta como uma doação inalienável, concedida para fins religiosos ou de caridade. O *waqf* da Hagia Sophia foi criado em 1470 por Mehmed II, dezessete anos após sua conquista da cidade. No ordenamento jurídico da Turquia, existe o entendimento de que *waqfs* estabelecidos antes da promulgação do código civil turco continuariam a ser interpretados à luz da lei islâmica. Ademais, havia uma discussão se Mehmed II havia criado o *waqf* em sua capacidade pessoal, sendo proprietário privado do monumento segundo o direito de conquista, ou se o havia feito em sua capacidade como chefe do Estado turco de então. Fundamentando-se conforme esses argumentos, o Conselho de Estado da Turquia decidiu que o governo de Atatürk não teria tido autoridade para revogar a concessão do *waqf*. Dessa forma, o decreto de 1934 seria ilegal e inválido. No mesmo dia da decisão, Erdogan publicou um decreto em que revertia a decisão de seu predecessor na presidência e confirmava o status da Hagia Sophia como mesquita.

Naturalmente, a decisão judicial do Conselho de Estado não é imune a críticas. O mesmo Goodyear, a título de exemplo, critica a decisão baseando-se no caráter inquestionavelmente público e governamental do ato de doação de Mehmed II, o que autorizaria seu sucessor legal na chefia de Estado, Atatürk, a revogar a doação concedida. Ademais, Goodyear cita a jurisprudência limitada sobre a modificação de *waqfs* criados em capacidade pessoal, assim como precedentes que colocam em xeque a própria inalienabilidade dos mesmos, lembrando que o próprio Mehmed II violou esse princípio centenas de vezes durante seu

longo reinado (Goodyear, 2021: 61-64). Crucialmente, Goodyear também destaca a discor-
dância do processo tramitar no Conselho de Estado com o princípio constitucional do
secularismo, que estabelece uma separação, na ordem constitucional turca, entre assuntos
públicos e assuntos religiosos:

No papel, o caso no Conselho de Estado era meramente sobre os direitos dos *waqfs*. Mas seu propósito estava obscurecido em religião e envolvia um emaran-
hamento excessivo com objetivos políticos e religiosos. Houve uma motivação
claramente política e religiosa por trás da reconversão da Hagia Sophia: a reivin-
dicação de um espaço de significado religioso sob a lente da conquista (2021: 67
tradução nossa)

Não obstante os argumentos jurídicos trazidos por Goodyear, o autor está certo em
destacar que o caso da Hagia Sophia envolvia evidentes interesses e objetivos políticos e
religiosos. Consequentemente, qualquer argumentação jurídica teria capacidade de alcance
limitada em uma situação em que a separação dos poderes é historicamente comprome-
tida (A. Çelenk, 2016). O contexto, segundo aponta Eldem, não pode ignorar o ambiente de
reação conservadora, característico do governo de Erdogan na última década. Nas
suas palavras:

Os principais temas dessa reação giram em torno do islamismo, nacionalismo,
anti-secularismo, anti-kemalismo e de sentimentos anti-ocidentais. As princi-
pais acusações colocadas contra os iniciadores e partidários do projeto
museológico variavam de insultar o Islã e desrespeitar a vontade de Mehmed II,
até um desejo de ressuscitar Bizâncio e de se curvar para o Ocidente. A Hagia
Sophia logo se transformou em um símbolo de oposição ao kemalismo e ao secu-
larismo. Como resultado, sua reconversão para uma mesquita em julho de 2020
foi executada majoritariamente em uma atmosfera de vingança política e ideo-
lógica. (Eldem, 2021: 257 tradução nossa).

Mais uma vez, a memória histórica bizantina na sociedade turca parece caminhar
de mãos dadas por meio de uma associação profunda com o kemalismo, fruto da decisão
original de Atatürk de transformar a Hagia Sophia em museu, em 1934, e de privilegiar a
dimensão cristã e bizantina do monumento, em sua própria cruzada secularista. O caso
da Hagia Sophia, nesse sentido, se apresenta como um microcosmo de como a memória
histórica bizantina, assim como os resquícios físicos dessa civilização, são instrumentali-
zados por ambos os lados do debate político turco em torno do secularismo, com
consequências potencialmente danosas para a preservação de seu legado arquitetônico e
artístico — e mais prejudiciais ainda no contexto da degradação democrática da Turquia
frente ao populismo conservador de direita.

Ao mesmo tempo, no entanto, não podemos romantizar, de maneira alguma, a
conversão original da Hagia Sophia em museu. Atatürk, é sempre importante lembrar,
chefiava um regime de partido único, fazendo uso dessa estrutura política para promover
uma agenda de modernização e ocidentalização. A conversão da Hagia Sophia em museu
não foi, de modo algum, um clamor das ruas. Tampouco surgiu a partir de iniciativa

parlamentar ou legislativa. Foi, sim, imposta, de cima para baixo, mediante decreto, sem qualquer consulta à população. Nesse quadro, como perspicazmente colocado por Eldem (2021: 257), o processo de reconversão de 2020 parece espelhar aquele de 1934-1935.

Uma diferença importante, é preciso apontar, é o público-alvo de ambas as medidas. Em 1934, no entendimento de Eldem (2021: 254), a medida de Atatürk foi tomada com o objetivo limitado de agradar ao público externo, ressignificando a Turquia como um parceiro internacional moderno e confiável para as potências ocidentais. Já no caso de Erdogan, foram inúmeras as críticas provenientes de governos estrangeiros e organizações internacionais. Aqui, é importante lembrar que a herança bizantina é frequentemente reivindicada pela Grécia contemporânea como parte integral de sua história nacional. Dessa forma, o alto escalão do governo grego proporcionou uma das mais elevadas vozes críticas ao movimento, juntando-se a protestos provenientes da União Europeia, da UNESCO e de outros países ocidentais. O Chipre, outro país herdeiro do legado bizantino, também condenou a decisão, denunciando-a como uma maneira de distrair a opinião doméstica turca das violações de suas obrigações internacionais, perpetradas pelo governo turco (Al Jazeera, 2020¹²). A Igreja Apostólica Armênia, cujo patrimônio religioso na Turquia, muito danificado no genocídio armênio do início do século XX, também se vê sob a mira das autoridades nacionais turcas, lamentou o acontecimento (M. Mkrtchyan, 2020¹³). Simultaneamente, a reversão da Hagia Sophia foi elogiada por lideranças políticas e religiosas do mundo islâmico (Al Jazeera, 2020¹⁴). Nesse sentido, a dimensão internacional da reversão da Hagia Sophia pode ter um sentido duplo: ao mesmo tempo em que Erdogan se coloca como uma liderança do mundo islâmico, competindo, sobretudo, com a Arábia Saudita, o governo turco atinge, principalmente, a Grécia e o Chipre, seus rivais políticos no leste do Mediterrâneo.

Para Erdogan, ainda assim, a reversão da Hagia Sophia também tem um importantíssimo propósito doméstico.¹⁵ Trata-se, é claro, de consolidar seu discurso nacionalista e religioso, em uma estratégia tipicamente populista de direita pensada para “*mobilizar apoio, legitimar seu governo e reconstruir a identidade nacional*” (A. Ataoglu, 2024: 109 tradução nossa). Uma decisão controversa que, decerto, também foi pensada para aumentar os níveis de polarização na sociedade turca, carregando implicações eleitorais, especialmente útil como mecanismo de distração da população durante um dos períodos mais

12 Disponível em: <https://www.aljazeera.com/features/2020/7/11/world-reacts-to-turkey-reconverting-hagia-sophia-into-a-mosque>. Acesso: 28 Jun 2025.

13 Disponível em: https://arminfo.info/full_news.php?id=53568&lang=3. Acesso: 29 Jun 2025.

14 Disponível em: <https://www.aljazeera.com/features/2020/7/11/world-reacts-to-turkey-reconverting-hagia-sophia-into-a-mosque>. Acesso: 28 Jun 2025.

15 Vale lembrar que o dia de reabertura da Hagia Sophia como mesquita, em 24 de julho de 2020, coincidiu com o 97º aniversário da assinatura do Tratado de Lausanne (1923), que representou uma vitória da Turquia moderna sobre seus inimigos externos, inclusive os gregos, que haviam ocupado partes da Trácia e do oeste da Anatólia – uma data cheia de significados para o Estado turco moderno, provavelmente selecionada para contribuir para a narrativa de Erdogan como o refundador do país.

intensos da pandemia de COVID-19. A reação tímida da oposição, entretanto, provavelmente temendo perdas eleitorais, parece ter frustrado esse plano.

OUTRAS SOFIAS

Mas a Hagia Sophia está longe de ser a única vítima desse movimento político. Naturalmente, sua grandeza arquitetônica e incalculável significado cultural e religioso fizeram dela o exemplo mais chocante e visível da incidência do neo-otomanismo nas políticas de conservação do patrimônio histórico bizantino na Turquia. Fosse um caso isolado, talvez seria possível considerar sua reabertura como mesquita nada mais do que mais um produto da agenda inexorável do populismo, que depende de novos temas e novos objetivos políticos em constante reciclagem para manter os níveis de polarização e mobilização social. Nesse quadro, a reversão da Hagia Sophia teria sido um evento pontual, inserido na lógica de fabricação de agendas do populismo, sintomático apenas, como de fato é, do “*desmantelamento das instituições de Estado e sua substituição pela concentração de poder arbitrário nas mãos do Executivo*” (Eldem, 2021: 259 tradução nossa). Acontece, no entanto, que a reversão da Hagia Sophia não foi apenas um caso isolado. Pelo contrário, foi talvez a expressão máxima e mais notória da política sistemática de subjugação da memória histórica bizantina, em nome do neo-otomanismo de Erdogan.

Basta observar, nesse quadro, os casos de outras antigas igrejas bizantinas, transformadas em museus por Atatürk, mas reabertas como mesquitas durante o governo de Erdogan. Nos referimos, em essência, a dois outros casos emblemáticos, precursores importantes à decisão de 20 de julho de 2020. A Hagia Sophia não foi a última igreja bizantina a passar por uma reconversão. Tampouco foi a primeira. Partilhou, em verdade, do mesmo destino de duas outras antigas igrejas, fora de Istambul, com as quais também partilhava o mesmo nome — as antigas igrejas de Santa Sofia, cujos nomes honravam a basílica patriarcal, edificadas nas cidades de Iznik e Trabzon¹⁶ no período bizantino. Embora pouco conhecidas atualmente, especialmente em comparação com sua irmã mais velha em Istambul, as Santas Sofias de Iznik e Trabzon também possuem significados históricos muito peculiares que provavelmente incidiram sobre a decisão por sua reabertura como mesquitas.

A Santa Sofia de Iznik foi o primeiro experimento desse processo. O edifício atual data do século XI, mas a história da igreja é mais antiga, com sua origem ainda no século III. A igreja bizantina integrava o complexo de sítios religiosos da antiga cidade de Niceia, a atual Iznik, que desempenhou um papel central nos primeiros séculos do cristianismo. Foi lá que Constantino, o Grande, organizou o primeiro Concílio Ecumênico de Niceia, que determinou os moldes para o cristianismo como o conhecemos hoje. A igreja de Santa Sofia, em particular,

16 A antiga Trebizonda, cidade localizada no nordeste da Turquia, às margens do Mar Negro.

sediou o Segundo Concílio de Niceia em 787, reconhecido como o último dos sete grandes concílios ecumênicos tanto pela Igreja Ortodoxa quanto pela Católica. A relevância histórica e religiosa de Niceia não se extingue aí. Após a tomada de Constantinopla pela Quarta Cruzada em 1204 e a consequente fragmentação do Império Bizantino, Niceia veio a se tornar a sede de seu mais bem sucedido estado sucessor. De 1208 até a reconquista da antiga capital imperial pelos niconos, em 1261, Niceia também serviu como sede do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla, consolidando-se como um centro da maior relevância para o mundo ortodoxo. O ressurgimento bizantino, entretanto, durou pouco. Em 1331, a cidade de Niceia foi conquistada pelo governante otomano Orhan I; a Santa Sofia de Niceia foi prontamente transformada em mesquita, renomeada em homenagem ao seu conquistador.

A Santa Sofia de Trabzon, por outro lado, teve uma trajetória histórica semelhante. Embora a cidade nunca alcançasse a importância religiosa da antiga Niceia, Trabzon também é coberta de significados históricos. Assim como Niceia, após a Quarta Cruzada a cidade também veio a sediar um dos estados sucessores de Bizâncio, liderado pela antiga e prestigiosa dinastia imperial dos Comnenos. Sabemos que foi o estado bizantino baseado em Niceia que recapturou Constantinopla e restabeleceu o império, até sua conquista por Mehmed II em 1453. A Conquista de Constantinopla pode ter sido o fim de Bizâncio, mas não foi o fim da civilização bizantina. O estado baseado na antiga Trebizonda, ainda governado pela dinastia comnena, sobreviveu à Queda de Constantinopla por sete anos. Foi somente incorporado ao Império Otomano em 1461, tendo a distinção de ter sido o mais longo dos estados bizantinos. Se Niceia foi o centro religioso e refúgio em tempos de crise, Trebizonda foi o último reduto de Bizâncio. Assim como suas homônimas, a Santa Sofia de Trebizonda foi convertida em mesquita.

Já no século XX, ambas as Santas Sofias seguiram o mesmo destino da Hagia Sophia de Istambul, sendo transformadas em museus seculares em 1935 (Iznik) e 1964 (Trabzon), esta última após a redescoberta de um formidável patrimônio artístico na forma de afrescos bizantinos remanescentes. Na última década, não obstante, ambas as Santas Sofias foram reconvertidas em mesquitas, como prelúdio do que ocorreria à Hagia Sophia em julho de 2020.

No caso da Santa Sofia de Iznik, reaberta como a mesquita de Ayasofya Orhan em novembro de 2011, a decisão foi atribuída ao então vice-primeiro-ministro da Turquia, Bülent Arinç, membro do mesmo grupo político de Erdogan e identificado com as alas mais conservadoras do AKP. Arinç afirmou que a Santa Sofia de Iznik nunca havia sido formalmente transformada em museu, rejeitando um pedido do Ministério da Cultura, que estaria interessado no potencial turístico de Iznik, para assumir a administração do edifício (Susanne Gusten, 2012¹⁷). Por conseguinte, a Santa Sofia permanecia uma mesquita sob a

17 Disponível em: <https://www.nytimes.com/2012/02/09/world/middleeast/the-church-that-politics-turned-into-a-mosque.html>. Acesso: 29 Mar 2025.

jurisdição do Diretório Geral das Fundações,¹⁸. A decisão tomada por Arinç veio, talvez não por coincidência, no mesmo ano em que uma decisão judicial desautorizava a alocação do mesmo monumento para cerimônias religiosas (Aykaç, 2019: 161). A Santa Sofia de Iznik foi, dessa forma, reaberta como mesquita em uma decisão meramente administrativa das mais altas instâncias decisórias do governo turco, a nível nacional.

A reversão da Santa Sofia de Trabzon, por outro lado, seguiu a via judicial. O Diretório das Fundações apelava às cortes turcas pela administração do museu desde, pelo menos, 1985. O Conselho Regional de Conservação negou o pedido, citando que o edifício “*não representa a arquitetura turca de mesquitas, mas sim a arquitetura de igrejas, e é composto de afrescos em seu interior que são significativos tanto para a História da Arte quanto para o turismo*” (apud Aykaç, 2019: 163 tradução nossa). Em 2012, no entanto, pouco após a reversão da Santa Sofia de Iznik, apoiada e promovida pelo alto escalão do governo de Erdogan, o Diretório das Fundações teve êxito em sua solicitação. Conforme a nova decisão judicial, o Ministério da Cultura e Turismo estaria ocupando ilegalmente a antiga igreja, violando os direitos proprietários constitucionais das autoridades religiosas. Consequentemente, a Santa Sofia de Trabzon foi reaberta como mesquita no ano seguinte.

Os casos das Santas Sofias de Iznik e Trabzon, imersos em séculos de significados históricos e religiosos pelo papel que desempenharam na construção do cristianismo e no crepúsculo de Bizâncio, são emblemáticos como primeiras expressões do neo-otomanismo de Erdogan em suas políticas de memória. Podem ser interpretados, com efeito, como prelúdios para a reversão da Hagia Sophia de Istambul – laboratórios das práticas populistas, mesmo com os impactos negativos sobre o patrimônio artístico:

A conversão das Hagias Sophias em mesquitas não só glorifica a porção otomana de seu passado multi-nivelado, como também vandaliza esses monumentos significativos através de processos de restauração apressados, desqualificados e até rudimentares, com reconstruções extensivas. [...] Em desafio às conquistas mais simbólicas da república secular, essas transformações são claras manifestações do atual meio político, destacando o Islã como a principal identidade da Turquia. Ademais, são parte do vandalismo sistemático do patrimônio bizantino, fazendo uso de processos de restauração para suprimir formas alternativas de memória. (Aykaç, 2019: 152 tradução nossa)

O vandalismo sistemático e politicamente motivado do patrimônio bizantino é também visível em outros monumentos de Istambul.¹⁹ Encontramos um outro exemplo paradigmático desse fenômeno na reconstrução, ainda em curso, do Monastério de Stoudios. O mais antigo edifício religioso de Istambul, o monastério foi construído em 462, setenta anos antes da Hagia Sophia. Durante o período bizantino, Stoudios desempenhou papel

18 Órgão governamental turco responsável pela administração dos *waqfs*, criado simultaneamente com o Diretório de Assuntos Religiosos.

19 Além dos casos notórios já citados, vale mencionar a reversão da pequena Santa Sofia da cidade de Vize (antiga Bizie), na parte europeia da Turquia, também examinada por Aykaç (2019: 164-165).

central na vida religiosa da capital imperial, como sua principal comunidade monástica. Após a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, o Monastério de Stoudios se tornou a Mesquita Imrahor, embora nunca recuperasse a posição de centralidade que ocupara durante o período bizantino. O edifício milenar passou por uma série de eventos naturais destrutivos nos séculos seguintes, até ser finalmente arrasado pelo terremoto de 1894. Em 1946, seguindo a política de conservação do então secularismo republicano da Turquia, o edifício foi convertido em um monumento-museu. Hoje em dia, restam as ruínas da basílica central do monastério, datadas ainda da construção original no século V.

Apesar de seu estado de completa ruína e de sua pouca relevância histórica durante o período otomano (em absoluto contraste com o papel de centralidade que desempenhara no período bizantino, cujas ramificações ainda são sentidas hoje em comunidades monásticas do mundo ortodoxo), em novembro de 2013 foi noticiado que o antigo mosteiro seria reconvertido em mesquita após uma extensa restauração (Hürriyet Daily News, 2013²⁰). O edifício passou para a jurisdição do Diretório das Fundações. A decisão pela reabertura da Mesquita Imrahor veio pouco depois das reversões das Santas Sofias de Iznik e Trabzon. Ambas as antigas igrejas sofreram processos de intervenção em seu patrimônio histórico durante sua reconversão. No caso da Mesquita Imrahor, no entanto, o processo é muito mais intenso, tratando-se mais de uma *reconstrução* do que uma restauração. As obras, autorizadas em 2019, ainda estavam em curso em março de 2025 (Huseyin Efe Uzun, 2025²¹).

Mais intrigante ainda é o caso da igreja de São Salvador em Cora, de Istambul, um outro museu inaugurado pelo kemalismo e revertido em mesquita pelo neo-otomanismo de Erdogan, em um processo que serviu de precedente direto para a reversão da Hagia Sophia. O presente edifício da igreja de Cora data do final do século XI, quando foi reconstruído por Maria da Bulgária, sogra do imperador Aleixo I Comneno. Seu incalculável patrimônio artístico, no entanto, provém do início do século XIV, quando sua decoração interna foi renovada pelo poderoso ministro bizantino Teodoro Metochites. Os mosaicos e afrescos de Cora permanecem, até hoje, os principais exemplares da arte tardia bizantina, como expressões do assim chamado Renascimento Paleólogo. Cora, assim como outras igrejas bizantinas, foi convertida em mesquita durante o período otomano, assumindo o nome de Mesquita Kariye. O patrimônio bizantino foi coberto por gesso. Em reconhecimento à sua importância artística (e consequente potencial turístico), a Mesquita Kariye foi secularizada e transformada em museu em 1945.

O status do Museu de Cora foi posto em xeque em novembro de 2019, quando o Conselho de Estado anulou a decisão ministerial de 1945, considerando-a ilegal porque uma mesquita “*não pode ser usada a não ser para sua função essencial*” (apud Yackley, 2019

20 Disponível em: <https://www.hurriyetdailynews.com/istanbul-monastery-to-become-mosque-58526#>. Acesso: 30 Mar 2025.

21 Disponível em: <https://www.turkiyetoday.com/culture/older-than-hagia-sophia-imrahor-ilyas-bey-mosque-under-restoration-129610/>. Acesso: 30 Mar 2025.

tradução nossa²²), isto é, o serviço religioso. A decisão do Conselho de Estado ocorreu meses antes da decisão análoga que viria a anular a museificação da Hagia Sophia em julho de 2020. A reconversão de Cora somente foi confirmada mediante decreto presidencial publicado em 21 de agosto de 2020. Nota-se a clara semelhança entre os processos que levaram à reversão tanto da Hagia Sophia quanto de Cora. Em ambos os casos, a reversão foi permitida por uma decisão judicial, publicada pelo Conselho de Estado, que anulou as medidas que haviam convertido as antigas mesquitas em museus no período do kema-lismo. Em seguida, sua ressacralização foi confirmada por decreto presidencial, sem diálogo com a população, com o parlamento e muito menos com a comunidade internacional, que manifestou sua insatisfação em ambas as ocasiões. A reversão de Cora, portanto, se apre-senta como um claro precedente para a reversão da Hagia Sophia, tanto em termos jurídicos (Goodyear, 2021: 59) quanto em termos de estratégia política.

O caso do museu de Cora evidencia ainda mais o uso político e sistemático do patri-mônio bizantino por Erdogan. A reversão carece de argumentos práticos que poderiam justificar os objetivos políticos. No caso do monastério de Stoudios, uma reversão poderia buscar legitimidade pelo fato do complexo arquitetônico precisar urgentemente de restau-ração, mesmo que não fosse necessário extinguir seu status de museu para realizá-la (além de discussões mais complexas sobre o mérito de reconstruções completas de edifícios históricos). Em Cora, tal necessidade inexistia. Nas palavras de Eldem, “*o que tornou esse movimento particularmente impactante foi que o Museu de Cora tinha muito pouco a oferecer como mesquita; o que fazia esse monumento relativamente pequeno único era seu tesouro de afrescos e mosaicos*” (2021: 245 tradução nossa). Devido às dimensões reduzidas do edifício e à extensão de seu patrimônio artístico, o processo de reversão enfrentou diversos desa-fios logísticos para sua implementação, de uma forma que ainda permitiria a exibição da arte bizantina para fins turísticos. Após uma série de adiamentos, a Mesquita Kariye foi finalmente reaberta em maio de 2024 (Yackley, 2024²³).

Apesar da Hagia Sophia ter sido o exemplo mais dramático do neo-otomanismo de Erdogan aplicado à conservação do patrimônio histórico bizantino, ela não foi o único. A análise dos casos de acima, desde as Santas Sofias de Iznik e Trabzon até outros monu-mentos religiosos bizantinos em Istambul, demonstra que a reversão da Hagia Sophia não foi somente uma eventualidade efêmera da agenda do populismo conservador de direita na Turquia, mas sim sintoma e consequência máxima de algo muito maior.

Desde pelo menos 2011, quando os acontecimentos originários de Iznik ocorreram, o grupo político chefiado por Recep Tayyip Erdogan vem sistematicamente empreendendo esforços para a reconsagração das antigas igrejas bizantinas, convertidas em museus pelo

22 Disponível em: <https://www.theartnewspaper.com/2019/12/03/court-ruling-converting-turkish-museum-to-mosque-could-set-precedent-for-hagia-sophia>. Acesso: 30 Mar 2025.

23 Disponível em: <https://www.theartnewspaper.com/2024/05/10/turkey-reopens-chora-museum-as-a-mosque-amid-muted-objections>. Acesso: 30 Mar 2025.

kemalismo, como mesquitas. Simbolicamente, o ato da reversão significa, em primeiro plano, a superação do kemalismo. Em segundo, representa o permanente processo da Conquista de Bizâncio, do triunfo do Islã sobre o cristianismo, da vitória do povo turco sobre o inimigo ocidental — elementos ideológicos que integram o coração do populismo neo-otomanista de Erdogan. Sofre, com esse movimento, por um lado, o patrimônio histórico bizantino na Turquia, sujeito a vandalismo, dilapidação e apagamento. Por outro, sofre o Estado democrático de direito no país, vitimizado pelo desmonte das instituições de estado e a concentração de poder nas mãos do Executivo, comandado por uma coalizão que se legitima internamente nessa agenda populista, também carregando implicações para a política externa.

A HERANÇA BIZANTINA EM DISPUTA

Se, por um lado, as políticas de conservação, politicamente motivadas, do governo de Erdogan têm se mostrado hostis ao patrimônio histórico bizantino na Turquia, esta não parece ser uma constante universal no que tange políticas de conservação de outros atores no país. Nessa última seção, analisaremos em breve os trabalhos de restauração que estão sendo conduzidos atualmente nas ruínas do Palácio de Bucoleão, em Istambul, sob a direção do governo metropolitano municipal da cidade.

O Palácio de Bucoleão é, hoje, um dos raríssimos exemplos da arquitetura palaciana e não-religiosa de Bizâncio. Integrava, desde sua origem, o complexo do Grande Palácio de Constantinopla. Bucoleão foi o centro político, administrativo e cerimonial da sociedade bizantina do período médio, conhecido como o Sagrado Palácio. Mesmo saqueado pela Quarta Cruzada em 1204, permaneceu em uso até o final daquele século. Desde então, o antigo palácio esteve em estado de abandono. Os otomanos não fizeram uso das ruínas, que se deterioraram com o passar do tempo. As ruínas de Bucoleão foram largamente negligenciadas, quando não ativamente destruídas, pelas autoridades turcas. Tal cenário começou a se alterar em anos recentes, quando um projeto de restauração supervisionado pela prefeitura municipal de Istambul prometeu transformar o que restava do palácio, um patrimônio da humanidade listado pela UNESCO, em um museu a céu aberto (Hürriyet Daily News, 2018²⁴).

O processo de restauração de Bucoleão coincide com a mudança de governo na prefeitura de Istambul. Desde a eleição de Recep Tayyip Erdogan, futuro presidente, como prefeito da cidade em 1994, Istambul esteve sob o governo de seu grupo político. Essa frente somente veio a ser deslocada do poder na eleição municipal de 2019. O debate sobre o patrimônio histórico bizantino também apareceu no pleito, altamente polarizado pela importância do cargo na política nacional turca. Poucos dias antes da data da eleição, em campanha para

24 Disponível em: <https://www.hurriyetdailynews.com/byzantine-palace-to-become-open-air-museum-135501#>. Acesso: 30 Mar 2025.

o candidato do AKP, Erdogan prometeu converter a Hagia Sophia em mesquita (Yackley, 2019²⁵). Apesar dos esforços da coalizão governista, o candidato kemalista de oposição Ekrem Imamoglu foi eleito com uma margem apertada, pondo fim ao domínio conservador em Istambul depois de vinte e cinco anos. A eleição de Imamoglu representou uma grave derrota de Erdogan nas urnas e o ressurgimento da oposição kemalista, o que pode ter contribuído para o governo nacional dobrar a aposta na polarização e cumprir a promessa de reconverter a Hagia Sophia em 2020.

Imamoglu, como prefeito de Istambul, se revelou um entusiasta da renovação do patrimônio bizantino na cidade. Em seu canal oficial na plataforma Youtube,²⁶ Imamoglu integrou em sua comunicação política diversos vídeos onde são detalhados projetos de restauração de monumentos bizantinos sob a jurisdição municipal. Muitas vezes com a presença do próprio Imamoglu, são mostrados projetos de restauração, desde as famosas muralhas da cidade (que haviam sido totalmente negligenciadas desde o mandato de Erdogan) até outros monumentos icônicos, como a Cisterna da Basílica, o Fórum de Teodósio, o Hipódromo de Constantinopla e, sim, o Palácio de Bucoleão, que é o tema de ao menos dois vídeos publicitários extensos. Diferentemente da tendência verificada a nível nacional, os elementos bizantinos desse patrimônio são destacados e valorizados.

O cuidado com que a memória bizantina é aparentemente tratada no projeto de restauração de Bucoleão, ao menos no plano da comunicação política, se distingue em absoluto da restauração de outro complexo palaciano bizantino em Istambul. O antigo Palácio dos Porfirogênitos, atualmente conhecido como o Palácio Tekfur, foi construído no período bizantino tardio. Abandonado como residência após a conquista de Constantinopla pelos otomanos, passou a abrigar, a partir de 1719, uma fábrica de cerâmica. Já no século XX, o edifício se encontrava em estado de ruína. Mesmo assim, ainda se destacava por ser o exemplar da arquitetura palaciana bizantina mais bem preservado em Istambul.

O Palácio Tekfur passou por um processo de restauração e museificação controverso entre 2010 e 2014, sob a supervisão do governo municipal conservador da coalizão de Erdogan. O período da restauração coincidiu, também, com as reconversões das Santas Sofias de Iznik e Trabzon. Para Filiz Yenisehirlioglu (2023: 109-110), Tekfur foi restaurado como um edifício-monumento em várias camadas, ilustrando sua história tanto como palácio bizantino quanto como uma fábrica de cerâmica durante o período otomano. Já outros tecem duras críticas ao processo de restauração do antigo palácio. Baris Altan e Ayse Ercan classificam categoricamente o processo como tendo sido uma *“restauração destrutiva”* (2022: 20), complementando que *“a intervenção envolveu extensa reconstrução e o monumento perdeu muitas de suas características arquitetônicas originais. Atualmente*

25 Disponível em: <https://www.theartnewspaper.com/2019/03/29/erdogan-says-museum-and-former-cathedral-hagia-sophia-will-become-a-mosque-again>. Acesso: 30 Mar 2025.

26 Disponível em: <https://youtube.com/@ekremimamoglu>. Acesso: 30 Mar 2025.

funciona como um museu focado em seu período otomano e na produção de cerâmica daquele período” (2022: 19 tradução nossa). Nos alinhamos mais a essa segunda perspectiva, considerando a chamada restauração de Tekfur mais uma destruição da memória bizantina, sendo o mais bem preservado complexo palaciano da cidade substituído por um museu integralmente dedicado à cerâmica otomana — não por coincidência, já que o enfrentamento à memória bizantina é um elemento básico do populismo de Erdogan.

O processo de restauração de Bucoleão começou a ser implantado em junho de 2021. A inesperada positividade com a qual é tratado o legado bizantino do monumento deve acender o alerta do espectador. Caminhando em contramão ao neo-otomanismo de Erdogan, o governo de Ekrem Imamoglu protagoniza uma valorização do patrimônio bizantino, usando como instrumento um monumento que, por nunca ter sido uma mesquita, nunca poderia passar para a jurisdição do Diretório de Assuntos Religiosos, garantindo a jurisdição da prefeitura de Istambul. Dessa forma, Imamoglu se diferencia do neo-otomanismo de Erdogan. Não por acaso, considerado um rival perigoso para a sucessão presidencial como a nova face do kemalismo, foi preso arbitrariamente em 19 de março de 2025, provocando protestos em massa em Istambul nas semanas seguintes (A. Lamche, 2025²⁷). Se a memória bizantina é instrumentalizada pelo neo-otomanismo para sua agenda populista, sua valorização pela oposição kemalista e secular pode ser interpretada como uma forma de resistência na mesma moeda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo foi uma contribuição para o campo de estudos do neo-otomanismo de Erdogan, em sua relação com as políticas de memória na Turquia contemporânea. O tema, nem de longe, está exausto. O patrimônio bizantino não é a única vítima histórica do neo-otomanismo, que possui, também, pretensões de dominância sobre o patrimônio de outras minorias históricas subalternas dentro do território turco, incluindo armênios e curdos. Tampouco seria desejável reduzir as políticas de memória às políticas em relação ao patrimônio histórico. Constantinopla é reconquistada, no plano discursivo, de diversas formas. A reversão da Hagia Sophia pode ser lida como um ponto máximo nesse movimento. Entretanto, é importante lembrar que também compõe um conjunto de políticas de memória objetivando a glorificação do passado imperial turco. O museu Panorama 1453, em Istambul, e as comemorações da Batalha de Manzikert, mencionadas acima, bem como a dramatização das histórias de Alp Arslan, Ertugrul e da Conquista de Istambul em grandes produções cinematográficas, integram o mesmo quadro geral de políticas. Sem embargo, este trabalho elegeu a relação da Turquia de Erdogan com seu patrimônio bizantino físico, tanto do ponto de vista do neo-otomanismo quanto da oposição kemalista, como principal lente de análise.

27 Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/news/articles/c4g3eer4737o>. Acesso: 30 Mar 2025.

Para um observador ocidental, afinal, as disputas pelas narrativas da memória histórica bizantina na Turquia contemporânea se apresentam como uma série de paradoxos. No Ocidente, Bizâncio é tradicionalmente tida como uma sociedade teocrática e oriental, sendo denunciada pelos pensadores do Iluminismo como tal. Na Turquia, entretanto, Bizâncio assume uma imagem diametralmente oposta. A memória bizantina associa-se, fundamentalmente, à plataforma secularista de Mustafa Kemal Atatürk e de seus sucessores políticos, estabelecendo uma firme separação entre Estado e religião que nem o bizantino mais cético poderia ter imaginado em sua época.

Mais surpreendente ainda pode ser sua compreensão como uma sociedade representativa do Ocidente, principalmente aos olhos dos elementos conservadores da Turquia ligados ao movimento político de Recep Tayyip Erdogan, seja por ter sido a continuação do Império Romano, seja por ter sido o berço do cristianismo ortodoxo. Rejeitada pelo Ocidente e considerada demasiado oriental, Bizâncio é vista, ironicamente, sob esse olhar conservador turco, como uma síntese essencialmente cristã do mesmo Ocidente. Enquanto o Ocidente historicamente negou a identidade romana dos bizantinos, na Turquia ela é ressaltada e celebrada, na medida em que os otomanos são apresentados como os conquistadores dos últimos romanos.

Em uma lógica cíclica de eterno retorno à Conquista de Constantinopla, unificando o presente a um passado sagrado e glorioso, conforme a acepção de Mircea Eliade (1992), o Ocidente é conquistado por Erdogan cada vez que Bizâncio sofre uma nova derrota. A derrota do Ocidente também significa, em última instância, a derrota da oposição kemalista no cenário político turco, consagrando o Estado neo-otomano que Erdogan busca constituir. Nesse discurso populista, os conceitos de Ocidente, Bizâncio e kemalismo se confundem na mesma figura do inimigo oculto que o povo turco deve subjugar sob a liderança de Erdogan.

Por conseguinte, verificamos a existência de uma política sistemática de destruição e ressignificação do patrimônio histórico bizantino na Turquia pelo governo de Erdogan. As políticas de conservação e memorialização são instrumentalizadas como fonte de legitimidade para um governo cada vez mais autoritário, dependente de uma agenda populista baseada no neonacionalismo turco, por um lado, e no islamismo político, pelo outro. Ao mesmo tempo, como meio de diferenciação, a oposição kemalista, representada sobretudo na figura de Ekrem Imamoglu, mobiliza a conservação do patrimônio bizantino como a resposta possível, embora tímida, às provocações do neo-otomanismo. Se Bizâncio ressurgir das cinzas, como uma fênix, é graças a Recep Tayyip Erdogan, que se recusou a deixá-lo morto.

REFERÊNCIAS

AL JAZEERA. "World reacts to Turkey reconverting Hagia Sophia into a mosque". *Al Jazeera*, julho de 2020. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/features/2020/7/11/world-reacts-to-turkey-reconverting-hagia-sophia-into-a-mosque>. Acesso: 28 Jun 2025.

ALTAN, Baris; ERCAN, Ayse. "Discovering and Preserving Byzantine Constantinople". In: FIORI, Emiliano; TRIZIO, Michele (ed.). *Proceedings of the Plenary Sessions. The 24th International Congress of Byzantine Studies. Venice and Padua, 22-27 August 2022*. Veneza: Edizioni Ca' Foscari, Venice University Press, 2022.

ATAOGLU, Ayçe Idil. *The Reconversion of Hagia Sophia into a mosque as a case of right-wing populism in contemporary Türkiye*. 2024. 160 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, 2024.

AYKAÇ, Pinar. "Contesting the Byzantine Past: Four Hagia Sophias as Ideological Battlegrounds of Architectural Conservation in Turkey." *Heritage & Society*, vol. 11, n. 2, 2019, p. 151-178.

AZERI, Siyaves. "The perfect state, the strong state and the deadlock of political Islam: the case of Turkey". *Critique*, vol. 50, n. 2-3, 2022, p. 325-344.

BARGU, Banu. "Neo-Ottomanism: An Alt-Right Formation from the South?". *Social Research: An International Quarterly*, vol. 88, n. 2, 2021, p. 299-333.

ÇELENK, Ayse Aslihan. "The myth of 'independent judiciary': the evolution of judiciary-executive relations in Turkish politics". *Contemporary Politics*, vol. 22, n. 2, 2016, p. 232-247.

DAILY SABAH. "Turkey: Historic Istanbul museum Hagia Sophia witnesses its first Quran recitation in 85 years". *Daily Sabah*, abril de 2015. Disponível em: <https://www.dailysabah.com/istanbul/2015/04/11/turkey-historic-istanbul-museum-hagia-sophia-witnesses-its-first-quran-recitation-in-85-years>. Acesso: 28 Mar 2025.

DAILY SABAH. "Muezzin recites azan from inside Istanbul's Hagia Sophia for the first time in 85 years". *Daily Sabah*, julho de 2016. Disponível em: <https://www.dailysabah.com/istanbul/2016/07/02/muezzin-recites-azan-from-inside-istanbuls-hagia-sophia-for-first-time-in-85-years>. Acesso: 28 Mar 2025.

DAILY SABAH. "Türkiye celebrates lingering spirit of 1071 victory". *Daily Sabah*, agosto de 2024. Disponível em: <https://www.dailysabah.com/politics/turkiye-celebrates-lingering-spirit-of-1071-victory/news>. Acesso: 28 Mar 2025.

DANFORTH, Nicholas. *The Remaking of Republican Turkey. Memory and Modernity since the Fall of the Ottoman Empire*. Cambridge University Press, 2021.

ELDEM, Edhem. "The Reconversion of the Hagia Sophia into a Mosque". *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, vol. 8, n. 1, 2021, p. 243-260.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

FINDLEY, Carter Vaughn. *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity. A History, 1789-2007*. Yale University Press, 2010.

GUSTEN, Susanne. "The Church That Politics Turned Into a Mosque". *The New York Times*, fevereiro de 2012. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2012/02/09/world/middleeast/the-church-that-politics-turned-into-a-mosque.html>. Acesso: 29 Mar 2025.

HÜRRIYET DAILY NEWS. "Istanbul monastery to become mosque". *Hürriyet Daily News*, novembro de 2013. Disponível em: <https://www.hurriyetdailynews.com/istanbul-monastery-to-become-mosque-58526#>. Acesso: 30 Mar 2025.

HÜRRIYET DAILY NEWS. "Byzantine Palace to become open air museum". *Hürriyet Daily News*, agosto de 2018. Disponível em: <https://www.hurriyetdailynews.com/byzantine-palace-to-become-open-air-museum-135501#>. Acesso: 30 Mar 2025.

KALDELLIS, Anthony. *The New Roman Empire. A History of Byzantium*. Oxford University Press, 2024.

KUCERA, Petr. "Becoming European: Kemalism as an ideology of Westernism". In: TURNKROVA, Lucie; SARADIN, Pavel (ed.). *The Politics of EU Accession. Turkish Challenges and Central European Experiences*. Londres: Routledge, 2010.

LAMCHE, Anna. "Protesters return to Istanbul's streets for huge rally". *BBC*. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/news/articles/c4g3eer4737o>. Acesso: 30 Mar 2025.

MKRTCHYAN, Marianna. "Armenian Apostolic Church condemns Ankara's politically motivated decision to turn Hagia Sophia into a mosque". *ArmInfo*, julho de 2020. Disponível em: https://arminfo.info/full_news.php?id=53568&lang=3. Acesso: 29 Jun 2025.

MURINSON, Alexander. "The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy". *Middle Eastern Studies*, vol. 42, n. 6, Nov 2006, p. 945-964.

SAHIN, Kaya. "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour". *Journal of Early Modern History*, vol. 14, 2010, p. 317-354.

SOCHACZEWSKI, Monique. "'Otomania' na Turquia Contemporânea". In: 4º Encontro Nacional da Associação Nacional de Relações Internacionais, 2013, Belo Horizonte. *Anais Eletrônicos do 4º Encontro Nacional da Associação Nacional de Relações Internacionais*, 2013.

SOCHACZEWSKI, Monique. "De Atatürk a Erdogan: A República da Turquia em três tempos". *Malala, Revista Internacional de Estudos sobre o Oriente Médio e Mundo Muçulmano*, vol. 6, n. 9, 2018, p. 70-90.

THE ECONOMIST. "Turkey's president invokes a millennium-old battle". *The Economist*, setembro de 2017. Disponível em: <https://www.economist.com/europe/2017/09/09/turkeys-president-invokes-a-millennium-old-battle>. Acesso: 28 Mar 2025.

TÜRK, Hasan Bahadır. "Populism as a medium of mass mobilization: The case of Recep Tayyip Erdoğan". *International Area Studies Review*, vol. 21, n. 2, 2018, p. 150-168.

TURQUIA. "With its new status, Hagia Sophia, the shared heritage of humanity, will continue to embrace all". Presidência da República da Turquia, julho de 2020. Disponível em: <https://www.tccb.gov.tr/en/news/542/120584/-with-its-new-status-hagia-sophia-the-shared-heritage-of-humanity-will-continue-to-embrace-all->. Acesso: 30 Mar 2025.

UZUN, Huseyin Efe. "Older than Hagia Sophia: Imrahor Ilyas Bey Mosque under restoration". *Türkiye Today*, março de 2025. Disponível em: <https://www.turkiyetoday.com/culture/older-than-hagia-sophia-imrahor-ilyas-bey-mosque-under-restoration-129610/>. Acesso: 30 Mar 2025.

WASTNIDGE, Edward. "Imperial Grandeur and Selective Memory: Re-assessing Neo-Ottomanism in Turkish Foreign and Domestic Politics". *Middle East Critique*, vol. 28, n. 1, 2019, p. 7-28.

YACKLEY, Ayla Jean. "Erdogan says museum and former cathedral Hagia Sophia will become a mosque again". *The Art Newspaper*, março de 2019. Disponível em: <https://www.theartnewspaper.com/2019/03/29/erdogan-says-museum-and-former-cathedral-hagia-sophia-will-become-a-mosque-again>. Acesso: 30 Mar 2025.

YACKLEY, Ayla Jean. "Court ruling converting Turkish museum to mosque could set precedent for Hagia Sophia". *The Art Newspaper*, dezembro de 2019. Disponível em: <https://www.theartnewspaper.com/2019/12/03/court-ruling-converting-turkish-museum-to-mosque-could-set-precedent-for-hagia-sophia>. Acesso: 30 Mar 2025.

YACKLEY, Ayla Jean. "When Local Politics Go Global: How Erdogan's Dominance At Home Allowed Him To Reshape Turkey's Neighborhood". *Brown Journal of World Affairs*, vol. 27, n. 2, 2021.

YACKLEY, Ayla Jean. "Turkey reopens formee Byzantine Chora church as a mosaue amid muted objections". *The Art Newspaper*, maio de 2024. Disponível em: <https://www.theartnewspaper.com/2024/05/10/turkey-reopens-chora-museum-as-a-mosque-amid-muted-objections>. Acesso: 30 Mar 2025.

YENISEHIRLIOGLU, Filiz. "From Excavation to Exhibition: Tekfur Palace (Palace of Porphyrogenitus) Museum". *Journal of the Turkish Institute of Archaeology and Cultural Heritage*, n. 3, 2023, p. 103-134.

YILMAZ, Zafer; TURNER, Bryan S.. "Turkey's deepening authoritarianism and the fall of electoral democracy". *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 46, n. 5, 2019, p. 691-698.

OS DESAFIOS DA DICOTOMIA SECULAR/RELIGIOSA NA TRAJETÓRIA POLÍTICA DA TUNÍSIA¹

THE CHALLENGES OF THE SECULAR/RELIGIOUS DICHOTOMY IN TUNISIA'S POLITICAL TRAJECTORY

Leonardo Pagano Landucci²

Resumo: A recente redescoberta da religião pelas Relações Internacionais (RI) aponta para um campo profundamente negligente ao reconhecimento da fé como um fator político, que é baseado em um secularismo vagamente definido. Fundadas a partir de tal dicotomia religião/secularismo, as RI historicamente produziram análises que reconheciam a religiosidade como tendo um caráter perverso em ambientes políticos. O presente ensaio questiona a naturalização dos conceitos de religião e secularismo, enquanto propõe o estudo da Tunísia como produtivo contraponto a essas construções. Nesse sentido, argumenta-se que, para o caso da transição democrática tunisiana, tais chaves conceituais apresentam mais empecilhos do que vantagens para os analistas de RI.

Palavras-chave: Islam; religião; secularismo; Tunísia.

Abstract: The recent rediscovery of religion by International Relations (IR) points to a deeply negligent field in recognizing faith as a political factor, grounded in a vaguely defined secularism. Founded upon such the religion/secularism dichotomy, IR has historically produced analyses that perceive religiosity as having a pernicious character in political environments. This essay challenges the naturalization of the concepts of religion and secularism while proposing the study of Tunisia as a productive counterpoint to these constructions. In this sense, it is argued that, in the case of the Tunisian democratic transition, such conceptual frameworks present more obstacles than advantages for IR analysts.

Keywords: Islam; religion; secularism; Tunisia.

INTRODUÇÃO

O cenário político tunisiano ganhou foco especial para a política internacional após os eventos que configuraram a *Thawra*, Revolução, em 2010 e a consequente queda do governo de Ben Ali. Desde então, o país se mostrou como um sucesso dentro do que ficou conhecido como a 'Primavera Árabe', uma ideia homogeneizante de que o processo revolucionário da Tunísia teria desencadeado revoluções similares em outros países da região do Oriente Médio e Norte Africano (MENA).

1 O presente ensaio é fruto da dissertação de mestrado de Leonardo Landucci, cuja abordagem é a compreensão das construções discursivas midiáticas sobre o Movimento Ennahda na Tunísia. Dissertação disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstreams/363f15cd-0dd9-43ca-bc6c-4ea885ace804/download>. Acesso em: 10 out. 2025.

2 Doutorando em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo (IRI-USP). Mestre em Relações Internacionais pelo PPGR San Tiago Dantas. Bacharel em Relações Internacionais pela UNESP. As áreas de interesse são: o Islam, o Secularismo, o Islam Político, a Análise do Discurso e a Mídia. A presente pesquisa foi desenvolvida no âmbito do PPGR e do German Institute for Global and Area Studies. E-mail: leonardo.landucci@unesp.br; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7298-9300>, Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1338768819301424>

Em meio a golpes de Estado, a exemplo do Egito, ou a deflagração de guerras civis, como no caso da Síria e do Iêmen, não constitui surpresa que o período de 2011 a 2021 seja visto hegemonicamente no Ocidente como um sucesso regional. Todavia, essa singularidade tunisiana em constituir um governo democrático frente às atribulações regionais foi destacada academicamente e pela mídia como uma questão político-identitária, razão para classificar a Tunísia como uma anomalia regional.

O que buscamos argumentar no presente ensaio é que essa noção da Tunísia como uma irregularidade árabe surge de uma profunda ignorância cultural enraizada no binarismo secularismo/religião. Por secularismo, no contexto trabalhado, entendemos um discurso promovido pela elite local e comentaristas internacionais a respeito de uma possível cisão entre um Islam³ apolítico e um Islam Político na Tunísia.

Essa especificidade nos permite reconhecer que o secularismo deve ser entendido a partir do seu contexto de produção, assim como fazemos com a ideia de religiosidade. Partindo da virada de Talal Asad (2010: 265), em relação a Clifford Geertz (2004: 90), entendemos a religião e, especificamente, o Islam como uma tradição discursiva. Esse conceito se refere a um processo de relação interdiscursiva⁴, no qual é estabelecida uma referência a um passado comum, um presente compartilhado e um futuro esperado para o indivíduo em relação a sua fé.

Em outras palavras, a religião não é apenas um conjunto de simbologias e rituais, mas uma linguagem discursiva que aproxima indivíduos, a partir de sua própria ação subjetiva e coerção por meio da tradição, como reforça Saba Mahmood (2012: 224). Entendido como o sustentáculo dessa tradição, definimos o discurso como o espaço em que o conhecimento intersubjetivo, ou compartilhado dentro de um conjunto social, é construído, sustentado e questionado a partir da perspectiva de Anna Holzscheiter (2014: 161).

Nossa discussão, e a razão pela seleção da Tunísia como estudo de caso, se dá por seu duplo enraizamento do secularismo no discurso político tunisiano, sendo realizado de um lado pelas elites e do outro das potências ocidentais. A partir disso, é possível pontuarmos as limitações do conceito e sua adesão, ou não, pela população local de forma ampla na Tunísia.

Outro motivo para sua escolha é a presença do Islam Político como uma força central e compromissiva, nos mostrando a relevância de apresentarmos uma categoria ampla e fluída para tal conceito. De maneira introdutória, entendemos o mesmo como a ideologia, segundo a qual grupos, partidos ou movimentos tomam para a construção de seu *ethos* em relação à tradição discursiva do Islam.

3 Optamos pela grafia de “Islam” ao invés de “Islã” pela maior proximidade do original em árabe: إسلام.

4 O interdiscurso é o conceito dado pela Análise do Discurso Francesa para o produtor de sentido do discurso. Em outras palavras, ele é “todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos.” (Eni Orlandi, 2005: 33)

Na mesma esteira, o presente trabalho busca contribuir para a bibliografia do Pós-Secularismo. Essa corrente teórica é entendida como uma movimentação acadêmica em prol da desestabilização de ideias fixas de secularismo, religiosidade e suas relações com a política. A proposta, portanto, seria a de romper com análises binárias sobre a História da Tunísia e, conseqüentemente, da própria região do Oriente Médio e Norte Africano acerca da presença ou ausência de religião na política, de modo a não automatizar a relação entre democracia e secularismo/autoritarismo e religiosidade.

O presente ensaio não se restringe a comentários acadêmicos sobre essa ideia da singularidade secular tunisiana, mas dialoga diretamente com as construções veiculadas pela mídia de forma ampla

De tal modo, ao analisarmos a produção de uma singularidade secular tunisiana, vemos a criação de uma identidade específica para o Islam tunisiano, seja pelos políticos, pela mídia internacional ou pela academia. A produção de realidades é inerente ao trabalho de tais atores e, portanto, sua presença se faz notada no presente estudo, buscando contribuir com o diálogo nestas três frentes.

Sendo assim, o ensaio que se segue foi estruturado de maneira cronológica, com uma breve introdução ao campo das Relações Internacionais como promotor e produtor de uma racionalidade secular/religiosa específica para a academia. Em seguida, foi discutida a noção da especificidade tunisiana como artifício político interno, movido pelas elites coloniais. A terceira seção, portanto, debateu esse momento de quebra de paradigma causada pela Revolução, em que padrões antigos são esquecidos ou revigorados. Finalmente, a última seção versou sobre o governo de Kaïs Saïed e sua virada autoritária como parte de toda narrativa da especificidade secular tunisiana.

CONSTRUINDO O BINÁRIO

Nas Relações Internacionais, seja por uma latente negligência cultural ou uma dominação do positivismo moderno ocidental, a religião historicamente se manteve distante das análises políticas. Erin Wilson (2019: 143) confirmou tal tendência ao acompanhar criticamente o movimento de estudos sobre religião e política durante os anos 2000, dizendo que a religião havia sido finalmente encontrada pelos autores das RI. Elizabete Rocha e Júlia Camargo (2011: 10), de maneira similar, apontaram como isso se manifestava na presença de qualquer discussão cultural.

De fato, Daniel Philpott (2002: 67) aponta para esse reencontro nas raízes do secularismo acadêmico defendido pelas RI, cujas bases foram estremecidas pelos ataques do 11 de setembro. Essa mudança já aparecia na década anterior com pensadores como Samuel Huntington (1996: 32) que se baseavam em noções má definidas de cultura e religião para se debruçarem sobre as mudanças do pós-Guerra Fria (Resende; Senhoras; Camargo, 2010:

10). No entanto, a chave de virada do 11 de setembro permitiu a reflexão acerca do conceito de secularismo anteriormente veiculado pela disciplina (Wilson, 2014: 349; Wilson, 2019: 143; Philpott, 2021: 25).

Um fator de interessante reflexão surge sobre a questão da religião como um todo dentro das Relações Internacionais. Philpott (2000: 207) tratou precursoramente sobre tal perspectiva, levando em consideração a natureza do considerado evento fundador das relações internacionais modernas, o Tratado de Vestfália. Segundo o autor, a proposta da fundação do Estado-nação moderno estava submersa em debates e noções protestantes, principalmente, relativas à separação entre fé e política, assim como – consequentemente – à não-intervenção e à soberania.

A proposta era – ainda – de que tais decisões eram movidas pelo contexto intelectual do iluminismo, em que a racionalidade e a ciência substituiriam a fé e a religiosidade, como confirmam Mustapha Pasha (2003: 116), Shubha Prasad (2014: 37) e Ayşe Zarakol (2022: 11). Nessa separação entre religião e política, a realidade produzida foi a da fé como um véu para questões sociais latentes, como luta de classes, dinâmica de poderes e manobras políticas (Philpott, 2021: 25), fato defendido também por Asad acerca da construção do secularismo no meio acadêmico. Toda a discussão sobre cisão entre público e privado – ou fé e política – resultou em uma disciplina cada vez mais resistente a reconhecer e incluir outras formas de se fazer política (Luca Mavelli e Fabio Petito, 2012: 931).

Em resumo, tradicionalmente para as RI, a religião poderia ser definida como um empecilho acadêmico, uma nota de rodapé que servia para maquiagem interesses obscuros e atrapalhar a percepção racional sobre fenômenos políticos. Nesse sentido, o secularismo seria a resposta a essa tendência, servindo como um produtor de tal noção de religião e movendo argumentos que reconhecessem um *ethos* pautado na racionalidade do campo. Não obstante, conectado a este *ethos* está a ideia do WASP, criticada por Carlos Fuentes (2004: 15).

O *ethos* branco, anglo-saxão e protestante das Relações Internacionais está enraizado em um protagonismo exacerbado dado pelos analistas ao Ocidente, como fonte primária da História (Dina Abdelkader, Nassef Adiong e Raffaele Mauriello, 2018: 17). Ele se faz presente desde as escolhas temáticas relevantes ao estudo da área, até o entendimento do passado. Isso é reforçado por Zarakol (2022: 11), cujo livro desnaturaliza a chamada ascensão do Ocidente e decadência do Oriente defendida por muitos pensadores das RI. Em suma, essa identidade se entranhou no âmago da disciplina e se naturalizou pelo domínio financeiro e institucional das pesquisas feitas dentro do campo.

A partir da construção de sua autoimagem como a normativa dentro das RI, ideias como a democracia, a estabilidade política e até o Estado-nação se desenvolveram a partir da noção do secularismo e desse *ethos* ocidental. Em contramão, e tendo em vista a falta da definição ontológica de religião dentro do campo (ver autores como Jonathan Fox e

Shmuel Sandler, 2004: 2), uma virada foi proposta a partir de uma corrente denominada Pós-Secularismo.

Essa corrente nos é de vital importância por sustentar os argumentos que estabeleceremos em relação à história tunisiana. Tendo Mavelli e Petito (2012: 931), Wilson (2014: 349), Luca Mavelli e Erin Wilson (2016: 269) e Wilson (2019: 143) como trabalhos precursores, o Pós-Secularismo se firmou em uma corrente de desestabilização de conceitos basilares das Ciências Humanas. De acordo com tal linha de pensamento, se esfacela o limiar entre público e privado, reforçando a presença de ambas as categorias como centrais para o entendimento da política.

Por consequência, a fé não surge como restrita à prática individualizada ou coletivizada em um espaço de culto, mas como um discurso presente nas diversas esferas de atuação de um indivíduo, como uma tradição discursiva. Nesse sentido, a religião não é pensada como fator isolado de análise, mas como um interdiscurso que rege interações sociais de forma potente. Sendo assim, o binário secular/religioso seria superado e haveria o entendimento de que a existência do secularismo obriga aos atores políticos a criação da religião por parte do Estado, nos chamados governos seculares.

Portanto, por que o 11 de setembro se configuraria como uma chave de virada para o secularismo nas RI? Se considerarmos que o secularismo não é simplesmente a cisão entre fé e política, mas sim um discurso estruturante que restringe a participação da religião em discussões acadêmicas, podemos perceber suas implicações. Nesse processo, funda-se uma noção perversa da fé como manipulação do político, que não deve ser estudada como um objeto de pesquisa. Dessa forma, podemos entender o peso do ataque das Torres Gêmeas, como apontam Philpott (2002: 67) e Edward Said (2001, online).

De fato, o 11 de setembro mostrou que a religião não deveria mais ser ignorada, afinal ela compunha o espectro narrativo do ataque e, para entender o mesmo, era preciso olhar para tais referências. No entanto, o movimento abriu portas para a confirmação dos argumentos de Huntington (1996: 32), sugerindo que depois da Guerra Fria, a cultura, divisora do planeta em civilizações, e a religião seriam a razão para as guerras e conflitos.

Esse retorno para uma política pré-Vestfaliana, em seu sentido de direcionamento para conflitos religiosos e soberania, é fundada no entendimento do Ocidente como racional e no Oriente como religioso. Este é desenvolvido por Edward Said (2007: 29) como argumento central em sua tese sobre o Orientalismo, um discurso modelador de realidades que construía dois binários: Ocidente e Oriente. Presente em tal narrativa, estaria também a ideia de secularismo ocidental (democracia, direitos humanos, liberdade) e religiosidade oriental (autoritarismo, perseguição, restrição às liberdades).

Esses limitadores e essencialismos são centrais para o entendimento do presente ensaio como um vislumbre da história do Islam dentro da Tunísia e seus (des)encontros com a política do país Norte Africano. Nesse sentido, no caso específico de tal religião nas

Relações Internacionais, a situação se torna ainda mais sintomática da dominância ocidental na disciplina, em que vozes dissidentes apresentam dificuldade em penetrar o *mainstream* do campo. Exemplos dessa percepção podem ser vistos na dificuldade de canonização de teorias muçulmanas das Relações Internacionais ou no próprio conceito de Islam Político, temática de notável relevância para autores que discutem o MENA.

No caso da primeira, Ali Bakir (2023: 23) explica como as primeiras tentativas de unir o Islam e as teorias das Relações Internacionais são datadas dos anos 1980, mas ainda apresentam resistência dentro da disciplina. Partindo de uma visão de mundo corânica, essas teorias englobavam modos de pensar e conceitos que surgem de uma linguagem primordialmente muçulmana. Autores como Abdelkader, Adiong e Mauriello (2016: 17), Mohammad Abo-Kazleh (2006: 41) e Labeeb Bsoul (2007: 71) compõem alguns de seus pensadores e reforçam a necessidade de pensar outras realidades a partir da teorização.

Ademais, sobre o conceito de Islam Político, é importante mencionar o sentido vazio de suas proposições, englobando grupos, partidos e movimentos sociais distintos sob um mesmo guarda-chuva conceitual que ignora as suas nuances (Landucci, 2025: 40). O caso tunisiano se torna emblemático das limitações do conceito por se distanciar dos grandes modelos advindos da essencialização do discurso do Islam Político.

Contornando tal limitação das Relações Internacionais, apresentamos uma noção de Islam Político como aqueles grupos, partidos ou movimentos que apresentam o Islam como discurso comum, a partir de uma interdiscursividade advinda da tradição discursiva da religião. Essa nuance nos permite aferir de maneira precisa as identidades defendidas por cada grupo e reconhecer suas singularidades, sem buscar uma comunalidade generalizadora e redutiva. Em outras palavras, a partir de tal noção, evitamos o cânone simplista das RI que buscam englobar ideologias e identidades dentro do binário religioso e secular.

O campo das RI é amplo e suas discussões difusas sobre religião resultam em um prejuízo analítico para a área. A construção do binário secular/religioso em seu seio atrasou a complexação de análises em diversos contextos, assim como o caso da Tunísia. Nosso estudo de caso se apresenta como uma visualização das contradições do uso indiscriminado de tal dicotomia, notada, principalmente, na ideia da especificidade tunisiana.

A TUNÍSIA SECULAR E MODERADA

De um polo regional para o estudo de Islam (Anne Wolf, 2017: 1; Kenneth Perkins, 2014: 24) a um dos modelos de secularismo em países de maioria muçulmana, a trajetória da Tunísia como exemplar secular e moderado começa antes do Protetorado Francês no país, durante o governo de Ahmad Bey. O beilicato em questão marcou um período de afastamento em relação ao Império Otomano e inclinação das elites políticas do país aos interesses europeus. Tal perspectiva se justificava em um momento de intenso fluxo de

peças e produtos vindo de países da Europa (Perkins, 2014: 17; Wolf, 2017: 12-13; Malika Zeghal, 2024: 46).

Béatrice Hibou (2006: 5) mostra, em seus estudos, como essa transição foi marcada pelo reforço do exército do país, centralização do poder na mão do *Bey*, em relação ao Império Otomano, e intensificação das trocas econômicas. Apesar de ainda manter relações próximas com os ulemás⁵ (Ismael Montana, 2024: 45), as reformas de Ahmad *Bey* começaram a cindir a esfera pública e a religiosidade, passando aspectos políticos de líderes religiosos para as mãos do *Bey*.

Com a invasão da Tunísia pela França e o início do Protetorado Francês, dois pontos centrais foram movidos pelas elites francesas em consonância com o reformismo do *Bey*. Um currículo primordialmente francês nas escolas, por exemplo, evidencia essa busca pelo distanciamento do Islam, assim como as manobras para aproximar a Tunísia da Europa (Perkins, 2014: 67; Wolf, 2017: 18). Dentre as centrais medidas de secularização movidas pela máquina colonial estão a implementação de um corpo jurídico de caráter europeu, a desmobilização dos ulemás e a defesa de uma identidade francesa/mediterrânea, por meio do ensino.

De maneira direta, essas reformas foram engendradas a partir de um discurso de especificidade do país, em relação à região, e de um estado de emergência, em que as medidas seriam para a proteção temporária das estruturas governamentais (Perkins, 2014: 51; Corinna Mullin e Brahim Rouabah, 2016: 156). Esse movimento foi basilar para a construção do Estado de prestígio de Habib Bourguiba, primeiro presidente da Tunísia depois de sua independência.

Fruto da estrutura escolar do protetorado, Bourguiba se lançou na política como líder do Neo-Destour, partido de oposição ao Protetorado e que buscava a independência da Tunísia por meio de um discurso populista (Khalil Dahbi, 2020: 117). Dentro do partido, no entanto, uma disputa surgiu entre aquele que se tornaria o primeiro presidente tunisiano e Salah Ben Youssef, o secretário-geral do partido.

De um lado, Bourguiba favorecia uma transição gradual, com uma separação em relação à França realizada de modo progressivo. Youssef, porém, defendia uma posição mais crítica, lutando pela independência de outros Estados de maioria árabe da região Dahbi (2020: 122-123), M'hamed Oualdi (2022: 224), e Zeghal, (2024: 137). A vitória de Bourguiba na disputa marcou um aprofundamento na perseguição da oposição, especialmente àquela religiosa e dos ulemás (Wolf, 2017: 28; Mohammad Sofi, 2018: 30; Dahbi, 2020: 145).

Responsável pela implementação do Código de Status Pessoal, Bourguiba teve um governo marcado pela secularização do sistema legal tunisiano e por dismantlar por completo os ensinamentos do Islam no país. Seu reformismo pró-Occidente e

5 Figuras de autoridade para o Islam. Teólogos que se versam sobre a *Shari'a* - o código de vida de um muçulmano - e, portanto, servem como autoridades de arbitragem.

marcadamente alinhado com a identidade francesa produziu um projeto nacionalista que ficou conhecido como *Tunisianité* pela academia (Perkins, 2014: 135; Mullin e Rouabah, 2016: 156; Wolf, 2017: 22; Francesco Cavatorta e Fabio Merone, 2020: 362).

Esse projeto construía discursivamente uma identidade “moderada”, na qual a tal moderação aparecia como uma fachada para conter grupos de oposição. Ainda, seu caráter secular, produzia um Islam “verdadeiramente tunisiano” em seu discurso, sendo proposto pela primazia da “adaptação do Islam aos requerimentos do desenvolvimento” (Habib Bourguiba, 1965: 485, tradução nossa). Em outras palavras, qualquer religiosidade produzida fora de tal escopo apareceria como não-tunisiana.

Nesse sentido, pensar a história tunisiana a partir dos binários estáticos de secularismo/religiosidade é limitar o escopo discursivo que os líderes políticos do país incorporavam em suas ações, falas e políticas. O caso de Bourguiba é contundente por mostrar um presidente defensor de uma identidade baseada no passado colonial francês, ao passo que se utilizava da religião como produtora de uma identidade local (Landucci, 2025: 33).

Por consequência, essa vertente nacionalista produzida por Bourguiba, por mais que defendesse uma identidade dita secular rodizia no seio de seu discurso uma religiosidade na política, tendo como referência o Islam. De fato, essa “ambígua narrativa patriótica que se refere a “uma certa” especificidade tunisiana, sua história e identidade” (Sami Zemni, 2016: 142) foi a principal marca do primeiro governo pós-independência da Tunísia.

Preocupado com o crescimento da esquerda e do apelo popular do “Grupo Islâmico”⁶, Bourguiba mobilizou seu discurso patriótico ao limite. Esse esforço durou até 1987, quando, frente ao crescimento de sua impopularidade, Zine El Abidine Ben Ali realizou um golpe e tomou o poder para si. Em um momento em que a abertura era prometida, Ben Ali manteve as políticas restritivas de Bourguiba e deu início a uma perseguição ainda mais ferrenha contra a oposição, especialmente àquela do Movimento *Ennahda*, reformulado Grupo Islâmico.

Dentre as políticas de estabilização da identidade mediterrânea defendida por Bourguiba, Ben Ali reforçou especificamente a questão dos direitos das mulheres, os defendendo como uma cortina de fumaça frente aos abusos de Direitos Humanos (Monica Marks, 2013: 229). Principalmente, esses abusos ocorriam frente a mulheres opositoras ao governo e conectadas ao Movimento *Ennahda* (Wolf, 2017: 84). A perseguição direta a mulheres ligadas ao Islam Político reforça a dificuldade de se analisar a religião apenas em uma esfera individualizada e privada no caso da política tunisiana.

Ademais, outro fator é central para a estabilização do governo de Ben Ali internacionalmente e para a promoção de sua cortina de fumaça: a Guerra ao Terror pós-11 de

6 Grupo fundado por Rachid Ghannouchi, Hmida Ennaifer e Abdelfattah Mourou focado em ensinar o Islam para a população que eventualmente se tornaria um partido político opositor ao governo, chamado de Movimento de Tendência Islâmica e, posteriormente, de Movimento *Ennahda*, expandindo seu discurso para a esfera política.

setembro. Movida pelos Estados Unidos com tons islamofóbicos⁷ em seus discursos, a Guerra ao Terror chegou na Tunísia como uma oportunidade de aliança para o então presidente que se aproveitou da situação para estabelecer o país como o polo regional de luta contra o “terrorismo islâmico”⁸ (Teresa Botelho, 2011: 118).

Nesse sentido, apesar da continuidade com a *Tunisianité* de Bourguiba, Ben Ali reformulou as principais alianças da Tunísia, se aproximando cada vez mais dos Estados Unidos e reforçando a ideia de que o país seria diferente dos outros da região. Havia, portanto, a visão de que ele seria um porto seguro regional para o Ocidente, frente ao crescimento regional do Islam Político.

Para conter tais políticas, foi necessária uma Revolução que pegou tanto aliados quanto opositores de surpresa, especialmente vinda de um país cuja imagem internacional era de estabilidade e força. Em muito, essa negligência de entender as rachaduras dentro do regime de Ben Ali se deve à imagem secular tunisiana nas análises acadêmicas, em que contestações como as vistas em Gafsa eram apagadas em nome da promoção regional de um secularismo mal definido (Amira Aleya-Sghaier, 2012: 20; Leonardo Landucci, 2022: 35).

Quadro 1: Histórico da *Tunisianité*

Liderança Política	Discurso da <i>Tunisianité</i>	Mecanismos discursivos	Consequências, Objetivos e Grupos Afetados
Ahmad Bey	Tunísia como uma força que busca se distanciar do Império Otomano e se aproximar da Europa.	Reformas: fortificação do exército, intensificação de fluxos com a Europa, mobilização de poder pelo <i>Bey</i> .	“Modernização” da Tunísia e distanciamento do Império Otomano. Autoridades religiosas enfraquecidas.
Protetorado Francês	Tunísia como extensão da França, diferente de outros países da região.	Implementação de um currículo escolar francês e de um aparato jurídico ao estilo francês, uso do discurso do estado de emergência e desmobilização dos ulemás.	Autoridades religiosas anuladas. Dissidência enfraquecida pela promoção de uma educação pró-Europa.

7 Islamofobia é aqui entendida como uma articulação discursiva que surge a partir do preconceito contra o Islam que não parte apenas de uma visão religiosa, mas também étnica, racial e imigratória, sendo comumente associada ao racismo e xenofobia.

8 A ideia da naturalização do caráter muçulmano do terrorismo surge, principalmente, no final do Século XX, como aponta Said (2007: 207). No entanto, como aponta Héctor Saint-Pierre (2015: 14), a Guerra ao Terror surge com uma presença ainda mais forte de tal narrativa, produzindo uma imagem indissociável entre terrorismo e o Islam.

Liderança Política	Discurso da <i>Tunisianité</i>	Mecanismos discursivos	Consequências, Objetivos e Grupos Afetados
Habib Bourguiba	Tunísia moderna, anti-radical, moderada, secular, inclinada ao Ocidente, francófona e regionalmente específica.	Desenvolvimento de uma narrativa patriótica sobre a especificidade tunisiana, secularização do sistema legal e implementação de uma política interna pró-Ocidente.	Desmantelamento definitivo do corpus legal e acadêmico do Islam, assim como perseguição ferrenha da oposição e produção de uma identidade francesa tunisiana.
Zine El Abidine Ben Ali	Tunísia como um porto seguro ocidental na região do Oriente Médio e Norte Africano. Reprodução da <i>Tunisianité</i> de Bourguiba.	Aliança estratégica com os Estados Unidos, perseguição do <i>Ennahda</i> como fonte de estabilidade frente a críticas internacionais e uso dos direitos das mulheres como distração.	Criação de uma fachada sobre os direitos políticos e humanos, perseguição e aprisionamento de opositores, estabilização do país internacionalmente frente à Guerra ao Terror.

Fonte: Autoria própria.

Se analisarmos o secularismo imposto por essa imagem da *Tunisianité*, como no quadro 1, é possível entender que, por mais que houvesse uma defesa da separação entre público/privado e política/religião, o Islam ainda era ainda a referência central. Ahmad Bey, apesar de ter sido a porta de entrada para essa cisão, tinha uma atuação política profundamente pareada com os interesses dos ulemás e não rompeu completamente com as estruturas de ensino do Islam.

O Protetorado, por outro lado, demonstrou a porosidade da implementação de um secularismo vindo de cima. A necessidade de se munir com um discurso de emergência mostra como as políticas implementadas pela França não se assemelham ao discurso do secularismo democrático defendido pelas Relações Internacionais. De fato, ela expõe a potência colonial de um conceito mal definido e relativo.

A partir de Bourguiba, é possível ver essas estruturas discursivas modeladoras, em que há a defesa de um Islam à tunisiana, sendo ele moderado, privado e consonante com as políticas do presidente. A ideia desse secularismo aplicado por Habib Bourguiba demonstra a fragilidade do conceito discutido, sendo usualmente ligado ao líder como força-motriz de tal política secular. Ainda, a religiosidade engendrada nos discursos por Bourguiba aparece como uma força de manobra das elites. Em outras palavras, a noção das RI de religião como manipulação aparece mais evidente em discursos que se autoproclamam seculares, no caso tunisiano.

Finalmente, Ben Ali reforça a força maniqueísta dos conceitos para as RI e as Ciências Humanas. O título de secular recebido pelo Estado tunisiano pela comunidade internacional o munuiu de liberdade para a implementação de um Estado autoritário policial, em que a perseguição a mulheres, por exemplo, era maquiada por um discurso pró-Occidente e pró-secular. A questão da Tunísia como um posto regional americano na Guerra ao Terror estadunidense reforça como os interesses internacionais estão menos ligados à promoção do secularismo como base para a democracia e mais para a perseguição de grupos que utilizam do Islam como discurso comum.

No geral, o que foi discutido na presente seção foi a centralidade histórica que os conceitos de secularismo e religiosidade apresentam para a trajetória tunisiana interna e externamente. A incapacidade do campo de fugir do binário permite que análises maniqueístas, onde Ben Ali aparece como herói da Guerra ao Terror e o *Ennahda* como o vilão, fossem produzidas por acadêmicos. Isso se demonstra na surpresa com que a *Thawra* foi recebida no *mainstream* da disciplina.

UMA TRANSIÇÃO DE EXPECTATIVAS

O período pré-*Thawra* diretamente refuta uma máxima dos estudos das Relações Internacionais de que, necessariamente, o secularismo é um precursor da democracia. Por outro lado, a reflexão oposta é trazida pelo Movimento *Ennahda* a partir do momento em que ele é eleito o principal partido da Assembleia Constituinte em 2011 e demonstra a invalidade do argumento de que, paralelamente, o Islam Político seria um motor para o autoritarismo e o desvio em relação às práticas democráticas.

Alguns fatores vistos durante as eleições de 2011 reforçam esse caráter e esfacelam a defesa do secularismo à tunisiana, especialmente, relacionado aos Direitos Humanos defendidos pelos líderes anteriores. Como Aline Alencar (2022: 105) aponta, o esforço do *Ennahda* em reagir estrategicamente às críticas por parte de sua oposição “secular” podem ser vistas em sua abstenção em mencionar a *Shari’a* e em seu esforço de defender o direito das mulheres. De fato, como explica Marks (2013: 225), o partido havia sido o único a respeitar as regras de paridade de gênero nas listas eleitorais.

Essa histórica mobilização do direito das mulheres como um recurso discursivo se apresenta diretamente conectada com a ideia errônea de que o Islam seria uma religião repressiva frente às mulheres (Lila Abu-Lughod, 2002: 783). A partir dos binários que aqui criticamos, o secularismo apareceria como um motor de liberdade e promoção de igualdade, fator que necessita ser questionado, tendo como base o que apresentamos. O cenário visto no Islam, nesse sentido, seria o oposto, recorrentemente apresentado como opressor por conta da questão do véu.

Em uma via oposta e vista nas ações eleitorais do *Ennahda*, o que podemos ver é uma promoção textual da igualdade por meio de referências do *Qur'an* e ações que incluíam as mulheres na esfera política. A questão do véu, assim como no diagnóstico de Abu-Lughod (2002: 790), se apresentaria como uma obsessão ocidental baseada tanto no Orientalismo quanto nas narrativas basilares da Islamofobia.

Esse compromisso inicial sugere a incapacidade de generalizar o “não-secular” como anti-democrático, anti-Direitos Humanos e, principalmente, se tratando de um partido que utiliza da narrativa do Islam, de se apresentar contra a igualdade de gêneros. No entanto, tais fatores não foram suficientes para amenizar a pressão vinda da opinião pública (Wolf, 2017: 134), particularmente, de regiões litorâneas que valorizavam a imagem vendida por Bourguiba e Ben Ali, cujos frutos eram percebidos no turismo.

Os desafios ao *Ennahda* e sua coalizão, feita com partidos ditos seculares e chamada *Troika*, foram constantes, sendo especialmente atacados em 2013, após o assassinato político de dois membros da oposição (Landucci, 2025: 43). As mortes de Chokri Belaid e Mohamed Brahmi moveram rapidamente a opinião nacional e internacional contra o *Ennahda*, em uma mudança que resultaria na confirmação do partido como pertencente à imagem do “não-secular” anti-democrático e à do Islam Político terrorista.

Analiticamente, a situação se torna ainda mais complicada com a chegada do *Nidaa Tounes* na esfera política tunisiana. Definido como “[...] um caldeirão, reunindo a elite destituída de Bourguiba e Ben Ali com movimentos e organizações de inclinação esquerdista, incluindo a União Geral dos Trabalhadores Tunisianos (UGTT)” (Barbara Zollner, 2021: 382, tradução nossa), o partido foi o principal ator político que clamou pela saída do *Ennahda* do governo frente aos assassinatos.

Apesar de uma resistência inicial, o *Ennahda* deixou o poder nas mãos de políticos ditos tecnocratas e deu sequência à aprovação da Constituição de 2014, cuja produção colocou em debate as habilidades de atingir o consenso do principal partido tunisiano. Em retrocesso, o processo de elaboração do documento reforçou o caráter compromissório do Movimento *Ennahda* e novamente reiterou a instabilidade dos conceitos aqui criticados.

No entanto, esse movimento de concessão por parte do partido gerou uma dissonância com sua base de apoio, movendo o foco das eleições presidenciais de 2014 para o *Nidaa Tounes*. Apesar de um grande apoio ocidental, Monica Marks (2014: online) afirma como, em comparação, a estrutura interna do *Nidaa Tounes* era mais autoritária que a do *Ennahda*. Em outras palavras, o Ocidente, movendo essa perspectiva secular, aparece muito mais crítico ao autoritarismo advindo de partidos do Islam Político do que de partidos/líderes políticos ditos seculares, mostrando que o problema não é a democracia ou a ausência dela.

De qualquer maneira, contando com o apoio nacional e internacional, o *Nidaa Tounes* saiu vitorioso das eleições de 2014, se consolidando como a maior força dentro do Legislativo tunisiano e elegendo Béji Caïd Essebsi, líder do partido, como presidente. Ainda, com 86

dos 217 assentos parlamentares, a necessidade de criação de uma coalizão surgiu, resultando em uma parceria entre “seculares” e seus “inimigos”, o *Ennahda* (Alencar, 2022: 162).

Esse tipo de aliança que historicamente se construiu entre partidos “seculares” e “islâmicos” reforça a dissolução da polaridade entre essas categorias, pelo menos em um contexto tunisiano. No entanto, vindo de um partido que movia uma campanha de rechaço frente ao seu maior opositor, o movimento foi recebido com desacordo entre os políticos filiados aos partidos e aos seus apoiadores na opinião pública (Wolf, 2017: 160). A consequência foi a fragilização, principalmente, do *Nidaa Tounes* e, mais importante, sua dissolução como principal partido eleito do Parlamento.

Nesse sentido, reiteramos o nosso argumento central mostrando as consequências negativas da produção da narrativa secular em contradição ao viés religioso na esfera acadêmica, midiática e pública. No caso, para o *Nidaa Tounes*, tal discurso custou seu apoio interno entre seus membros e o apoio popular, demonstrando novamente o caráter maniqueísta presente em tal oposição.

O argumento que propomos no presente ensaio quanto à fragilidade da dicotomia secular/religioso se torna cristalino frente aos acontecimentos de 2014 e, posteriormente, aos de 2016 na Tunísia. Esse último se faz presente quando o Movimento *Ennahda*, tomando nota do crescimento regional do medo do Islam Político e das críticas internas alinhadas aos conceitos da *Tunisianité*, decide abandonar o termo para defender uma nova ideologia chamada: Democracia Muçulmana.

Sendo motivado pela crescente suspeita regional em torno de movimentos, partidos ou grupos que se autodeclaravam parte da ideologia do Islam Político, essa mudança ideológica no geral significou apenas um câmbio de nomenclatura (Landucci, 2025: 45). De fato, se considerarmos o Islam Político uma ideologia que usa como base uma discursividade comum pautada na religião muçulmana, isso se manteria frente à chamada Democracia Muçulmana.

A esse respeito, Rached Ghannouchi (2016: 61), líder do *Ennahda*, defendeu a decisão sob a perspectiva da preservação do pluralismo na Tunísia. Segundo o político, não haveria mais a necessidade de promover uma identidade pautada na religião, e, portanto, os membros do partido estariam renunciando ao engajamento nesse debate. Em síntese, como já não existiam forças restringindo o Islam dentro da Tunísia, como ocorreu sob os governos de Bourguiba e Ben Ali, não haveria a necessidade de se opor a algo ou de lutar por uma presença identitária, como nos períodos anteriores.

De maneira mais profunda, essa nova identidade significou para o partido uma separação entre “mesquita e o Estado” (Md Nazmul Islam *et al.*, 2021: 32). Uma cisão, até então inédita ao partido, em que suas funções sociais, educacionais e religiosas ficariam em segundo plano, enquanto seu foco seria sua participação política. Vista internamente com dissenso, o movimento foi polêmico para os membros que entendiam a importância de suas funções sociais.

A respeito de tal ponto, trazemos uma visão de que a *Tunisianité* produzida por Bourguiba e Ben Ali diretamente impactou essa mudança, tendo em vista uma pressão do público contra o partido focada em sua ideologia. Em resposta, a solução parecia se esquivar de tal criticismo e aderir a um discurso “secular” que rompe com o pluralismo e a diversidade de ideias em prol de uma normalização “não-religiosa”. Em outras palavras, 2016 é um marco que demonstra os efeitos da dicotomia que aqui criticamos para a Tunísia.

O mais potente estudo para entender esse movimento estratégico político vem de Konstantin Ash (2023: 97). Sua notoriedade emerge da contrariedade à ideia de que a Tunísia seria amplamente contra a presença da religião na política a partir de uma visão do Islam Político. De fato, o autor comprova que o movimento do *Ennahda*, na verdade, resultou em uma perda de apoio popular.

Segundo o autor, a percepção negativa sobre partidos do Islam Político seria inelástica para aqueles que se autodenominam votantes “seculares”. No caso da ampla frente de apoio do *Ennahda* em comunidades mais religiosas ou que entendem a presença do Islam na esfera política, o movimento seria uma traição por parte do partido. Tal fato também é confirmado por Marc Lynch (2022: 9), cujo trabalho aponta para a falta de recompensas políticas pela mudança. Dessa forma, seria errôneo pensar que um possível insucesso do partido se deveria a suas credenciais ideológicas.

Novamente, é importante reforçar as limitações dos binários secular/religioso para a história tunisiana e, principalmente, para o desenvolvimento do *Ennahda*. Essa dicotomia secular/religioso, como afirmamos, assombrou o partido durante seus anos no poder, mas falhou em reconhecer que sua oposição também produzia uma identidade baseada no Islam em seus discursos. O caso da mudança da Democracia Muçulmana reforça, portanto, como tal binário é prejudicial politicamente para partidos e para a própria esfera democrática de um país, matando o pluralismo e restringindo as liberdades de discurso.

A situação ganhou novos tons com a chegada do presidente independente Kaïs Saïed em 2019. Seu governo foi marcado pela chegada da pandemia de COVID-19 e tensões com o parlamento e o primeiro-ministro, Hichem Mechichi. O ápice desses conflitos se deu em 2021, quando o presidente, com apoio populacional que protestava contra a má gestão da pandemia, congelou o parlamento e destituiu o primeiro-ministro (Youssef Cherif, 2022: 7; Mats Radeck, 2022: 22), concentrando poder em suas mãos.

Desde então, com a revogação da Constituição de 2014, Saïed continuou tomando poder para si, encerrando, momentaneamente, o processo de democratização da Tunísia. Como de costume na história pós-independência da Tunísia, o viés autoritário do seu governo trabalha com a construção de um inimigo comum. No caso de Saïed, esse inimigo foi encontrado na população imigrante subsaariana (Leonardo Landucci, 2023: 14), em que há um distanciamento do debate secular/religioso para demonstrar um foco para um tema de importância latente para a Europa: a questão da imigração.

O seu discurso foi responsável por mostrar uma especificidade tunisiana que demonstraria seu caráter diferencial em relação ao continente africano. Isso reforça uma construção diferente daquela usada por Bourguiba e Ben Ali, que antes se aproximava da Europa ao se diferenciar de países do Oriente Médio e do Norte Africano.

Interessantemente, podemos apontar para como essa narrativa foi fundada na *Tunisianité* secular de Bourguiba, mesmo sem fazer referência aparente a um discurso religioso. Essa reconstrução histórica é importante por nos apontar para as raízes desse discurso de diferenciação tunisiana que, ao longo de sua trajetória, com início em Ahmad Bey, desponta pela posição da Europa como ator a ser almejado.

Quadro 2: Presença da *Tunisianité* no pós-*Thawra*

Liderança Política	Relação com a <i>Tunisianité</i>	Mecanismos discursivos	Consequências, Objetivos e Grupos Afetados
Movimento <i>Ennahda</i>	Defesa de uma identidade diferente, mas que respondia recorrentemente às ideias da <i>Tunisianité</i>	Realização de compromissos, defesa do direito das mulheres como algo não-exclusivo do secularismo, construção da visão do “não-secular” como também tunisiano	Encontros e desencontros com a opinião pública tunisiana acostumada com as noções da <i>Tunisianité</i> , necessidade constante de reformulação
<i>Nidaa Tounes</i>	Grupo ideologicamente liderado pelas elites bourguibistas da Tunísia, se baseiam na <i>Tunisianité</i> para defender um Islam tunisiano e se opor ao <i>Ennahda</i> .	Rememoração das políticas de Bourguiba e Ben Ali, valorização de regiões como o litoral, cujo apoio popular se apresenta próximo ao da <i>Tunisianité</i> , críticas ao <i>Ennahda</i>	<i>Ennahda</i> enquadrado na essencialização de Islam Político violento, radical e, primordialmente, não-Tunisiano, criação de uma oposição sem base ideológica comum
Kaïs Saïed	Discurso que conecta mais a Tunísia com o MENA, buscando se distanciar da África, oportunismo político visto com bons olhos pelo secularismo ocidental	Crítica à imigração subsaariana para o país baseada em um discurso de moderação, distância de um debate secular/religioso para o foco na questão da migração	Tunísia se aproximando de potências europeias que criticam a imigração africana para a Europa, perseguição de dissidentes com vista para outros objetivos políticos

Fonte: Autoria própria.

Em suma, o período pós-*Thawra*, como demarcado no quadro 2, foi um período em que a abertura dos discursos após a queda de Ben Ali permitiu que os efeitos discursivos da

Tunisianité trouxessem consequências para os tunisianos como um todo. Seja por movimentos do Islam Político, por uma ideologia fecunda no secularismo de Bourguiba ou ainda por um candidato independente, de diferentes formas, todas as lideranças políticas tunisianas performaram essa especificidade tunisiana, mostrando as consequências de uma diferenciação que nasceu no âmago da dicotomia secular e religioso, como resumido no quadro 2.

CONCLUSÃO

O presente ensaio buscou expandir o debate sobre religiosidade, secularismo e identidade, levando como ponto de partida a Tunísia. Historicamente, o país recebeu pouco ou nenhum protagonismo nas análises de Relações Internacionais, o que, por si só, reflete uma cegueira acadêmica em relação aos abusos cometidos contra a população pelo governo, comumente com o apoio de potências ocidentais, principalmente a França e os Estados Unidos.

A história recente tunisiana reflete os efeitos negativos de narrar eventos internacionais a partir de binômios simplistas. As consequências de pensar o mundo a partir da lente secular/religiosidade demonstram uma visão distorcida sobre complexos processos políticos que ignoram áreas cinzentas importantes para o cotidiano político humano. Como buscamos demonstrar, em tal área cinzenta que a Tunísia construiu sua história.

No caso dos presidentes autoritários pós-independência, podemos notar como as credenciais “secular” e “não-religioso” produziam uma religiosidade que bania a diversidade e impedia o florescimento democrático. A partir da Revolução, é possível pontuar como esse silenciamento entra em erupção com o principal partido do Islam Político vencendo as eleições e trazendo para o coração da arena política tunisiana o debate sobre a identidade religiosa tunisiana.

O seu governo, no entanto, lidou com as expectativas de uma Revolução e com o fardo de carregar a carga negativa produzida pela ideia de Islam Político e da religião na política como um todo na região do MENA. Por consequência e prezando pela sobrevivência política, seus discursos foram abafados por uma oposição ferrenha que defendia a “verdadeira Tunísia”, levando o partido a adotar um termo ainda mais vazio de conteúdo: Democracia Muçulmana. Essa trilha do *Ennahda* na política reflete os perigos de acreditar cegamente no secularismo como a fonte última da religião e, portanto, reitera nosso argumento presente.

A especificidade tunisiana, tema que desenvolvemos em paralelo com a questão da dicotomia secular/religioso e alimentada até os dias atuais por Kaïs Saïed, produz uma alteridade árabe/muçulmana/africana que reitera o poderio discursivo da Europa e dos Estados Unidos sobre a região. Apesar da diferenciação ser essencial para a construção da identidade, é preciso reconhecer o fator nocivo de se basear em preconceitos e generalizações sobre o Outro no processo de produção de uma alteridade.

A partir de nossa proposta, dialogamos diretamente com a produção acadêmica e midiática sobre a Tunísia que recorrentemente sinalizam para um uso desregulado de essencialismos. Em suma, buscou-se, com o presente ensaio, revisitar de maneira breve a história da Tunísia, clamando por estudos aprofundados que revisem conceitos como religiosidade e secularismo. Ao ressignificar tais propostas, é possível criar uma agenda de pesquisa que vá além apenas do caso tunisiano, mas reflita as barreiras de se pensar a partir de dicotomias nas Relações Internacionais como um todo.

REFERÊNCIAS

ABDELKADER, Dina; ADIONG, Nassef; MAURIELLO, Raffaele (Ed.). *Islam and International Relations: Contributions to Theory and Practice*. Springer, 2016.

ABO-KAZLEH, Mohammad. "Rethinking international relations theory in Islam: Toward a more adequate approach". *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, v. 5, n. 4, p. 41-56, 2006.

ABU-LUGHOD, Lila. "Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others". *American anthropologist*, v. 104, n. 3, p. 783-790, 2002.

ALENCAR, Aline de Oliveira. *Ennahda's strategy in government: from Political Islam to Muslim Democracy*. 2022. Tese de Doutorado. Dissertation, Erlangen, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU), 2022. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/551ce428590f75472ef3b7bde3fdfaba/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y>. Acesso em: 10 out. 2025.

ALEYA-SGHAIER, Amira. "The Tunisian revolution: The revolution of dignity". *The Journal of the Middle East and Africa*, v. 3, n. 1, p. 18-45, 2012.

ASAD, Talal. "A construção da religião como uma categoria antropológica". *Cadernos de Campo* (São Paulo-1991), v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

ASH, Konstantin. "How did Tunisians react to Ennahdha's 2016 reforms? Evidence from a survey experiment". *Mediterranean Politics*, v. 28, n. 1, p. 73-97, 2023.

BAKIR, Ali. "Islam and International Relations (IR): why is there no Islamic IR theory?". *Third World Quarterly*, v. 44, n. 1, p. 22-38, 2023.

BOTELHO, Teresa. "Os Estados Unidos e a Primavera Árabe". *Relações Internacionais (RI)*, n. 30, p. 117-127, 2011.

BOURGUIBA, Habib. "The Tunisian Way". *Foreign Aff.*, v. 44, p. 480, 1965

BSOUL, Labeeb Ahmed. "Theory of international relations in Islam". *Digest of Middle East Studies*, v. 16, n. 2, p. 71-97, 2007.

CAVATORTA, Francesco; MERONE, Fabio. "Religion and political parties in Tunisia". *The Routledge Handbook to Religion and Political Parties*. Routledge, 2020. p. 358-369.

CHERIF, Youssef. "Túnez: el desmantelamiento de una democracia". *Real Instituto El Cano*, 2022.

DAHBI, Khalil. *Definitional struggles, field assemblages, and capital flows: a comparative sociogenesis of post-independence states in Morocco and Tunisia*. 2020. Disponível em: https://tufts.repo.nii.ac.jp/record/1079/file_preview/dt-ko-0301.pdf?allow_aggs=True. Acesso em: 10 out. 2025.

FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel; SANDIER, Shmuel. *Bringing religion into international relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

FUENTES, Carlos. "El racista enmascarado". *El País*, v. 23, p. 15, 2004.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Zahar, 2004.

GHANNOUCHI, Rached. "From political Islam to Muslim democracy: The Ennahda party and the future of Tunisia". *Foreign Aff.*, v. 95, p. 58, 2016.

HIBOU, Béatrice. *La force de l'obéissance: économie politique de la répression en Tunisie*. La Découverte, 2006.

HOLZSCHEITER, Anna. "Between communicative interaction and structures of signification: Discourse theory and analysis in international relations". *International studies perspectives*, v. 15, n. 2, p. 142-162, 2014.

HUNTINGTON, Samuel P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. NY: Simon & Schuster, 1996.

ISLAM, Md Nazmul et al. "Toward Islam through political parties, ideology, and democracy: A discourse analysis on Turkey's AK Party, Tunisian Ennahda, and Bangladesh Jamaat-e-Islami". *Jadavpur Journal of International Relations*, v. 25, n. 1, p. 26-51, 2021.

LANDUCCI, Leonardo Pagano. "A identidade tunisiana como ferramenta autoritária:

Kaïs Saïed e seu discurso antiafricano". In: *ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS*, 9., 2023, Belo Horizonte. Anais eletrônicos. Disponível em: <https://www.encontro2023.abri.org.br/anais/trabalhos/textos01?simposio=23#L>. Acesso em: 10 out. 2025.

LANDUCCI, Leonardo Pagano. *A participação da mídia na Thawra: aspectos culturais e políticos da articulação do Orientalismo midiático no pós-"Primavera Árabe"*. 2022. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstreams/1a512d95-6c0f-4392-942a-61259e75ee37/download>. Acesso em: 10 out. 2025.

LANDUCCI, Leonardo Pagano. *Covering Political Islam : analyzing media discourses on Tunisia's Ennahda Movement*. 229 f. Dissertação de mestrado em Relações Internacionais Programa de Pós-Graduação San Tiago Dantas, São Paulo, 2025. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstreams/363f15cd-0dd9-43ca-bc6c-4ea885ace804/download>. Acesso em: 10 out. 2025.

LYNCH, Marc. "The Future of Islamism through the Lens of the Past". *Religions*, v. 13, n. 2, p. 113, 2022.

MAHMOOD, Saba. *Ethics and piety*. In: FASSIN, Didier (Ed.). *A companion to moral anthropology*. John Wiley & Sons, 2012. p. 221-241.

MARKS, Monica. *The Tunisian election result isn't simply a victory for secularism over Islamism*. 2014. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/29/tunisian-election-result-secularism-islamism-nidaa-tounes-ennahda>. Acesso em: 20 jun. 2022.

MARKS, Monica. "Women's Rights before and after the Revolution". GANA, Nouri (ed.). *The Making of the Tunisian Revolution: Contexts, Architects, Prospects*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

MAVELLI, Luca; PETITO, Fabio. "The postsecular in International Relations: an overview". *Review of International Studies*, v. 38, n. 5, p. 931-942, 2012.

MAVELLI, Luca; WILSON, Erin K. "Postsecularism and international relations". In: *Routledge handbook of religion and politics*. Routledge, 2016. p. 250-269.

MONTANA, Ismael Musah. "Ahmad Bey's 1846 Istiftā': Its Dual Legislative Framework and Religio-Political Context". *Law and History Review*, v. 42, n. 1, p. 31-48, 2024.

MULLIN, Corinna; ROUABAH, Brahim. "Discourses of power and state formation: The f state of emergency from protectorate to post-uprising Tunisia". *Middle East Law and Governance*, v. 8, n. 2-3, p. 151-178, 2016.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 5. ed. Campinas: Pontes, 2005.

OUALDI, M'hamed. *Salah Ben Youssef et les youssefistes: Au tournant de l'indépendance tunisienne*. Tunis, Cérès Éditions, 2022. 224 pp.

PASHA, Mustapha Kamal. "Fractured worlds: Islam, identity, and international relations". *Global Society*, v. 17, n. 2, p. 111-120, 2003.

PERKINS, Kenneth. *A history of modern Tunisia*. Cambridge University Press, 2014.

PHILPOTT, Daniel. "The challenge of September 11 to secularism in international relations". *World Politics*, v. 55, n. 1, p. 66-95, 2002.

PHILPOTT, Daniel. "The religious roots of modern international relations". *World Politics*, v. 52, n. 2, p. 206-245, 2000.

PHILPOTT, Daniel. "The rise and fall of secularism in international relations". In: *Handbook on Religion and International Relations*. Edward Elgar Publishing, 2021. p. 24-37.

PRASAD, Shubha Kamala. "The marginalisation of religion in international relations: Deconstructing secular IR theories". *South Asian Survey*, v. 21, n. 1-2, p. 35-50, 2014.

RADECK, Mats. "Tunisia's Deadlocked Situation: President Saied Takes the Authoritarian Exit." *Horizon Insights*, p. 22, 2022.

RESENDE, Erica Simone Almeida; SENHORAS, Elói Martins; CAMARGO, Julia Faria. *A crítica pós-moderna/pós-estruturalista nas relações internacionais*. Boa Vista: EdUFRR, 2010.

ROCHA, Elizabete Sanches; CAMARGO, Julia Faria. *Análise de discurso e relações internacionais: Considerações teórico-metodológicas*. São Paulo: ABRI - Associação Brasileira de Relações Internacionais, 2011.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. 1 ed. SP: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. "The clash of ignorance" *The Nation*. New York: oct, v. 273, n. 12, 2001.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. "11 de Setembro: do terror à injustificada arbitrariedade e o terrorismo de Estado". *Revista de Sociologia e Política*, v. 23, n. 53, p. 9-26, 2015.

SOFI, Mohammad Dawood. *Rāshid Al-Ghannūshi: A Key Muslim Thinker of the 21st Century*. Springer Singapore, 2018.

WILSON, Erin K. "Being 'critical' of/about/on 'religion' in International Relations". In: *Routledge Handbook of Critical International Relations*. Routledge, 2019. p. 143-160.

WILSON, Erin K. "Theorizing religion as politics in postsecular international relations". *Politics, Religion & Ideology*, v. 15, n. 3, p. 347-365, 2014.

WOLF, Anne. *Political Islam in Tunisia: the history of Ennahda*. Oxford University Press, 2017.

ZARAKOL, Ayşe. *Before the West: The rise and fall of Eastern world orders*. Cambridge University Press, 2022.

ZEGHAL, Malika. *The Making of the Modern Muslim State: Islam and Governance in the Middle East and North Africa*. Princeton University Press, 2024.

ZEMNI, Sami. "From Revolution to Tunisianité: Who is the Tunisian People?: Creating Hegemony through Compromise". *Middle East Law and Governance*, v. 8, n. 2-3, p. 131- 150, 2016

ZOLLNER, Barbara HE. "The metamorphosis of social movements into political parties. The Egyptian Muslim Brotherhood and the Tunisian al-Nahda as cases for a reflection on party institutionalisation theory". *British Journal of Middle Eastern Studies*, v. 48, n. 3, p. 370-387, 2021.

O ELO PERDIDO: A IMPORTÂNCIA DOS ANOS FINAIS DO IMPÉRIO OTOMANO PARA A COMPREENSÃO DO CONFLITO ISRAELO-PALESTINO EM “JEWS AND PALESTINIANS IN THE LATE OTTOMAN ERA, 1908-1914: CLAIMING THE HOMELAND”

THE MISSING LINK: THE IMPORTANCE OF THE LATE OTTOMAN YEARS FOR THE UNDERSTANDING OF THE ISRAELI-PALESTINIAN CONFLICT IN “JEWS AND PALESTINIANS IN THE LATE OTTOMAN ERA, 1908-1914: CLAIMING THE HOMELAND”

André Viola¹

Resumo: A presente resenha tem por objetivo discutir a obra “*Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908-1914: Claiming the Homeland*” (2020) de Louis Fishman. Por meio das reflexões propostas no livro, busca-se destacar a importância de se estudar os anos finais da história otomana para a compreensão da origem do atual conflito israelo-palestino.

Palavras-chave: Palestina; Israel; Império Otomano; História Otomana; Nacionalismo.

Abstract: This work discusses the book “*Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908-1914: Claiming the Homeland*” (2020) by Louis Fishman. Through the reflections proposed in the book, it seeks to highlight the importance of studying the final years of Ottoman History in order to understand the origins of the current Israeli-Palestinian conflict.

Keywords: Palestine; Israel; Ottoman Empire; Ottoman History; Nationalism.

O conflito israelo-palestino encontra-se em todos os noticiários pelo menos desde 1948, dividindo opiniões e tocando em questões delicadas no âmbito humanitário. Em sua obra inovadora “*Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908-1914: Claiming the Homeland*” (2020), Louis Fishman² faz uma análise historiográfica das origens do conflito, enfatizando a relação entre a origem das querelas étnicas na região com o quadro geral político e social do fim do Império Otomano.³

1 Doutorando em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP), mestrado em Ciência Política e graduação em Ciências Sociais pela mesma instituição. Concentra-se em temas de Teoria Política e Relações Internacionais. E-mail: viola1@usp.br; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9810-3400>; Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0625647526108679>

2 O autor é judeu-americano e doutor em História do Oriente Médio pela Universidade de Chicago sob a orientação do historiador palestino-americano Rashid Khalidi. Atualmente ensina no Brooklyn College e possui atuações na mídia com seus artigos no jornal israelense Haaretz.

3 O estímulo para essa resenha partiu das discussões feitas durante a disciplina “FLH5698 - Minorias do Império Otomano em sua Fase Final: Os Casos dos Gregos, Armênios, Curdos e Judeus”, ministrada pela professora Monique Sochaczewski Goldfeld no segundo semestre de 2024 no departamento de História da Universidade de São Paulo (USP).

A obra encontra-se dividida em 5 capítulos, para além da introdução e da conclusão. No primeiro capítulo, o autor explora a história da Palestina otomana e o impacto que a Revolução dos Jovens Turcos de 1908 teve nas relações étnicas na região. O segundo capítulo trata de como, após a revolução de 1908, os palestinos iniciaram a se unir enquanto povo e como a imprensa palestina reagiu às mudanças na região. O terceiro capítulo lida com o que o autor chama de “incidente de Haram al-Sharif”, quando os palestinos protestaram contra um grupo de arqueólogos britânicos na região e tomaram medidas para reforçar sua presença na cidade de Jerusalém, demonstrando que também houve reação contra o imperialismo britânico e a administração otomana, para além do sionismo. O capítulo quatro foca na comunidade judaica na Palestina e sua relação ambivalente com o movimento sionista e o otomanismo. O capítulo cinco relata como os sionistas conseguiram usar a igualdade diante da lei estabelecida na revolução de 1908 a seu favor no parlamento de Istambul com apoio dos armênios, ao passo que os palestinos se sentiam cada vez mais abandonados pela administração otomana.

O autor inicia a sua introdução enunciando a sua tese: a de que o conflito, frequentemente retratado como um conflito antigo e de caráter religioso, na verdade é um conflito moderno que tem suas origens no século XIX, quando a terra em disputa era parte integral do Império Otomano. No final daquele século, o Império Otomano passou por uma série de mudanças que iriam transformar as relações entre seus súditos. Em um primeiro momento, tem-se as reformas *Tanzimat*, que buscavam modernizar o Império com a adoção das noções de cidadania, parlamento e constituição.

Todavia, em 1878, o sultão Abdulhamid II (1876-1909) fechou o parlamento e suspendeu a constituição de 1876, o que provoca o surgimento da oposição dos Jovens Turcos, os quais, por aceitarem não-muçulmanos nos seus quadros e ter apoio dos oficiais das Forças Armadas, conseguiram realizar uma revolução em 1908 que forçou o sultão a reabrir o parlamento.

A Revolução dos Jovens Turcos em 1908 fez surgir um novo período de nacionalismo cívico no Império, conhecido como “otomanismo” (*Osmanlılık*), o qual abarcava todas as minorias dele. A abolição do sistema de *Millet*⁴ e a abertura de um parlamento com representação de minorias étnicas abriu o caminho para uma “renegociação” do sistema de *Millet*, no qual cada comunidade demarcava novas fronteiras. A realidade do Império Otomano, segundo o autor, era de relações intercomunitárias, não de multiculturalismo, sendo que as comunidades continuavam divididas a despeito de coexistirem. Com a declaração da igualdade dos súditos perante a lei, os palestinos muçulmanos perderam seu *status* preferencial perante os judeus, o que fez com que os primeiros se aproximassem dos cristãos.

4 O sistema Millet refere-se à maneira como o Império Otomano administrava a vida nas suas diferentes comunidades étnico-religiosas. Sob esse sistema, cada comunidade cuidava de seus próprios assuntos (desde casos jurídicos até a educação) a partir de uma administração própria baseada em suas regras e cultura.

O autor critica as abordagens tradicionais que tratam os palestinos como sujeitos passivos da história e adota uma abordagem que enfatiza estes como um grupo independente e com uma rica história na região. Ao analisar os jornais no período otomano, o autor percebe que entre os palestinos havia uma noção da região da Palestina como separada da Síria: o principal jornal se chamava *Filastin* e entre os judeus o nome Palestina era de fato o nome da terra onde eles iam se estabelecer (Haaretz). A noção de palestinianismo se mesclava com outras identidades, como a de ser um súdito otomano, a de ser um árabe e a de ser um cristão ou muçulmano (tanto os cristãos como os muçulmanos compartilhavam da ideia de que eram palestinos).

Em seguida, o autor analisa a comunidade judaica na região. Esta não se tratava de um bloco homogêneo, mas estava dividida, em linhas gerais, entre sefarditas — descendentes dos judeus expulsos da Península Ibérica no século XV, que mantinham fortes laços com o mundo otomano e árabe — e ashkenazim, judeus de origem europeia oriental, que traziam tradições linguísticas (como o ídiche) e sociais distintas. Além desses dois grandes grupos, havia ainda a presença de vários outros grupos judaicos tais como os judeus persas de Bukhara e os judeus árabes do Iraque, Iêmen e Palestina. Essa diversidade refletia-se em práticas religiosas, identidades culturais e até mesmo em visões políticas divergentes sobre o futuro da presença judaica na Palestina.

Mais além, Fishman argumenta que o próprio sionismo não era monolítico, sendo que os primeiros imigrantes na Palestina não necessariamente almejavam um estado independente na região, mas um centro nacional espiritual. Se tinha a presença de sionistas no exército otomano como cidadãos patriotas e o próprio movimento sionista capitaneado por Theodor Herzl pensava que seria impossível o estabelecimento de um estado independente na região.

O nacionalismo, enquanto projeto político consciente, assim, era algo distante nas duas comunidades antes de 1908, sendo que nenhum dos grupos objetivava um estado independente ou uma terra livre um do outro até então. Entre 1908-1914, todavia, se teria a transformação de palestinos e judeus em comunidades políticas de fato⁵, com cada grupo iniciando a se imaginar como uma “comunidade imaginada”, nos termos de Benedict Anderson (2006). Assim, o surgimento da imprensa no império e a adoção do hebraico como elemento unificador da comunidade judaica começaram a criar um campo de disputa pelo futuro da terra, ainda que ainda não se falasse em independência propriamente dita.

Como especificado por Fishman, quando discutiu a diferença entre a atitude da comunidade judaica em Istambul e na Palestina:

“Na capital Istambul, os judeus, assim como os gregos e os armênios, desenvolveram uma dualidade, na qual pertenciam simultaneamente à arena política otomana mais ampla e geral e à arena mais restrita e específica de sua própria comunidade. Todavia, na Palestina, um sionismo local, fundido com uma nova comunidade de grupos

5 Vale lembrar também que outras comunidades no Império foram afetadas pelas mudanças de 1908, se tendo o surgimento de identidades nacionais em outras minorias como os gregos e armênios.

sefarditas e ashkenazim que adotavam a língua hebraica, criou um novo tipo de nacionalismo cultural que não era um movimento separatista, mas que expandiu o sistema religioso *Millet* anterior para um que promovia uma identidade nacional.” (Fishman, 2020: 58, tradução nossa)

O capítulo 1 oferece um panorama geral dos antecedentes do conflito no contexto das transformações pelas quais o Império Otomano passou no final do século XIX e início do século XX. Em primeiro lugar, o autor destaca o papel do período do governo egípcio sobre a Palestina sob o comando de Ibrahim Pasha como um marco nas mudanças de relações entre muçulmanos e não muçulmanos, tendo cristãos e judeus recebido um tratamento preferencial, o que fez com que, mesmo com o fim do governo Egípcio sobre a Palestina em 1840, os judeus na Europa começassem a enxergar a Palestina como uma possível base para uma futura nação judaica.

Em 1880, com os *pogroms* no Império Russo, se tem início a imigração judaica em direção à Palestina, a qual consegue superar as inúmeras restrições postas pelo sultão Abdullhamid II, suspeito de interesses escusos europeus nessa onda migratória. Ao mesmo tempo, se tinha uma onda migratória de palestinos tanto internamente como para as Américas, o que teve efeitos na demografia da região e aumentou as tensões entre esses dois grupos.

Com as reformas ocorridas após a Revolução dos Jovens Turcos, em 1908 iniciou-se um período de “renegociação do sistema de *Millet*”, nos termos do autor. De acordo com ele, o nacionalismo cívico estimulado pelas reformas dos jovens turcos fortaleceu as diferenças entre os diferentes grupos que povoavam o Império Otomano, com o poder sendo transferido de uma burocracia muçulmana do sultão para uma elite política muçulmana progressista e mais secular, que fazia com que cada comunidade dentro do Império tivesse que renegociar as suas demandas com essa nova burocracia.

A renegociação do sistema de *Millet* teve por efeito acentuar as divisões entre judeus e palestinos: por um lado, a comunidade judaica se focava em Istambul, ao passo que os palestinos se uniam sob uma liderança no parlamento e fortaleciam seus laços entre cristãos e muçulmanos, unidos sob a suspeita com relação à imigração judaica e ao ressentimento contra o desprezo que sofriam por parte da elite política turca.

Os capítulos 2 e 3 dialogam e formam a base da argumentação do autor com relação ao surgimento e à presença de uma identidade palestina de fato na região. No capítulo 2, o autor argumenta que a compra de terras pelos sionistas, muitas vezes facilitada pela elite política otomana e pelos notáveis residentes em cidades relativamente apartadas da realidade palestina tal como Beirute, fez com que a população local iniciasse um movimento de reivindicação da terra. A isso se soma o fato de que a vida dos camponeses na região era muito dura e havia uma grande emigração de palestinos (sejam eles cristãos ou muçulmanos) em direção às Américas, o que enfraqueceria a demografia palestina face à crescente imigração judaica na região.

As autoridades otomanas demonstravam pouco ou nenhum interesse com relação às reclamações dos seus súditos palestinos, por vezes facilitando a imigração de judeus europeus com o objetivo de enfraquecer a população árabe na região, uma vez que se tinha medo de uma união dos súditos árabes contra o governo turco. Mais além, o autor argumenta que havia a existência de um certo “orientalismo otomano”, o qual fazia com que a elite política em Istambul visse a imigração de judeus vindos da Europa como portadora de progresso material e tecnológico na região, uma vez que essa própria elite otomana considerava o Ocidente como a terra do progresso e o Oriente como a terra do atraso.

No capítulo 3, se tem uma análise do que ele chama de “Incidente de Haram al-Sharif”, ocorrido em 1911, quando arqueólogos britânicos violaram a área sagrada de Haram al-Sharif (“Nobre Santuário” em português) em uma escavação com interesses escusos e suspeita de ilegalidades. A localidade de Haram al-Sharif é de importância fundamental para o Islã e o povo palestino, uma vez que, como explicitado pelo autor, abriga dois locais sagrados: o Domo da Rocha e a Mesquita de Al-Aqsa. O primeiro é um santuário que abriga a rocha sob a qual o patriarca Abraão sacrificaria o filho Isaque, ao passo que a mesquita foi construída no local onde o profeta Maomé ascendeu ao paraíso segundo a tradição islâmica (*Mi'raj* ou “ascensão”). Mais além, Jerusalém fora a primeira direção de oração (*qibla*) antes da Meca e a região onde se localiza o complexo de Haram al-Sharif coincide com a região conhecida pelos judeus como “Monte do Templo”, onde localiza-se o “Muro das Lamentações”, local importante para o judaísmo por ser o resto do Segundo Templo, destruído pelos romanos em 70 d.C.

Tendo em vista a importância do local para o Islã, o incidente gerou uma solidariedade na comunidade palestina, a qual se vê como guardiã do complexo, reforçando seus laços em face de inimigos em comum, com enfoque em suas críticas ao imperialismo britânico e à própria negligência da administração otomana na região. O incidente reforça memórias históricas na comunidade palestina que remetem ao período das Cruzadas na Idade Média e como a figura de Saladino foi importante para enfrentar a ameaça externa na Palestina. Ademais, como reforça o autor, o fato de o jornal palestino *Filastin*, cujos donos eram cristãos e possuía muitos cristãos dentre seus leitores, ter relatado extensivamente o ocorrido, comprovaria o fato de que a questão envolvia e unia todos os palestinos, independentemente da religião.

Mais além, o autor relata que, com o tempo, a desconfiança com relação ao governo otomano e aos britânicos se voltou para com os judeus residentes na região, uma vez que se tinha a percepção de que estes haviam se transformado em uma comunidade que aspira a direitos nacionais, desafiando a hegemonia muçulmana na Palestina. Dessa percepção se tem a ideia de se criar uma universidade islâmica em Jerusalém, reforçando os laços comunitários e seguindo uma tendência já presente na comunidade judaica de se criar instituições de ensino voltadas à sua própria religião e grupo étnico.

De todo modo, o autor ressalta que a importância do incidente está no fato de que ele uniu os palestinos independentemente da classe social, religião e nível educacional, fazendo com que se tenha um senso de identidade palestino calcado na oposição aos desígnios do imperialismo britânico, à inércia da administração otomana e ao medo de perder a própria terra para as colônias judaicas instauradas na região.

No capítulo 4, o autor faz uma discussão acerca de como a comunidade judaica na Palestina se uniu em torno do objetivo de criar um estado comum no território palestino a despeito das diferenças originais acerca do plano para um “lar judeu”. O autor destaca a importância da proliferação do idioma hebraico como um fator de unidade no seio da comunidade judaica (a qual era multifacetada e diversa, como discutido acima) e contesta algumas posições de historiadores alinhados à tradicional história israelense, demonstrando que, de início, o plano era obter influência na capital Istambul por meio da integração ao sistema otomano (estudando e se profissionalizando), de modo a garantir um lar judeu autônomo mas não independente do Império Otomano.

De fato, o autor defende que havia vários “sionismos” no seio do Império. Para alguns, era um movimento que não conflitava com o “otomanismo” presente no Império, sendo mais focado na promoção da cultura hebraica. Para outros, o objetivo principal era a construção de uma entidade autônoma na região da Palestina, atuando diretamente dentro do aparato estatal otomano como cidadãos do Império para esse fim⁶. Se tinha, por fim, aqueles que lutavam no exército otomano como cidadãos.

Todavia, o autor não deixa de notar que o processo de transformação da comunidade judaica na Palestina de uma multidão de identidades para um Yishuv⁷ coletivo envolveu uma retórica de “nós contra eles” com relação à população palestina da região. Fishman defende a ideia de que, no bojo das transformações ocorridas com a renegociação do sistema de Millet, o nacionalismo judaico teria surgido como uma reação ao nacionalismo árabe e palestino, passando a adotar uma visão auto segregada de comunidade, com um forte sentimento de animosidade e suspeita com relação aos palestinos.

O capítulo 5 trata da percepção do sionismo entre a classe dirigente otomana. Em um primeiro momento, o autor diz haver duas diferentes correntes de percepção acerca

6 O autor utiliza o exemplo de David Ben Gurion, um dos fundadores de Israel e pioneiro da Segunda Aliyah, que chegou a estudar direito em Istambul com o objetivo de entrar para a burocracia e política otomana e representar os interesses judaicos do Império. Segundo o Fishman, esse exemplo prova que, para essa parcela dos sionistas o objetivo não era um país independente, mas sim um lar autônomo dentro do Império Otomano.

Mais além, argumenta-se que essa estratégia de atuar dentro do Estado Otomano estaria relacionada ao fortalecimento que isso daria para o Yishuv com relação à população árabe na região. Como dito pelo autor: “Não há dúvidas acerca da necessidade de estudar em Istambul, caso tivessem aspirações de se integrar e representar a comunidade judaica da Palestina na política do Império como cidadãos otomanos e, potencialmente, ingressar na intelligentsia otomana e atuar a partir de dentro.” (Fishman, 2020: 158, tradução nossa)

7 O termo Yishuv refere-se à comunidade judaica residente na Palestina antes da fundação do Estado de Israel.

■ resenha de livro

do movimento sionista dentre os otomanos: a primeira era a dos burocratas, que possuíam opiniões diversas com relação ao sionismo (seja positivas ou negativas) baseadas em questões de ordem prática e concreta (tais como o contato direto com judeus na Palestina e com sionistas em Istambul). A segunda diz respeito ao sentimento antijudaico prevalente na elite intelectual de Istambul.

Para o autor, as visões positivas acerca da imigração judaica estariam relacionadas à visão de que os judeus trariam progresso para o Império (mesmo que estivessem legalmente proibidos de imigrar na Palestina, podiam se estabelecer em outras regiões do Império como a Anatólia). A visão negativa associada ao sionismo estaria relacionada às teorias da conspiração que associariam os judeus à revolução de 1908 e à ideia de que os judeus dominariam a economia.

Todavia, em sua análise dos discursos parlamentares, Fishman constata que, no contexto multiétnico e multirreligioso do Império Otomano, o sionismo era, em sua maior parte, visto como apenas mais um conflito étnico-religioso, quando não até mesmo irrelevante. O sionismo e a imigração judaica eram tratados como uma “questão judaica” e a população palestina não era levada em consideração, sendo que muitas vezes a elite política otomana demonstrava desconhecimento acerca do sionismo e seus objetivos.

A abertura do Escritório Sionista em Istambul em 1911, apesar de sua vida breve, teria significado uma virada no espalhamento das ideias do movimento pelo império, utilizando-se de uma grande rede de imprensa para influenciar os judeus otomanos a aderirem ao seu ideal, ao mesmo tempo em que combatiam jornais judaicos não sionistas, como o jornal sefardita *El Tiempo*.

O autor argumenta que o fechamento desse escritório se insere no quadro geral do que estava ocorrendo na política em Istambul, não se relacionando com eventos na Palestina, e que o contexto político pós-1911 fez com que a situação de judeus além dos outros não-muçulmanos no Império ficasse incerta, sendo que esses grupos precisariam rever seu futuro em uma sociedade que lhes era cada vez mais hostil.

Na conclusão, o autor reitera a importância do estudo dos anos finais do Império Otomano para a compreensão do conflito israelo-palestino atual, reforçando o argumento de que a Revolução dos Jovens Turcos de 1908 foi o ponto de virada que fez com que ambos os grupos se distanciassem e passassem a disputar o território, no contexto de renegociação de sua identidade política e nacional no seio do Império. A população judaica teria se tornado dominante desde esse período, tendo conseguido isso dentro do sistema otomano.

À guisa de conclusão, pode-se dizer que o livro *“Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908-1914: Claiming the Homeland”* (2020) de Louis Fishman é uma leitura fundamental para se compreender a origem das atuais animosidades entre israelenses e palestinos, rebatendo lugares comuns da historiografia sobre o assunto e fazendo perceber que muitos dos problemas que são tratados como exclusivamente ligado ao pós-1948 ou,

quando muito, ao período do mandato britânico da Palestina, estão intrinsecamente ligados à dinâmica do estado otomano em seus anos finais.

A presente resenha busca não apenas destacar o valor da obra para os estudos sobre o Oriente Médio, mas chamar a atenção também para a relevância da História Otomana no contexto acadêmico brasileiro - área que frequentemente recebe tratamento marginal nos currículos universitários, apesar de sua importância fundamental para compreender as dinâmicas geopolíticas modernas. O estudo minucioso de Fishman sobre como as estruturas administrativas otomanas, as reformas dos Jovens Turcos e as transformações sociais do período moldaram as identidades nacionais emergentes oferece um modelo analítico valioso para repensar a relação entre história imperial e conflitos nacionais contemporâneos.

Ao revelar como as sementes do conflito foram plantadas antes mesmo da Primeira Guerra Mundial e da Declaração Balfour (1917), o livro nos convida a questionar periodizações rígidas e a reconhecer a complexidade histórica por trás de antagonismos frequentemente apresentados como atemporais. Mais do que um estudo sobre o passado, esta obra se configura como um instrumento valioso para desconstruir simplificações perigosas e enriquecer o debate público sobre um dos conflitos mais duradouros e complexos de nossa era.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of Nationalism*. New York, Verso Books 2 ed, 2006.

FISHMAN, Louis. *Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908-1914: Claiming the Homeland*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.

DYNAMICS OF THE FORMATION OF THE TURKISH WORKING CLASS, ACCORDING TO GÖRKEM AKGÖZ

DINÂMICAS DA FORMAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA TURCA SEGUNDO GÖRKEM AKGÖZ

Daniel de Oliveira Cunha¹

Book Review: AKGÖZ, Gökem. *In the Shadow of War and Empire: Industrialisation, Nation-Building, and Working-Class Politics in Turkey*. Leiden; Boston: Brill, 2023.

ABSTRACT: Gökem Akgöz's book, *In the Shadow of War and Empire: Industrialisation, Nation-building and Working-Class Politics in Turkey* (Brill, 2023) offers a history of Turkey's entry into capitalism from the final decades of the Ottoman Empire, beginning with the construction of the Bakırköy Textile Factory industrial complex in Istanbul in the 1840s. Her book also shows how this factory was appropriated and symbolically reinterpreted by the statist policies of the republican regime, under the leadership of Mustafa Kemal Atatürk's party. This analysis interweaves a macrostructural perspective (global and Turkish capitalism) and a microstructural one (the work dynamics on the factory floor), revealing the political, economic, and social complexity involved in the tortuous process of state-building since the pioneering economic drive during the days of Bakırköy, once called the "Turkish Manchester."

RESUMO: O livro de Gökem Akgöz, *In the Shadow of War and Empire: Industrialisation, Nation-building and Working-Class Politics in Turkey* (Brill, 2023), oferece uma história da entrada da Turquia no capitalismo a partir das décadas finais do Império Otomano, iniciando-se com a construção do complexo industrial da Fábrica Têxtil de Bakırköy, em Istambul, na década de 1840. Seu livro também demonstra como essa fábrica foi apropriada e simbolicamente reinterpretada pelas políticas estatistas do regime republicano, sob a liderança do partido de Mustafa Kemal Atatürk. Essa análise entrelaça uma perspectiva macroestrutural (capitalismo global e turco) e uma microestrutural (as dinâmicas de trabalho no chão de fábrica), revelando a complexidade política, econômica e social envolvida no tortuoso processo de construção do Estado desde o impulso econômico pioneiro nos tempos de Bakırköy, outrora chamada de "Manchester turca".

A good example of how research should be done in Historical Sociology, this is a groundbreaking work by Turkish sociologist Gökem Akgöz, both thematically and methodologically. On the one hand, she provides a macroscopic overview of the complex problem of triangular relations between labor, capital, and government on a national level, and to some extent on an international level. On the other hand, she also presents a micro-social analysis of this tense triangulation at a local level, seeking to analyze what

1 Postgraduate Program in Sociology at the University of São Paulo / CNPq / CAPES PDSE. Visiting Researcher at Koç University (Türkiye). E-mail: daniel.cunha@usp.br; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2262-4255>; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3258010347088636> I would like to thank Professor Burak Gürel and the anonymous reviewer for their critical reading of the review, as well as Professor Zafer Akar and Umut Karakuş for the additional information provided on the history of the working class in Istanbul.

was one of the gateways of industrial capitalism in the Ottoman Empire, as well as a calling card for the industrializing strategy of the Turkish Republic, namely, the Bakırköy Textile Factory in Istanbul, located in the industrial complex called “Turkish Manchester” by the Ottomans. According to social historian Marcel van der Linden, her PhD supervisor (at the Universiteit van Amsterdam) and author of the book’s Foreword, she managed to establish an alignment between agency and structure, by establishing a fixed point of collection of primary sources (her “empirical core”) to corroborate her understanding of the dynamics of Turkish industrial relations on a national scale throughout the 20th century.

Moreover, Akgöz’s most notable achievement in relational terms, according to van der Linden, was to have reconstructed with accuracy the hardly knowable “intersections between class, gender, religion, ethnicity, and age”, among other “social positions” (p. XII), also with great flexibility in varying scales of analysis. Diachronically, although studies on laborism in Turkey have seen great impetus in recent decades, the history of the national industrial relations specifically between the 1930s and 1940s has not received adequate attention – Turkish laborism has usually been studied since the 1960s, when a revolutionary left emerged. The author’s challenge lies in filling this gap, which has necessarily gone beyond the decisive milestones of the great depression of 1929, the statist doctrine of import substitution carried out by Atatürk’s regime, and even the Second World War, reaching the years increasing social turmoil in the 1950s and 1960s.

The author’s well-grounded research strategy has at least four core aspects to be considered beforehand. First, she is always vigilant regarding the interrelations between the political and economic dimensions, that is, between post-imperial nation-building and state-led industrialization. Second, she bypasses the traditional temporal division between the end of the old regime and the beginning of the new one and seeks the origins of Turkish peripheral capitalism in the formation of the underdevelopment of the late Ottoman Empire (1300-1922). Third, in terms of vertical power relations, she seeks to analyze the connections between the political commanding heights, inhabited by politicians, bureaucrats and planners, and industrial relations on the shop floor. In this last point, therefore, the parallels (the structural homology, some authors would say) between two hierarchical levels are considered, the one articulating the political and economic dimensions, and the other referring to intra-economic relations, that is, between capital and labor. Fourth, she defies methodological nationalism and seeks to interpret the international division of labor, and the diversity of national and international forces that co-constituted the political economy of underdevelopment, with repercussions on the process of nation-building and working-class politics in the early Turkish Republic.

The epistemological contribution from the author consists of pointing out the long-term effects of the Turkish labor regime formed in the 1930s, going beyond the shorter-term approaches of authors according to whom the formation of a nationalist ideology

related to labor policies in Turkey merely concealed the always oppressive and degrading logic of capital accumulation (p. 15-6). The starting point of her analysis is to point out the contradictions between the official ideology based on the principle of statism and the process of precariousness of the lives of industrial workers during the country's industrialization process. While statism, combined with other principles (such as populism), preached that the republican regime was building a more egalitarian country and was forming a harmonious society in which class conflict was absent, and that workers in state-led companies worked out of patriotic duty, the right to form trade unions and to collectively demand improved living conditions was systematically repressed by this same regime. Even after the exhaustion of this statist doctrine, due to the conditionals of foreign aid imposed by the Marshall Plan (1948-1952) – addressed to Western Europe as well as Turkey (although as a minor recipient of financial aid), with the aim of containing Soviet influence in the region – and the reversal of the state industrialization process during the liberal-conservative years of Democratic Party government (1950-60), the workers' agency continued to face great restrictions. This situation changed qualitatively only in the 1960s and 1970s, when the growing dissatisfaction of the working class culminated in the rising tide of worker militancy.

In theoretical terms, the author presented an exhaustive state of the art on the various themes adjacent to peripheral industrialization, especially from an ethnographic point of view. Perhaps her main reference in this sense was microhistory, particularly the writings of Carlo Ginzburg. From a macrostructural (or infrastructural, in the Marxist sense) perspective, she was inspired by a certain group of Marxist and social-democratic authors or those somewhat influenced by Marxism, including Rosa Luxemburg, André Gunder Frank, Eric Hobsbawm and Marcel van der Linden, as well as Korkut Boratav in Turkey. Notwithstanding, we missed mentions and critical comments by the author of other thinkers who dedicated themselves to the themes of the global expansion of the proletariat and the regulation of labor relations, such as Léon Trotsky (who, alongside Rosa Luxemburg, was one of the creators of the concept of “uneven and combined development”), the economists of the Regulation School, the geographer David Harvey (due to the analyses based on the concept of “peripheral Fordism”), and the economist Guy Standing (one of the formulators of the concept of “precariat”, which is very much in vogue today), among many others. In any case, some analyses rejected in advance by the author remain “on the demand side”, with a top-down view of labor relations, generally focused on government policies.

What she aims above all is to present the proletarian visions involved in the complex labor-state relations. In other words, she seeks to give voice to those who until now have only been objects of analysis in the literature on work, since they have been seen as passive and silent victims of a powerful alliance between state bureaucracy and the capitalist elite. Going even further beyond this bottom-up perspective, she seeks out the interrelations between the various social strata and with the international proletarian movement. Furthermore, inspired by the concept of the “social factory” forged by the Marxist philosopher Mario

Tronti, she seeks to understand the spillover effects of the capital accumulation process that escapes the shop floor relations and extends into the whole society (p. 23). In other words, with an approach that is both anthropological and holistic (we have in mind the heuristic perspective of the total social fact), she shows how the proletarian worldview and culture left deep marks on a large part of the Turkish social fabric. Marcel van der Linden even goes so far as to state that the spotlight cast by the author, by creating an unprecedentedly rich picture in a general framework, allowed her to construct a Grand Narrative (p. XII). In this regard, Bakırköy Factory is seen as a “contact zone,” the stage where there is an intersection between worker agency and wider societal structures, or else, between “the micro level of the production floor and the macro level of state policy.” Within the scope of this reconnection, there is a dynamic of “circulations of capital, labor, and industrial expertise, as well as the political-economic visions of different state regimes” (p. 26).

As the author embarks on an interpretative approach, more tied to hermeneutic epistemological traditions, there is no hypothesis to be tested. What matters is a series of demythologizations of official Kemalist rhetoric. The book shows that neither the factory workers in state-owned enterprises were legally and materially privileged, which was proclaimed for a long time, nor was there a qualitative break between the semi-colonial structure at the end of the Ottoman Empire and the much-vaunted increase in productivity after 1923, thanks to a patriotic pact between capital and labor.

Examining empirically this variety of perspectives on statism and its social effects, from official narratives to counter-narratives, was not an easy task for the author. While it is relatively easier to gather the views of bureaucrats, intellectuals, international consultants, employers and managers (i.e. the sources that traditionally serve elite-centric historiography), the same is not true of workers, especially women and children. Not only do countries like Turkey have a limited archival infrastructure, but the management of these files is also hostile to researchers. Akgöz spent years shuttling between the archives of the factory locations and of various government offices, always trying to gain access to its inaccessible basements. She was granted access after a long insistence, but for only a few months, and without the right to photograph or copy the documents. Nevertheless, she managed to find something about workers at the Bakırköy Factory during the 1930s and 1940s. It can be inferred from this that her research is truly pioneering, at least for the Turkish case. The author also conducted oral history interviews with eight former factory workers, and had access to many others, held at the International Institute of Social History in Amsterdam.

Chapter 1 maps the Ottoman military-industrial complex up to about 1920, as well as the agro-industrial complex associated with it (to produce cotton, initially aimed at the production of military uniforms). At a time when factories were seen as a source of wealth and power, the Ottoman aristocracy quickly fostered the replacement of architectural

grandeur with functional spaces “to reverse the image of a stagnating, oriental empire” (p. 42). In other words, it can be said that there were at least both continuities and ruptures between the old and the new regime, in terms of rhetoric and practical actions oriented towards productive modernization. In this chapter, Ottoman factories are presented one by one, often through the lens of foreign visitors, before and after the Anglo-Ottoman commercial treaty of 1838 and its political-administrative corollary, the Tanzimat reform, initiated the following year, and consisting of a series of political and economic liberalization policies. This watershed resulted in the expansion of the empire’s industrial geography, reaching several locations in Anatolia. Istanbul remained the heart of Ottoman industrial reform. On the side of their captains of industry, Bakırköy Bez Fabrikası (located on the coast of the Sea of Marmara, to the west of Constantinople, present-day Fatih), founded by the Dadians, an Ottoman Armenian family, was the main industrial area for gunpowder production in an empire increasingly threatened militarily and economically. On the side of the workers, foremen and managers, there is a vivid portray of the human diversity that passed through the model farms or industrial plants of that complex, including agricultural experts from the United States (accompanied by former enslaved workers from the same country), former enslaved African from the Sahel (an area still under Ottoman political influence), Turks, Armenians, Jews, Greeks and Europeans of diverse origins (especially the so-called Levantines), as well as women and children. Precarious working conditions, evidently, led to constant accidents and casualties, as in the case of the collapse of a chimney which killed thirty workers at once.

Chapter 2 deals with the transition of the remaining industrial structure of the Ottoman Empire to the period of economic nationalism, inaugurated after the great depression of 1929. The author provides a lucid assessment of the underlying causes that led the Turkish Republic to a new and more consistent wave of industrialization, in the context of the abandonment of the open economy in force until the 1920s and the adoption of the mixed economy of protectionism and statism in the following decade. Thus, equal weight is given to the world conjuncture, the internal class structure and the political alliances (and ideological disagreements) of the period. At least until the 1920s, the so-called Turkification process was more of a political process, as there was intense foreign capital investment in the country. But this process evidently also had economic effects, due to the mass exodus of qualified personnel from the country, largely Christians. In relation to Bakırköy, there was an erasure of its Armenian origins in official discourses, which continued in the following decades. The composition of the local proletariat soon became predominantly Muslim.

Still regarding this chapter, two of the six guiding principles of Kemalism are analyzed, namely statism (and the politics of foreign expertise that consolidated it) and populism (justified by the rhetoric of a classless society). The author points out that the very definition of statism is somewhat sneaky, as Atatürk and his personal circle always made clear their

preference for a relationship of complementarity, rather than opposition, between the role of the state and private initiative, in other words, the option for “moderate statism”, according to the then Prime Minister İsmet İnönü, Atatürk’s right-hand man who succeeded him as President of the Republic between 1938 and 1950, and who was Prime Minister again in the 1960s (pp. 81-84). Turkey in the 1930s received both a Soviet mission and American experts on industrial production. While the former favored the industrialist option, the latter advocated the preeminence of rural development. Government literature of the time reveals concerns that, according to the author, seem to be precursors of dependency theory (p. 87). While the First Five Year Industrial Plan of 1934, more labor-intensive, was oriented towards the substitution of imports of consumer goods, the Second Plan of 1938 was planned to produce capital goods, but the beginning of the Second World War made it unfeasible.

As for the principle of populism, it assumed the idea of a Turkish people as a classless and fused mass and of an existing harmony between employer and employee, something that dominated government, parliamentary and industrialist discourse in the period. The 1936 Labor Code, inspired by the 1927 Italian *Carta del Lavoro*, was enacted in the spirit of populism and authoritarianism, in a context of violent repression of strikes and the establishment of party-controlled workers’ associations. In any case, there was a concern with labor protectionism, which fueled the narrative of contrast between the “semicolonized Empire” and the “independent republic.”

Chapter 3 expands the scale of analysis to the entire national territory, that is, to the process of state-building. The complex interaction between the State Factories (“Atatürk’s Minarets”) and the rural-urban dynamics is traced, as well as the policy of industrial site selection and its underlying ideology. First and foremost, statism was a project of socio-spatial integration and a response to the humiliating territorial disintegration that occurred at the end of the imperial period. The ordering of territorial space followed the plans for an integrated national unity, with the formation of a nationalized and expanded railway network with the aim of establishing connections between the state factories, aiming at reducing production costs. Still in a social context of persistent ethnic, linguistic and religious differences, these factories were also designed as channels for the dissemination of republican principles and as means of connection between urban centers and rural peripheries. Following the paths of industrial geography, on a national and local scale, Akgöz shows how the newly built factories in Anatolia became more important in terms of scale and symbolic value, as well as in technological terms, overshadowing the old factories in Istanbul. At this time, a new cleavage emerged between the old and the new industrial sites. Structurally, there were major asymmetries between them in terms of labor supply, recruitment, retention and reproduction of workers. Their dispersion in spatially separated factories was one of the main reasons why the Turkish trade union movement was rather timid until the late 1940s. The same cleavage is related to gender dynamics, as women

workers were even more concentrated in the old textile factories of the former capital. The employers' preference for women is not only explained because the female hand is more dexterous and their labor is cheaper, but also because the disadvantaged migrant groups, mostly men, gradually concentrated in the new industries on the Asian side.

Chapter 4 deals with the rebirth of the Bakırköy Factory. Reopened in 1933, in the decennial year of the Republic of Turkey, it came to represent a new developmental paradigm, based on centrally planned industrialization and representing the ideal of the factory as an integrated machine, influenced by the North American assembly line. Above all, the new factory materialized the ideal of rebuilding the country's physical and human infrastructure, based on a combination of rational work and patriotic labor. Despite the official propaganda of a scientifically managed, worker-friendly industry, Akgöz shows how, in the micro-level study of industrial relations, authoritarian labor relations reigned, in an environment of humiliation, harassment, and individual beatings. The very processes of adopting modern work techniques and bureaucratized protections and procedures such as standardized job requirements, promotion ladders, merit-rating systems, and rules concerning discipline and dismissal, were adopted much later, from the 1950s onwards. Istanbul's workers, initially with good housing conditions, were gradually left completely to their own devices, having become the first residents of the *gecekondular*, the Turkish slums.

Chapter 5 introduces the voices from the shop floor, but still in the process of diffuse organization, from 1946 onwards. In view of all that has been said about authoritarian labor relations up to 1945, the situation of turmoil intensified took on new dynamics from then on. While labor legislation advanced (partly due to external pressure), wage increase negotiations were held informally and behind closed doors. The labor control situation, in this changing conjuncture, has become increasingly unsustainable as workers realize the dark side of their patriotic altruism. Akgöz analyzes the legal cases of some workers against the management of their state-owned companies. Indeed, they were far from being docile and content, as was still claimed in official discourses.

Chapter 6 returns to the voices of the workers, but now in the phase of politicization and the formation of trade unions and their leaders. Here, both their internal contradictions and tendencies toward fragmentation are portrayed, as well as the police repression to which they were subjected in the first years of union mobilization. We can say that populism in the sense of Kemalist ideology gave way to populism in the sense like that of Latin America. Labor became a political category with the end of the one-party regime, and the workers' vote became a coveted one. Left-wing political currents emerged with the repeal of the ban on association based on social class, but communist ideology among workers was taken with caution in the context of the Cold War. However, individual and private labor contracts remained predominant throughout the 1950s. Based on this historical framework, Akgöz analyzed interviews with Enver and Ahmet, two former workers' leaders at Bakırköy. While

the former remained attached to Kemalist nationalism, the latter gradually radicalized and joined communist groups. But the most important thing is the X-ray presented by these accounts, which shows a growing class consciousness over the years. With the coup d'état of 1960 and the liberal Constitution of 1961, the working class began to have some voice or bargaining power in the National Assembly (mainly through the Turkish Labor Party) and even within the Kemalist party, although the assault on the heavens was short-lived.

The conclusion of the book brings a reflection on the fading not only of the statist and developmentalist symbolism of Bakırköy, but also of its own dismantling by the neoliberal ideology, initiated with the international agreements of 1986 (during the conservative Islamic government of Prime Minister Turgut Özal), and by the ten-luxury seafront residential high-rise buildings that are being erected on the rubble of its plant.

The highlight of the book is the author's cold-water bath on recent revisionist literature on the alleged golden age of statism. As she herself points out: "We knew almost nothing about what went on inside Turkish factories during this formative period of Turkish industrial relations" (p. 320). What she presents is a much more contradictory, dramatic and traumatic history than the nostalgic narrative based on the official discourse of yesteryear. Still, we identified some gaps in the book. There are no mentions of academic literature on corporatism in the book, although its defenders (such as Recep Peker) are also related to some variant of statism. The contribution of the Kurds to the making and composition of the country's proletariat is also underexplored. Moreover, there are few references to the formation of ghettos (*kenar mahalleler*) and slums (*gecekondular*) in Istanbul during the industrialization process, including in the European part of the city. Something more could also be said about the housing dynamics of historic working-class areas such as Tarlabası, Balat, Fener and Üsküdar, as well as newer neighborhoods inhabited by Kurds, Zazas and Alevis, such as Gazi mahallesi.

By way of conclusion, this is a book that deserves to be read by all those interested in the most comprehensive history of labor, told by the government elites, by private capitalists, and mainly by the individuals themselves who sold their labor force. Through the latter's own lenses, it becomes clearer how they were subjected to great deprivations in terms of fundamental rights, before launching themselves into a renewed class consciousness and into political initiative. The history of capitalism can only be satisfactorily grasped when viewed from a comprehensive perspective, with all its inherent contradictions.

TRAJETÓRIAS E PERTENCIMENTOS EM “*ENTWINED HOMELANDS, EMPOWERED DIASPORAS: HISPANIC MOROCCAN JEWS AND THEIR GLOBALIZING COMMUNITY*”

JOURNEYS AND BELONGINGS IN “*ENTWINED HOMELANDS, EMPOWERED DIASPORAS: HISPANIC MOROCCAN JEWS AND THEIR GLOBALIZING COMMUNITY*”

Adriana Abuhab Bialski¹

Resumo: O livro *Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and their Globalizing Community*, de Aviad Moreno (2024), premiado pelo Jewish Book Council e pela Latin American Jewish Studies Association (LAJSA), explora o processo histórico, espacial e identitário de um subgrupo judeu sefardita em suas várias pátrias (*homelands*). A obra se debruça sobre as interconexões complexas e peculiares que permeiam a trajetória Península Ibérica-Marrocos setentrional-América Latina e Israel, destacando pertencimentos específicos, ao mesmo tempo privilegiando aspectos inerentes a todos os processos migratórios. Esta resenha pretende apresentar, difundir e ressaltar a importante contribuição do texto em questão para os estudos nas temáticas judaica, migratória e do Oriente Médio, entre outras.

Palavras-chave: estudos judaicos; estudos sefarditas; judaísmo hispano-marroquino; imigração sefardita; comunidades judaicas transnacionais.

Abstract: Aviad Moreno's book, *Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and their Globalizing Community* (2024), awarded by the Jewish Book Council and the Latin American Jewish Studies Association (LAJSA), explores the historical, spatial, and identity formation process of a Sephardic Jewish subgroup across their various homelands. The work delves into the complex and peculiar interconnections that permeate the Iberian Peninsula-Northern Morocco-Latin America and Israel journey, highlighting specific belongings, while also prioritizing aspects inherent to all migratory processes. This review aims to present, disseminate, and highlight the important contribution of the mentioned text to studies on Jewish, migratory, and Middle Eastern topics, among others.

Keywords: Jewish studies; Sephardic studies; Hispanic Moroccan Judaism; Sephardic Immigration; Transnational Jewish Communities.

INTRODUÇÃO

O livro *Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and their Globalizing Community*², publicado em 2024, é o resultado da pesquisa realizada pelo Prof. Dr. Aviad Moreno, envolvendo processos históricos, espaciais e identitários relativos aos

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Letras Estrangeiras e Tradução (PPG LETRA/FFLCH/USP), sob orientação da Profa. Dra. Nancy Rozenchan, com bolsa CAPES. Pesquisadora da memória dos judeus no Brasil.

E-mail: abuhabbalski@usp.br; ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-9486-3030>; Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2027299026842348>

2 *Patrias entrelazadas, diásporas empoderadas: judíos hispano-marroquíes y su comunidade globalizadora* é o título provisório da tradução para o espanhol, a ser lançada pela Editora Talu Cultural. *Pátrias entrelaçadas, diásporas empoderadas: judeus hispano-marroquinos e sua comunidade globalizadora* é a tradução livre para o português.

judeus sefarditas³ marroquinos. Duplamente premiado em 2025, pelo Jewish Book Council e pela Latin American Jewish Studies Association (LAJSA), foi reconhecido por sua relevância no contexto dos estudos judaicos sefarditas, assim como por sua temática e enfoque inovadores, somados a seu caráter interdisciplinar.

Moreno integra o corpo docente da Universidade Ben-Gurion do Néguev, além de coordenar o laboratório de pesquisa *Comunidades e Mobilidades* no Centro Azrieli de Estudos Israelenses na mesma universidade. Em *Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and their Globalizing Community*, a trajetória de um subgrupo sefardita judaico é revisitada, a partir de suas raízes históricas na Península Ibérica. No norte do Marrocos, onde mantiveram-se em comunidade por vários séculos, da mesma forma que na América Latina e em Israel mais recentemente, sua presença é complementada e contrastada por outros agrupamentos. Por meio desses entrelaçamentos diversos e múltiplos, o autor lida com questões de identidade e pertencimento, em suas particularidades, sem deixar de lado o caráter universal implícito em todos os processos migratórios.

O LIVRO POR SEU AUTOR

O livro foi apresentado ao ambiente acadêmico brasileiro em novembro de 2024. Naquela ocasião, em conversa com a professora emérita da Universidade de Maryland, Dra. Regina Igel, Aviad Moreno destacou os elementos que conferem um caráter de inovação à obra.⁴

Em sua opinião, o texto é um dos poucos a analisar o ciclo migratório sefardita no contexto do colonialismo espanhol na África no século XX, assim como a refletir acerca das consequências pós-coloniais desse movimento. A região que corresponde ao norte do Marrocos foi um protetorado espanhol entre 1912 e 1956, à exceção de Tânger, núcleo da Zona Internacional, administrada conjuntamente por vários países. Já o centro-sul marroquino integrou o protetorado francês no mesmo período. Os protetorados francês e espanhol no Marrocos resultam dos desdobramentos geopolíticos da dominação de potências europeias, em meio a um estratagema político de cunho colonialista no continente africano. Em 1956, o país se torna independente reunindo os territórios sob controle estrangeiro. A Figura 1 ilustra a divisão do Marrocos no período pré-independência e a cidade internacional de Tânger.

3 O termo sefardita designa, de modo geral, os judeus cuja origem primária está relacionada à Península Ibérica. Após sua expulsão ao final do século XV, motivada pelo movimento inquisitório, dispersaram-se pelo norte da África, Império Otomano e partes da Europa.

4 Link para a gravação do evento: <https://www.youtube.com/watch?v=aMbntBwuiGk>. Acesso em: 10 out. 2025.

Figura 1 – Mapa do Marrocos (1912 – 1956)



Fonte: Wikipedia⁵.

O pesquisador esclarece que, no período compreendido entre 1912 e 1956, enquanto a maior parte do Marrocos sucumbiu ao colonialismo francês, o Norte e os judeus que lá habitavam foram submetidos ao controle da Espanha, o que significa que essa região apresenta uma ocorrência sem precedentes no que diz respeito às trajetórias coloniais, pois, nesse caso, houve um encontro de “povos originários” - os judeus sefarditas lá estabelecidos desde o final do século XV, com seus colonizadores, os espanhóis, que falam a mesma língua. Moreno se refere ao domínio do dialeto judeu-espanhol, a haquitía⁶, por parte do grupo judaico. Em contraposição aos judeus dos territórios sob ocupação francesa, os sefarditas mantiveram uma ligação cultural com o país colonizador, devido à sua origem ancestral ibérica.

A trajetória Espanha-Marrocos é sucedida, no século XIX, pela rota Marrocos-América do Sul, sendo os principais destinos Brasil, Venezuela e Peru, além da rota Marrocos-Israel no século XX. Assim, temos aqui constituída uma comunidade sefardita transnacional.

De acordo com Jill Ahrens e Russell King (2023, p. 6), “o transnacionalismo está preocupado com as conexões entre fronteiras e as práticas de indivíduos, comunidades e instituições que transcendem os limites do estado-nação”⁷. Para tais autores, as relações

5 Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Spanish_protectorate_in_Morocco. Acesso em: 15 fev. 2025.

6 A haquitía mescla o espanhol antigo (pré-1492), o árabe e o hebraico, assim como os dialetos árabe-marroquino e tamazigue (berbere).

7 Todas as citações diretas em português neste artigo são traduções nossas.

que se desenvolvem individualmente ou em grupo para além das fronteiras nacionais não são lineares. Além disso, são responsáveis por identidades híbridas, assim como conectam-se a um senso de pertencimento que não é único ou exclusivo de uma localidade em específico. Considerando que os deslocamentos contemporâneos podem ser contínuos e envolver várias direções, as comunidades que se criam como resultado desses processos ultrapassam fronteiras, por isso caracterizadas como transnacionais.

A comunidade transnacional que se forma a partir das várias diásporas do núcleo em questão está ligada a um conjunto de terras natais físicas ou geográficas, mas também imaginadas. Há a Espanha, como espaço ancestral e com todo o simbolismo e nostalgia que o termo *Sefarad* suscita; o Marrocos, território de acolhimento por vários séculos; e, finalmente, a América do Sul e Israel, como domicílios adotados nos séculos XIX e XX.

No entender de Moreno, a abordagem interdisciplinar em torno do transnacionalismo, associada à questão dos pertencimentos múltiplos e entrelaçados, está no centro de sua obra. A complexidade do tema ganha contornos mais explícitos quando tomamos conhecimento do percurso da família do autor.

O bisavô marroquino de Aviad, de ancestralidade sefardita, emigra com sua família para a Venezuela, motivado pela esperança de condições econômicas mais favoráveis na América do Sul. Nos anos 1930, envia seu filho ao Marrocos, para que possa frequentar a escola judaica, inexistente no país latino-americano à época. Essa formação faz com que o avô de Aviad se torne professor de hebraico na conhecida Alliance Israélite Universelle⁸. Por ser um ativista sionista importante naquele país, duas décadas depois tenta a vida em Israel. Entretanto, não se adapta às condições locais e volta à Venezuela, onde passa a trabalhar na escola judaica, já em funcionamento. Seu filho, o pai de Aviad, nascido no Marrocos, viaja a Israel, desta vez fixando-se no país definitivamente e lá constituindo família. Segundo o autor, essa é uma história pessoal que desafia os modelos migratórios mais tradicionais, fundamentados na ideia de processos de deslocamento lineares e unidirecionais.

TRAJETÓRIAS E PERTENCIMENTOS

O livro é composto por oito capítulos, precedidos de um texto introdutório, além do epílogo e das conclusões. Para sua elaboração, o autor trabalhou com uma bibliografia extensa, relativa a áreas como antropologia, etnografia, história, memória e estudos judaicos propriamente ditos. Adicionalmente, pesquisou em arquivos, consultou jornais, periódicos e programas de rádio, além de ter realizado, em conjunto com outros pesquisadores, cerca de trinta entrevistas de história oral na Venezuela e em Israel.

8 Fundada em 1860 e baseada em Paris, a Alliance Israélite Universelle é uma organização internacional voltada à educação.

Na introdução, evidencia-se o objeto de estudo: judeus hispanofalantes do Marrocos setentrional, em contraposição ao grupo judaico falante do árabe na porção sul, e seus movimentos, responsáveis por traçar novos mapas diaspóricos. O pioneirismo desse núcleo é enfatizado no que diz respeito à migração internacional – do norte da África à América Latina, uma vez que esse percurso já acontece no século XIX⁹. Tais judeus imigrantes são descritos como “membros de diásporas globais multipolares, com relações de poder trans-regionais e redes de solidariedade comunitárias” (Moreno, 2024, p. 8). Nas palavras de Moreno, o livro, a partir do caso dos judeus hispano-marroquinos,

oferece uma visão do como os processos de formação de diásporas interagem com os padrões de migração internacional, as hierarquias intra-diaspóricas e as redes globais ao longo do século XX e além. Ele descreve como um grupo diminuto de migrantes, geralmente da primeira geração, dividindo o mesmo espaço urbano em cidades e vilarejos pequenos do norte do Marrocos, desenvolve narrativas de raízes ancestrais compartilhadas por meio da referência a terras natais históricas e modernas múltiplas em paralelo à Espanha, como uma fonte para o empoderamento comunitário. (Moreno, 2024, p. 10)

Os capítulos 1 e 2 delineiam o cruzamento de narrativas de pertencimento, envolvendo a Espanha duplamente, como poder colonial e como lugar imaginado de ancestralidade, e o norte do Marrocos. Se no capítulo inicial, intitulado “Judeus hispânicos no Marrocos”, Tânger e Tetuan são apresentados como centros urbanos de destaque no contexto da hibridização hispano-judaica, devido em grande parte ao compartilhamento de uma língua comum, em “Procurando/pesquisando origens” a questão da formação étnica desse grupo, intensificada pelo colonialismo, está no centro da discussão. O autor reforça que os dois primeiros capítulos servem como base para entender como as comunidades judaicas do norte do Marrocos desenvolveram uma afinidade importante com o mundo hispânico, conjugada à sua identidade sefardita.

No capítulo 3, cujo título é “Marrocos na América Latina, América Latina no Marrocos”¹⁰, ênfase é dada às dinâmicas migratórias circulares. Ainda que a Venezuela esteja no centro das pesquisas de Moreno, há menção à Argentina e ao Peru, assim como há uma preocupação em incluir o Brasil, citado como o primeiro país de acolhimento de judeus sefarditas provenientes do Marrocos, já em 1810.

Se a extrema pobreza, a falta de oportunidades e as hostilidades aos judeus constituem-se como causas do êxodo do Norte da África no século XIX, as drogas do sertão, ou seja, as especiarias da floresta, e a borracha correspondem aos fatores de atração de imigrantes para a região norte do país. Inicialmente, o grupo fixou residência em vilas longínquas junto aos rios, onde atuavam como regatões (comerciantes ambulantes fluviais)

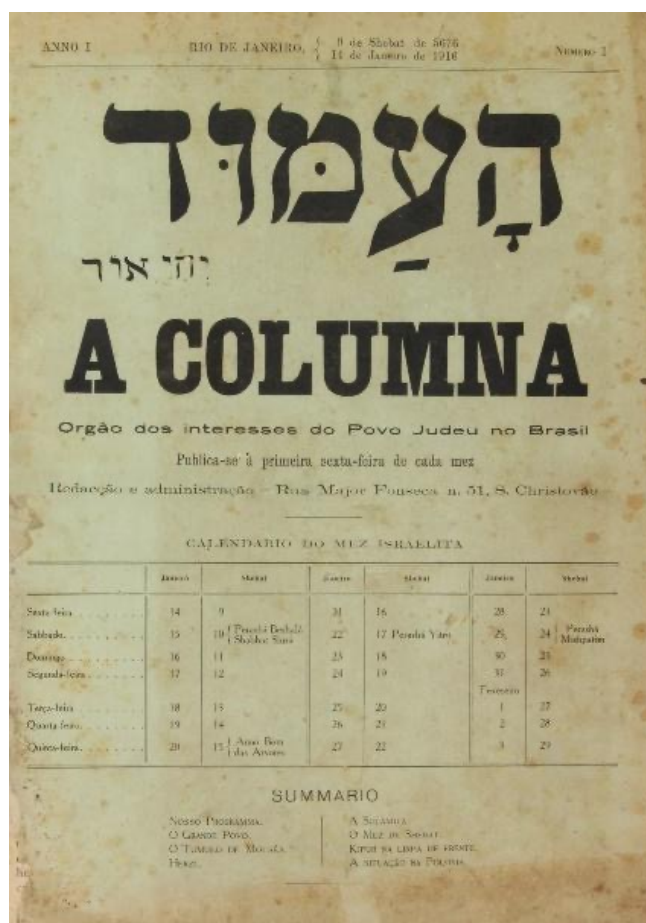
9 No contexto contemporâneo, a migração judaica geral marca fortemente o século XX.

10 O terceiro capítulo foi traduzido para o português pela Profa. Dra. Regina Igel, com o título *Marrocos na América Latina, América Latina no Marrocos: o papel dos judeus na construção de conexões transregionais*, integrando a publicação *Universo Sefarad: história, memória, tradição e cultura* (2024).

ou aviadores (proprietários de agências de importação e exportação). Posteriormente, estabeleceram-se em Belém e Manaus. É na capital paraense que se forma a primeira comunidade judaica organizada do Brasil Independente, em torno das sinagogas Shaar Hashamaim e Eshel Abraham.

O capítulo 4, “Sionismo e a diáspora hispano-marroquina”, está voltado ao desabrochar do sionismo no norte do Marrocos entre 1900 e 1950, como uma ferramenta para a interconectividade comunitária, desafiando, de acordo com Moreno, estudos mais tradicionais, nos quais o desenvolvimento do nacionalismo judaico voltado a Israel e a construção da consciência diaspórica são processos opostos. Ele defende que o sionismo, nesse caso, caminha em paralelo à identificação com a cultura hispânica-judaica, assim como convive com a dispersão das redes comunitárias sefarditas em nível global. O convívio com ideias sionistas em um ambiente diaspórico, já no início do século XX, pode ser evidenciado, por exemplo, pelo ativismo característico do periódico brasileiro *Kol Israel* (A voz de Israel, em português). Fundado pelo judeu marroquino Eliezer Levy, no Brasil desde 1870, circulou em Belém do Pará entre 1918 e 1926. No Rio de Janeiro, o jornal sionista *A Columna* foi idealizado em 1916 por um judeu marroquino, David José Perez (Falbel, 2008).

Figura 2 – Primeira página da edição nº1 do periódico *A Columna* (1916)



Fonte: Acervo do Museu Judaico do Rio de Janeiro.

Na década de 1950, um novo fenômeno surge na história judaica mundial: a migração em massa dos judeus de países de maioria muçulmana, tendo em vista o aumento do nacionalismo árabe, entre outros fatores, que culmina com a impossibilidade da manutenção da vida judaica naquelas terras. Sob essa perspectiva, a comunidade hispano-marroquina global vê seus laços transnacionais se estreitarem devido ao movimento de solidariedade ascendente diante dos acontecimentos. Esse é o ponto central do capítulo 5, “Marrocos na Venezuela: uma nova hierarquia global”.

O capítulo 6, “Espanha e a diáspora pós-colonial”, trabalha com o mesmo intervalo temporal, porém com foco diverso: a independência do Marrocos em 1956 e seus desdobramentos. Moreno esclarece nessa parte da obra como as narrativas da ancestralidade ancorada na Espanha, originalmente incentivadas para servir ao colonialismo, sofreram alterações, com vistas a empoderar as comunidades diaspóricas locais na América Latina. Na prática, a origem ibérica de judeus sefarditas contribuiu para sua integração junto à elite na Venezuela em função de seu passado compartilhado.

O assunto do capítulo 7, “Hispano-marroquinos em Israel”, é especialmente complexo. Imigrantes oriundos dos países árabes e/ou de maioria muçulmana, falantes do árabe, passaram a ser identificados como “*edot ha’mizrach*”, ou comunidades orientais em português, quando de sua chegada em Israel nos anos 1950 e 1960. Na época, esse termo chamava a atenção para a desigualdade social e econômica vivenciada pelo grupo em sua relação com os judeus europeus. O fato de os orientais serem considerados culturalmente atrasados intensificou a colocação em prática de uma nova narrativa com ênfase na suposta superioridade daqueles com raízes na Espanha. Em outras palavras, a ancestralidade espanhola transformou-se em um diferencial.¹¹

Analisar a diáspora judaica globalizada, buscando ocupar uma lacuna nos estudos migratórios e judaicos quanto à caracterização étnica de populações da região do Oriente Médio e Norte da África (MENA, na sigla em inglês), em Israel e fora de Israel, e ainda no que diz respeito ao diálogo entre essas formações comunitárias, é a proposta do capítulo final, intitulado “Uma diáspora hispanófono global”. Nesse sentido, é importante ressaltar “o amálgama de identidades que transcendem as identidades regionais e nacionais como israelenses, espanhóis ou marroquinos” (Moreno, 2024, p. 153).

A título de conclusão, Moreno reflete sobre os vários fenômenos que moldam as diásporas contemporâneas, seja pelas interações entre diferentes comunidades, seja pelas conexões a múltiplos centros e redes globais. Em sua opinião, a academia até agora não se voltou ao entendimento dos judeus do MENA como integrantes dessas diásporas transnacionais e multissituadas, cuja existência persiste até os dias de hoje.

11 Yehouda Shenhav e Hannan Hever (2012), Harvey Goldberg e Chen Bram (2007) e ainda Harvey Goldberg (2008), entre outros, discutem em profundidade a questão das identidades culturais dos grupos de *mizrahim* (orientais) e suas implicações em Israel, assim como as mudanças ocorridas ao longo do tempo em relação aos termos empregados para designá-los.

No Brasil, a comunidade judaica de origem marroquina tem uma história de mais de 200 anos. Desde a década de 1980, com a publicação por Abraham Ramiro Bentes de *Das Ruínas de Jerusalém à Verdejante Amazônia* (1987), passando por *Eretz Amazônia* (1998) de Samuel Benchimol, algumas pesquisas acadêmicas têm contribuído para a divulgação desse importante legado no norte do país. O projeto Amazônia Judaica, o Arquivo Histórico da Amazônia Judaica e ainda o Centro de Estudos Judaicos da Amazônia (CEJA), com atuação destacada de Aviad Moreno, vêm fomentando nos últimos anos a circulação do conhecimento nesse âmbito.

Os núcleos sefarditas de origem marroquina continuam vivos nos estados do Pará e Amazonas e, em escala bem menor, no Amapá. Da mesma forma, há famílias cariocas cujos ancestrais têm origem no Marrocos, vinculadas à sinagoga Shel Guemilut Hassadim¹². A existência de tais comunidades no cenário brasileiro, marcadas pelo predomínio da haquetia como língua afetiva, pela liturgia própria nas sinagogas, pelas tradições familiares celebradas nos lares, pela culinária única, em sintonia com outras coletividades semelhantes com origem em *Sefarad* e Marrocos, corrobora mais uma vez a ideia da transnacionalidade e dos pertencimentos híbridos proposta por Moreno em sua publicação mais recente.

Em resumo, o livro contribui para os estudos judaicos, entre outros fatores, por enfocar, sob a perspectiva histórica, cultural e identitária, o subgrupo diferenciado dos hispano-marroquinos. Por outro lado, a discussão específica no tema do sefardismo, como desenvolvida no texto, é pouco convencional, por sua tônica de contemporaneidade e globalização. As resenhas publicadas até o momento pelas professoras Adriana Brodsky e Sasha Goldstein-Sabbah enaltecem esse ponto. Seus escritos destacam as novas interpretações propostas por Moreno, embasadas no recorte adotado para a pesquisa: o mundo judaico hispânico pré-1492 e os desdobramentos civilizatórios da Inquisição, sobretudo a influência hispânica em território norte-africano no século XX. Segundo Brodsky (2025) e Goldstein-Sabbah (2025), o livro segue rigor acadêmico na análise das relações culturais e linguísticas de uma comunidade transnacional, podendo suscitar outros estudos semelhantes.

No que concerne à América Latina, é uma produção intelectual cujo mérito se apoia no exame de vários elementos associados a um ciclo migratório minoritário, a partir do qual se deu uma formação comunitária que se manteve invisibilizada por muito tempo. Por fim, a pesquisa pode ser entendida como um estudo de caso, interessante, complexo, duradouro e atual, mobilizando conceitos como transnacionalismo e hibridização, sob o ponto de vista dos estudos migratórios.

12 Ver SALGADO, Elias. (org.). *União Israelita Shel Guemilut Hassadim: 150 anos de atos de bondade*. Rio de Janeiro: Talu Cultural, 2023. ISBN 978-65-5872-516-9.

REFERÊNCIAS

AHRENS, Jill; KING, Russell. "Onward migration and transnationalism: what are the interconnections?" In: AHRENS, Jill; KING, Russell. (Ed.). *Onward migration and multi-sited transnationalism: complex trajectories, practices and ties*. IMISCOE Research Series. Springer, 2023. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-12503-4>.

BENCHIMOL, Samuel. *Eretz Amazônia: os judeus na Amazônia*. Manaus: Comitê Israelita do Amazonas, 1998. ISBN 85-86512-21-4.

BENTES, Abraham Ramiro. *Das ruínas de Jerusalém à verdejante Amazônia: formação da primeira comunidade israelita brasileira*. Rio de Janeiro: Bloch, 1987. ISBN 85-258-0320-0.

BRODSKY, Adriana. "Review of *Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and their Globalizing Community*, by Aviad Moreno's". *Journal of Jewish Identities*, v. 18, n. 1, p. 209 – 212, 2025. <https://dx.doi.org/10.1353/jji.2025.a963604>.

FALBEL, Nachman. *Judeus no Brasil: estudos e notas*. São Paulo: Humanitas; Edusp, 2008. ISBN 85-314-1080-0.

GOLDBERG, Harvey Ellis. "From Sephardi to Mizrahi and back again: changing meanings of "Sephardi" in its social environments". *Jewish Social Studies: History, Culture and Society*, v. 15, n. 1, p. 165 – 188, 2008. e-ISSN: 1527-2028.

GOLDBERG, Harvey Ellis.; BRAM, Chen. "Sephardic/Mizrahi/Arab-Jews: reflections on critical sociology and the study of Middle Eastern Jewries within the context of Israeli society". *Studies in contemporary Jewry*, v. 22, p. 227 – 256, 2007. ISBN 978-0-19-534097-6.

GOLDSTEIN-SABBAH, Sasha. "Book Review. *Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and their Globalizing Community* by Aviad Moreno". *Shalom Magazine*, Rosh Hashanah 2024 edition. <https://shalomma.com/books>

MORENO, Aviad. *Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and their Globalizing Community*. Bloomington: Indiana University Press, 2024. ISBN 978-0-253-06967-2.

SALGADO, Elias. (org.). *União Israelita Shel Guemilut Hassadim: 150 anos de atos de bondade*. Rio de Janeiro: Talu Cultural, 2023. ISBN 978-65-5872-516-9.

SALGADO, Elias; IGEL, Regina (org.) *Universo Sefarad: história, memória, tradição e cultura*. Rio de Janeiro: Talu Cultural, 2024. ISBN 978-65-5872-967-9.

SHENHAV, Yehouda; HEVER, Hannan. "'Arab Jews' after structuralism: Zionist discourse and the (de)formation of an ethnic identity". *Social Identities*. v. 18, n. 1, Jan. 2012, p. 101-118. ISSN 1363-0296 online.



O QUEER PALESTINO: RESISTINDO À OCUPAÇÃO E À TENTATIVA DE SILENCIAMENTO¹

THE PALESTINIAN QUEER: RESISTING OCCUPATION AND THE ATTEMPT TO SILENCE

George Daniel Rodrigues Fonseca²

Resumo: O presente estudo investiga a subjetividade *queer* palestina e sua resistência ao *pinkwashing* israelense, utilizando artigos da organização *AlQaws for Sexual & Gender Diversity in Palestinian Society*. A análise denuncia a instrumentalização da pauta LGBTQ+ por Israel para encobrir violações de direitos humanos na Palestina, ancorado na análise do discurso (Maingueneau, 2005) e no pensamento de Chandra Mohanty (2008) adaptado ao discurso *queer*. O capítulo explora a interseção entre o movimento Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS) e a resistência *queer* palestina. Também investiga como os discursos da organização *AlQaws* desafiam o homonacionalismo e o *pinkwashing*, reforçando a luta anticolonial contra a ocupação israelense.

Palavras-chave: Palestina; Pinkwashing; Resistência anticolonial; Israel; Homonacionalismo.

Abstract: This study investigates Palestinian queer subjectivity and its resistance to Israeli pinkwashing, utilizing articles from the organization *AlQaws for Sexual & Gender Diversity in Palestinian Society*. The analysis condemns Israel's instrumentalization of LGBTQ+ issues to conceal human rights violations in Palestine, drawing upon discourse analysis (Maingueneau, 2005) and in the thought of Chandra Mohanty (2008) adapted to queer discourse. The chapter explores the intersection between the Boycott, Divestment, and Sanctions (BDS) movement and Palestinian queer resistance. It also examines how *AlQaws's* discourses challenge homonationalism and pinkwashing, reinforcing the anticolonial struggle against the Israeli occupation.

Keywords: Palestine; Pinkwashin;. Anticolonial resistance; Israel; Homonationalism.

INTRODUÇÃO

Neste capítulo de dissertação, analisamos a subjetividade *queer* a qual estão submetidos os árabes-palestinos, sobretudo, os que vivem na Cisjordânia, território ocupado que integra a Palestina. O foco reside na crítica ao *pinkwashing* israelense, uma prática definida como a utilização da retórica de defesa dos direitos LGBTQ+ por Israel para desviar, justificar e legitimar sua ocupação das terras palestinas (Jasbir Puar, 2020). Essa instrumentalização da pauta LGBTQ+, ancorada em uma narrativa liberal ocidental, desconsidera

1 Capítulo da dissertação de mestrado *Além dos muros e checkpoints: o pinkwashing israelense e a resistência Queer Palestina*. O *queer* palestino: resistindo a ocupação e a tentativa de silenciamento. Acesso em 20 de março de 2025. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1XCzS4-Ku_TZYFwdAOWMUo6uY-6gkzmn1/view.

2 Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestre em História pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) e especialista em Educação em Direitos Humanos pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). E-mail: georgerodriguesfonseca@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-4033-290X>; Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0237526647439833>

as especificidades culturais e históricas locais, reforçando um homonacionalismo³ que “aceita” identidades gays e lésbicas pela exclusão do “Outro” racializado, segundo Puar (2020: 180).

Analizamos artigos da organização *queer* palestina *AlQaws for Sexual & Gender Diversity in Palestinian Society*, que trabalha colaborativamente para transformar as perspectivas da sociedade palestina sobre gênero e diversidade sexual, lutando por uma justiça social mais ampla, segundo consta em seu próprio site⁴. Atuando de forma interseccional, a *AlQaws* critica o uso da causa LGBTQ+ para justificar a opressão. Realizamos uma busca no site da organização pela palavra “*pinkwashing*”, resultando na seleção de 7 dos 11 artigos encontrados para garantir profundidade e representatividade na análise. Esses textos exploram a crítica ao uso da causa LGBTQ+ como uma ferramenta de desvio da atenção sobre as violações dos direitos humanos na Palestina, e aqui são analisados para entender como a organização articula a resistência *queer* palestina frente a essa prática.

A escolha do termo “*queer*”, ao longo do texto, alinha-se à perspectiva da organização *AlQaws*. Conforme destacado em um artigo publicado pela própria *AlQaws*, que reconhece que embora o termo tenha se originado de um movimento político nos Estados Unidos, seu uso no contexto palestino cria políticas e significados:

Usamos a palavra *queer* como um atalho para evitar os termos LGBTQ [lésbica, gay, bissexual e transgênero] e para nos referirmos e nos relacionarmos com diferentes abordagens organizacionais que se concentram em opressões sexuais e de gênero, em vez de direitos gays ou homofobia⁵ (ALSAAFIN, 2013. Tradução nossa).

Embora a escolha pelo termo *queer* nesse estudo reflita a ressignificação proposta pela *AlQaws* no contexto palestino, é importante reconhecer que o termo LGBTQ+ é amplamente empregado em diversos contextos para abranger a diversidade de orientações sexuais e identidades de gênero. Dessa forma, o termo LGBTQ+ também é empregado no trabalho com uma separação conceitual, distinguindo-o do uso particular que a *AlQaws* faz de *queer* para abordar as especificidades da opressão colonial.

A discussão sobre a subjetividade *queer* e sua relação com a política remete a debates mais amplos sobre a interseção entre sexualidade e democracia, como explorado por Momin Rahman. Em “*Sexuality and Democracy: Identities and Strategies in Lesbian and Gay Politics*” (2000), Rahman analisa como a busca por igualdade para lésbicas e gays exige novas práticas democráticas. Ele argumenta que o avanço da causa LGBTQ+ é frequentemente

3 Conceito cunhado por Puar no livro *Terrorist Assemblages* (2007), que designa o processo pelo qual o Estado promove a “aceitação” e a “tolerância” dos movimentos gays e lésbicos, incorporando-os a discursos liberais que reforçam narrativas de progresso e modernidade mediante a exclusão do “Outro”.

4 Para saber mais: <<https://alqaws.org/about-us>>. Acesso em: 12 set 2023.

5 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Though-small-Palestines-queer-movement-has-big-vision?category_id=0>. Acesso em: 15 set 2023.

■ capítulo de dissertação

dificultado pela construção social negativa de suas identidades e práticas sexuais, que as impede de serem tratadas como um grupo de interesse ou minoria étnica comum. A obra de Rahman destaca que a identidade sexual, vista como algo natural, é – na verdade – moldada por estruturas sociais e morais que a transformam em uma ferramenta de controle, prejudicando a plena igualdade social e política.

Utilizamos como base teórico-metodológica Chandra Talpade Mohanty (2008), adaptando sua crítica às representações ocidentais para analisar a realidade *queer* palestina nos discursos da *AlQaws*. A análise do discurso, fundamentada em Dominique Maingueneau (2005), com ênfase em contexto, gêneros discursivos e enunciação, permitirá compreender como esses discursos se inserem em práticas sociais nos territórios palestinos, destacando as críticas ao *pinkwashing* e ao homonacionalismo.

O capítulo se divide em dois tópicos: o primeiro explora a interseção entre o movimento Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS) e as práticas de resistência *queer* palestina, com base em Jasbir Puar, Costa e Loff, e Chandra Mohanty. O segundo, a partir das reflexões de Gayatri Spivak sobre a representação do subalterno, investiga como a *AlQaws* articula sua resistência, utilizando os aportes teóricos de Dominique Maingueneau para compreender suas estratégias discursivas e os desafios enfrentados no cenário político e social contemporâneo.

DO BOICOTE, DESINVESTIMENTO E SANÇÕES (BDS) A RESISTÊNCIA LGBT+: O QUEER PALESTINO NA LUTA ANTICOLONIAL

A luta pela diversidade sexual e de gênero no contexto palestino emerge como uma resistência multifacetada que articula demandas por direitos humanos à luta contra a ocupação colonial e a repressão sociopolítica, em contraposição a fenômenos como o homonacionalismo e o *pinkwashing*. Mais do que reivindicar direitos individuais, essas iniciativas desafiam o *pinkwashing* israelense – estratégia que instrumentaliza pautas LGBT+ para encobrir a violação dos direitos palestinos – enquanto promovem diálogos críticos sobre gênero, sexualidade e libertação no contexto da ocupação.

Nessa circunstância, a luta LGBT+ palestina não apenas subverte narrativas coloniais que controlam os sujeitos palestinos à passividade, mas também reforça que as demandas por liberdade sexual e de gênero estão intrinsecamente vinculadas à luta mais ampla pela autodeterminação e justiça social no território, de acordo com autores como Jasbir Puar (2020: 192-193) e Costa e Loff (2020: 168). Organizações como a *AlQaws for Sexual & Gender Diversity in Palestinian Society* e a *Aswat – Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms*⁶ desempenham papéis centrais em meio a um ambiente marcado por violência estrutural, militarização e controle socioespacial.

6 Para saber mais: <<https://www.facebook.com/aswat.voices>>. Acesso em: 20 jan 2025.

Fundada em 2007 por palestinos LGBTQ+ da Cisjordânia, a organização civil *AlQaws for Sexual & Gender Diversity in Palestinian Society* atua para transformar as perspectivas da sociedade palestina sobre gênero e diversidade sexual, homossexualidade e questões LGBTQ+. Conforme consta em seu site, a instituição trabalha colaborativamente, e seus programas locais apoiam indivíduos LGBTQ+ e suas famílias, capacitam jovens líderes, criam espaços comunitários, desenvolvem materiais educativos e desafiam normas sociais via mídia.

A luta da *AlQaws* está intrinsecamente ligada ao movimento de Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS), um movimento global liderado por palestinos fundado em 2005. Inspirado no movimento anti-apartheid sul-africano, o BDS busca pressionar Israel a cumprir o direito internacional, baseando-se em três princípios fundamentais: o fim da ocupação e colonização de todas as terras árabes e a demolição do muro; o reconhecimento da igualdade plena para os cidadãos árabe-palestinos de Israel; e o respeito, proteção e promoção do direito de retorno dos refugiados palestinos às suas casas e propriedades, conforme a Resolução 194 da ONU⁷.

Segundo Jasbir Puar (2020), a organização *AlQaws* defende como pauta principal acabar com a ocupação, contrapondo a suposta libertação sexual defendida por Israel que, de acordo com a autora, busca apenas corporificar uma identidade homossexual, ignorando outras identidades presentes na sociedade, como a transexual. A sexualidade nesse contexto se constitui como uma rede afetiva de um mosaico de controle biopolítico, que não são coerentes com as configurações da região, e apenas complementa um discurso humanista liberal que se pauta pela “sexualidade modernista do israelense” e “a sexualidade patológica do palestino homofóbico”. Esse discurso, segundo a própria *AlQaws*, não compreende a realidade, como é possível observar no texto a seguir.

O movimento LGBTQ palestino geralmente vê esses binários como irrelevantes, às vezes contraproducentes e dependentes do contexto do indivíduo e de suas comunidades. A promoção do discurso público coletivo e eventos comunitários é, portanto, priorizada em relação à promoção da visibilidade de indivíduos que se identificam como *queer* ou LGBTQ⁸ (*AlQaws*, 2013. Tradução nossa).

Essa abordagem reflete a complexidade do contexto palestino, no qual a ocupação, a militarização e as estruturas sociais locais moldam a dinâmica de opressão e resistência. Ao rejeitar binários fixos e promover um discurso comunitário, o movimento reafirma a importância das solidariedades enraizadas nas realidades locais, respeitando as necessidades e os limites de indivíduos e comunidades, o que também desafia modelos hegemônicos de militância *queer* defendidos e amplamente difundidos por Israel.

7 Para saber mais: <<https://bdsmovement.net/what-bds>>. Acesso em: 20 jan 2025.

8 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Though-small-Palestines-queer-movement-has-big-vision?category_id=0>. Acesso em: 15 set 2023.

■ capítulo de dissertação

Puar (2020: 196) apresenta que a sexualidade, quando pensada como uma rede afetiva e sensorial, se mostra mais complexa do que as representações monolíticas frequentemente associadas a identidades israelenses e palestinas. Em sua análise, o contraste dicotômico entre uma sexualidade “modernista” atribuída a Israel e uma sexualidade “patológica” associada à Palestina não é suficiente para compreender as dinâmicas em jogo. Em vez disso, a autora sugere que ambas as construções estão inseridas em um mosaico de controle biopolítico, no qual forças e significados interagem de maneira fluida.

Segundo Puar (2020: 196), a sexualidade, enquanto prática e experiência mediada por contextos sociais, escapa às limitações impostas pela política do reconhecimento promovida pelo *pinkwashing* israelense e por discursos *queer* globais. Essa abordagem evidencia que as práticas sexuais e a própria sexualidade são marcadas por complexidades e contingências que ultrapassam as narrativas fixas de controle e resistência. Nesse sentido, Bruno Costa e Manuel Loff (2020: 168) nos dizem que a resistência palestina também é construída a partir da afirmação de uma existência, no que diz respeito ao israelense, podendo ser feita a partir de discursos diaspóricos e *queer*, alternativos aos difundidos por Israel e pelo Ocidente que homogeniza o árabe.

Esta subjetividade, a partir do seu lugar de fala, denuncia um “modo higienizado e homonormativo de produzir um determinado sujeito, aceitável para a heteronormatividade [e sinaliza] a instrumentalização das mortes, de uma grande quantidade de pessoas que o Estado deixa morrer ou permite que morram” (Oliveira 2019). Demonstra ser falsa a tensão entre inclusão/exclusão que pretensamente existe no seu ato de travessia (Costa; Loff, 2020: 167).

De acordo com os autores, essa instrumentalização dos corpos daqueles que não se conformam com esses padrões é feita por meio da negligência ou da permissão para que certas vidas sejam descartadas, o que reforça um projeto de controle social. Costa e Loff (2020: 167) evidenciam que a menção à “travessia” aponta para o suposto movimento de indivíduos marginalizados na direção à inclusão, revelando que essa inclusão é, muitas vezes, ilusória.

Isso se constitui, como expõe Puar (2020: 196), por meio de uma transição parcial de uma normatividade disciplinar. Tal transição é marcada pela regulação das subjetividades por meio de dinâmicas binárias como eu/outro para uma regulação mais abrangente e difusa dos corpos, que não substitui a disciplina, mas a amplia e atua em escalas mais extensas para modular condutas e corpos.

A crítica a essa universalização discursiva é reforçada por Costa e Loff (2020: 167) que, recorrendo a Spivak (1994), argumentam que discursos hegemônicos sobre direitos humanos impedem sujeitos “subalternos” de “tomar a palavra”, tornando-os meros instrumentos de legitimação para práticas coloniais. Assim, em vez de promover uma verdadeira inclusão ou justiça, esses discursos reforçam estruturas de poder que silenciam vozes locais e invisibilizam a complexidade do território.

De acordo com Costa e Loff (2020: 168), é irônico sugerir que a salvação desses sujeitos possa contar com uma ajuda artificial oferecida a quem os oprime, pois isso reforça a dependência e o silenciamento do “subalterno”. Segundo os autores, no contexto palestino, somente a construção de um discurso *queer* e diaspórico que transcenda as limitações dos discursos humanitários universais é capaz de desafiar estruturas hegemônicas e criar caminhos de resistência que valorizem as especificidades locais sem perder de vista as lutas globais.

Essa perspectiva encontra eco nos escritos da socióloga indiana Chandra Talpade Mohanty (2008), que, na obra *“Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial”*, ao criticar o feminismo ocidental, evidencia como a homogeneização das experiências das mulheres do “Terceiro Mundo” reforça estereótipos coloniais e impede a valorização de suas complexidades. Segundo argumenta a autora, essa produção frequentemente homogeneiza as experiências das mulheres, ignorando suas diferenças históricas, culturais e sociais.

Mohanty (2008:112) denuncia como o feminismo ocidental constrói a figura da “mulher do Terceiro Mundo” como um sujeito monolítico e vitimizado, reforçando estereótipos coloniais e eurocêntricos. Ela propõe uma abordagem feminista descolonizadora que reconheça as complexidades das lutas das mulheres no Terceiro Mundo e promova solidariedades estratégicas baseadas em contextos históricos e políticos concretos.

Qualquer discussão sobre a construção intelectual e política dos “feminismos do terceiro mundo” deve abordar dois projetos simultâneos: a crítica interna dos feminismos hegemônicos do “Ocidente” e a formulação de interesses e estratégias feministas baseadas na autonomia, geografia, história e cultura (Mohanty, 2008: 112. Tradução nossa).

A autora destaca que a universalização de conceitos como patriarcado e opressão feminina apaga as especificidades das mulheres em diferentes contextos, criando uma visão reducionista que reforça relações de poder desiguais entre o Ocidente e o Terceiro Mundo. Segundo Mohanty (2008: 112-114), a concepção de “mulher do Terceiro Mundo” é moldada por um discurso colonial, que envolve a apropriação e a consolidação do conhecimento sobre essas mulheres.

Mohanty, faz uma crítica em relação a como os discursos feministas hegemônicos ocidentais constroem uma representação arbitrária da “mulher do Terceiro Mundo”, e argumenta que essa representação não é neutra ou natural, mas sim construída a partir de categorias criadas por culturas específicas, principalmente do Ocidente. De acordo com ela (2008: 119-120), essas categorias são legitimadas pelo discurso humanista ocidental, que apresenta essa imagem como universal e objetiva, mas que, na verdade, reflete interesses e valores ocidentais. A autora aponta, ainda, que embora a opressão das mulheres seja frequentemente caracterizada como um ponto comum de união, isso acaba simplificando a diversidade das realidades das mulheres, tratando-as como se todas compartilhassem as mesmas condições e experiências de poder, exploração e opressão.

O que une as mulheres é a noção sociológica de “igualdade” de sua opressão. Aqui, ocorre a elisão entre “mulheres” como um grupo construído pelo discurso e “mulheres” como sujeitos materiais de sua própria história. Assim, a homogeneidade consensual discursiva de “mulheres” como grupo se confunde com a realidade material historicamente específica dos grupos de mulheres. Isso resulta na presunção de que as mulheres já constituem um grupo, um grupo que foi denominado “sem poder”, “explorado”, “sexualmente assediado”, etc., pelos discursos feministas científicos, econômicos, legais e sociológicos. (Note-se que isso se assemelha bastante ao discurso sexista que define as mulheres como fracas, emocionais, incapazes de pensamento matemático, etc.) Essa abordagem não se dedica a descobrir as especificidades materiais e ideológicas que constituem um grupo particular de mulheres como “sem poder” em um contexto específico, mas busca encontrar uma variedade de casos de grupos de mulheres “sem poder” para provar, de forma geral, a conclusão de que as mulheres, como grupo, não têm poder (Mohanty, 2008: 122. Tradução nossa).

Mohanty (2008: 122) direciona a sua crítica ao fato de que, ao usar a categoria “mulheres” de forma homogênea, o discurso feminista também pode reproduzir a ideia sexista de que as mulheres são, em essência, “sem poder”. A autora sugere que é preciso ir além dessa análise genérica e levar em consideração as nuances históricas e culturais que moldam essas condições.

Um dos exemplos apresentado pela autora – a análise dos sistemas familiares – é de extrema importância para o nosso trabalho, especialmente em contextos árabes e muçulmanos, em que são frequentemente abordadas de maneira homogênea e redutora nos discursos ocidentais. Mohanty (2008: 130) destaca como as dinâmicas dessas famílias, muitas vezes rotuladas como opressivas para as mulheres, são representações que desconSIDERAM as particularidades culturais e históricas, tratando as mulheres dessas sociedades como vítimas passivas.

Não só é problemático falar de uma visão das mulheres compartilhada pelas sociedades árabes e muçulmanas (ou seja, mais de vinte nações diferentes) sem tratar das estruturas de poder históricas, materiais e ideológicas que constroem tais imagens, mas também é problemático falar da família patriarcal ou da estrutura familiar tribal como a origem do status socioeconômico da mulher, pois isso implica assumir mais uma vez que as mulheres são sujeitos político-sexuais antes de entrar na família. Dessa forma, enquanto as mulheres adquirem valor ou status dentro da família, assume-se que é a existência de um sistema singular de patriarcado familiar (comum a todas as sociedades árabes e muçulmanas) o que aparentemente estrutura as mulheres como um grupo oprimido nessas mesmas sociedades (Mohanty, 2008: 130. Tradução nossa).

Para Mohanty (2008: 130-131), essas representações reduzem essas sociedades a uma visão atemporal, nas quais suas práticas familiares permanecem intocadas, excluindo as transformações sociais e culturais que ocorrem ao longo do tempo. Essa discussão se faz necessária, ao buscar transpor o conceito apresentado pela autora à realidade *queer* palestina, especialmente no que diz respeito à crítica ao olhar hegemônico ocidental. Propomo-nos, com isso, destacar a importância de uma contextualização histórica e cultural

adequada, que considere as especificidades da experiência *queer* palestina, longe das simplificações e homogeneizações frequentemente impostas pelas narrativas ocidentais.

Assim como o feminismo ocidental tende a homogeneizar as mulheres do Terceiro Mundo, conforme abordado por Mohanty (2008), discursos globais sobre direitos LGBT+ frequentemente universalizam as experiências *queer*, ignorando especificidades locais. No contexto palestino, isso pode se manifestar na imposição de narrativas ocidentais que desconsideram as interseções entre colonialismo, ocupação militar israelense e as lutas *queer*, conforme aborda Puar (2020: 196-197).

A abordagem apresentada por Mohanty (2008) sugere que a luta *queer* palestina deve ser entendida dentro de seu contexto histórico e político único. Isso implica reconhecer como o colonialismo israelense instrumentaliza questões de sexualidade para justificar sua ocupação, como exposto no capítulo anterior por meio da análise do *pinkwashing*. A luta *queer* palestina exemplifica a necessidade de uma abordagem interseccional que considere como sexualidade, nacionalidade, raça e colonialismo se entrelaçam.

Em seu primeiro artigo escrito por Haneen Maikey e publicado em 2008, a organização *AlQaws* destaca uma questão central no contexto das identidades interseccionais, especificamente a palestina: a indivisibilidade entre identidade sexual/de gênero e identidade nacional/cultural, especialmente em um contexto de opressão colonial como o palestino. Segundo consta no artigo, os palestinos LGBT+ enfrentam uma encruzilhada identitária que reflete a imposição de sistemas opressores que tentam fragmentar suas existências:

Palestinos LGBTQ são frequentemente instados a escolher entre ser palestino e ser *queer*, mas esses problemas não são separáveis: como palestinos LGBTQ, nossas identidades sexuais/de gênero e nossas identidades nacionais/culturais estão inextricavelmente ligadas — tanto na forma como nos entendemos e nos identificamos quanto nas lutas que enfrentamos como indivíduos e como comunidade⁹ (Maikey, 2008. Tradução nossa).

Para muitos, essas dimensões não são separáveis: a vivência *queer* palestina está intrinsecamente conectada à luta pela autodeterminação e à resistência frente à ocupação. Suas identidades culturais, nacionais, sexuais e de gênero se entrelaçam tanto nas formas de pertencimento e autocompreensão quanto nas opressões enfrentadas, evidenciando que resistir à cisheteronormatividade¹⁰ e ao colonialismo são lutas profundamente interligadas, como se observa no trecho.

9 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Rainbow-over-Palestine?category_id=0>. Acesso: 25 jan 2025.

10 O termo cisheteronormatividade refere-se a um conjunto de normas sociais que naturalizam e privilegiam a cisgeneridade (identificação com o gênero atribuído ao nascimento) e a heterossexualidade (atração por pessoas do gênero oposto), estabelecendo-as como padrões únicos e “corretos” de existência, operando como um dispositivo regulador que organiza as relações sociais, afetivo-sexuais e institucionais, legitimando apenas aquelas que se alinham a esses padrões.

■ capítulo de dissertação

Segundo Maikey (2008), o contexto social da Palestina foi tanto o catalisador para o surgimento da *Al-Qaws* quanto um fator que molda sua missão e suas atividades cotidianas. De acordo com a autora, as construções ocidentais dominantes de identidade *queer* não possuem a mesma relevância para muitos palestinos, que carecem de narrativas culturalmente significativas em torno das quais possam organizar seus movimentos e compreender suas identidades e desejos, além do movimento não ter a mesma incidência no território, diferentemente de muitas sociedades ocidentais.

De forma mais ampla, buscamos promover transformação e mudança na sociedade palestina, desafiando, por um lado, atitudes sociais e tabus religiosos sobre sexualidade e gênero e, por outro, incentivando o engajamento social e as contribuições de palestinos LGBTQ por meio de empoderamento, educação e desenvolvimento de habilidades de liderança. Ao mesmo tempo, enfatizamos que palestinos LGBTQ enfrentam pressões não apenas da sociedade palestina, mas também do contexto mais amplo do conflito israelo-palestino. As lutas dos palestinos LGBTQ são um resultado complexo de problemas internos à sociedade palestina e das duras realidades do conflito israelo-palestino¹¹ (Maikey, 2008. Tradução nossa).

O trecho acima reforça a ideia de que as lutas desses indivíduos não podem ser entendidas isoladamente, mas como parte de um sistema que inclui tanto dinâmicas internas, quanto externas, como a ocupação israelense e suas práticas de controle. A dualidade evidenciada pela *alQaws* – ao confrontar preconceitos e construir liderança – mostra uma estratégia que vai além da simples resistência, buscando transformar profundamente as estruturas sociais.

Desse modo, no próximo tópico, a análise sobre a luta *queer* palestina é aprofundada, focando particularmente nas publicações da *AlQaws*. A partir dos artigos publicados em seu site, examinamos a partir de uma análise discursiva, como a organização articula e enfrenta as dinâmicas de opressão e resistência no contexto palestino, especialmente sua resistência ao *pinkwashing* israelense.

“PODE O SUBALTERNO FALAR?”: UMA ANÁLISE DISCURSIVA DO *QUEER* PALESTINO POR MEIO DA *ALQAWS*

O questionamento *Pode o subalterno falar?*, levantado por Gayatri Spivak (2010), oferece uma perspectiva fundamental para analisar as vozes e narrativas que emergem de sujeitos marginalizados em contextos de colonialismo e opressão. Spivak (2010: 56) argumenta que o subalterno carece de espaço para falar, assim como enfrenta a incompreensão ou distorção de sua voz quando tenta se expressar.

Assim, a indagação convida à reflexão sobre as dinâmicas de poder na produção do conhecimento e na representação dos marginalizados, desafiando os discursos

11 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Rainbow-over-Palestine?category_id=0>. Acesso: 25 jan 2025.

hegemônicos que frequentemente reduzem o Outro a uma posição de invisibilidade. No caso do *queer* palestino, a existência e atuação de organizações como a *AlQaws* demonstram não apenas a capacidade de articular resistências, mas também a complexidade de um discurso que desafia tanto as normas patriarcais e heteronormativas locais quanto as imposições do olhar ocidental hegemônico, que tendem a impor narrativas coloniais pela exclusão das narrativas locais.

Desse modo, por meio de uma análise discursiva fundamentada em Dominique Maingueneau (2005), este tópico busca explorar como a *AlQaws* constrói um espaço de fala que reivindica identidades interseccionais e confronta as múltiplas camadas de opressão. As ferramentas analíticas de Maingueneau – como gêneros discursivos, cenografia, *ethos* e polifonia – são cruciais para entender como a voz *queer* palestina se articula e ganha legitimidade, apesar dos desafios de representação e audibilidade levantados por Spivak (2010). A abordagem se justifica pela relevância do *pinkwashing* no contexto do discurso *queer* palestino, dado que ele descreve a instrumentalização dos direitos LGBT+ por Israel para mascarar a violência colonial. Essa análise, portanto, permite aprofundar a leitura das práticas discursivas da *AlQaws*, evidenciando sua capacidade de articular uma resistência que é, ao mesmo tempo, política, cultural e existencial, tornando visível a fala do subalterno.

A seleção dos artigos analisados buscou abranger diferentes perspectivas e evitar redundâncias, assegurando uma análise diversificada e completa dentro dos limites da pesquisa. Para equilibrar a amplitude temática com o rigor analítico, e considerando a viabilidade e a necessidade de aprofundamento para a dissertação, limitamos a análise a sete artigos, que podem ser identificados no quadro abaixo:

Quadro 1: Artigos da *alQaws* sobre *Pinkwashing*

TÍTULO	DATA	AUTOR(A)
Palestinian queer activists challenge the 'pinkwashing' of the Israeli occupation	16-02-2011	Maggie Sager
Say No to World LGBT Youth Leadership Summit	24-10-2011	Guest Contributor
"Interfaith Dialogue:" Faith in the a-political at the expense of social justice	07-11-2011	Haneen Maikey
Leading LGBT activists, artists and cultural workers: oppose pinkwashing and support BDS	27-01-2012	Nora Barrows \ The Electronic Intifada
Queers Resisting Zionism: On Authority and Accountability Beyond Homonationalism	10-10-2012	Heike Schotten and Haneen Maikey
Pro-BDS Columbia prof's gathering with anti-BDS J Street and Zionist LGBT groups stirs controversy	04-12-2013	Benjamin Doherty \ The Electronic Intifada

TÍTULO	DATA	AUTOR(A)
alQaws Statement re: media response to Israel's blackmailing of gay Palestinians	19-09-2014	alQaws
Don't single out (homo)sexuality in response to Israel blackmail revelations, Palestinians say	19-09-2014	Ali Abunimah / Electronic Intifada
Why We Should Boycott Gay Pride in Tel Aviv	14-06-2017	Haneen Maikey
Queer Liberation & Palestine	26-05-2021	alQaws
No Pride Without Dignity	24-06-2021	alQaws

Fonte: Elaboração própria

Por meio desses resultados encontrados no levantamento, buscamos compreender como a *AlQaws* constrói narrativas que desconstróem as estratégias do *pinkwashing* israelense, articulando uma resistência que emerge da realidade palestina local. Para isso, aplicamos os conceitos de *ethos*, cenografia e polifonia de Dominique Maingueneau (2005). Nosso objetivo é identificar os elementos discursivos predominantes, bem como investigar como a organização lida com as dinâmicas de opressão e reivindica um espaço legítimo para as vozes *queer* palestinas.

Para Maingueneau (2005: 19) o enunciado é um elemento central na análise do discurso, sendo compreendido como algo que não possui um sentido fixo ou estável, mas que depende de sua relação com o contexto em que é produzido e interpretado. Segundo o autor, o contexto pode ser dividido em três tipos: o primeiro, *o ambiente físico da enunciação, ou contexto situacional*, refere-se ao ambiente físico, momento e lugar onde o enunciado ocorre; o segundo, *o cotexto*, trata-se das partes do texto que antecedem ou seguem o enunciado e podem esclarecer quem é o sujeito referido por “ele”; o terceiro e último, *os saberes anteriores à enunciação*, incluem conhecimentos culturais, históricos ou sociais que antecedem e são mobilizados para compreender o enunciado.

Partindo dessa perspectiva, é fundamental considerar que os textos da *AlQaws* são produzidos em um contexto político e social específico: uma luta por autodeterminação, uma ocupação que perdura por pelo menos 76 anos e a resistência palestina, com foco aqui na resistência *queer*. Esse contexto físico e histórico é essencial para entender os enunciados da organização, pois o *pinkwashing* só pode ser compreendido como estratégia colonial em um ambiente de conflito e/ou desigualdade.

Os artigos da *AlQaws* dialogam frequentemente com discursos anteriores ou paralelos, como propagandas israelenses que promovem o país como um paraíso LGBTQ+ ou narrativas globais sobre direitos humanos que desconsideram as especificidades locais dos palestinos. O *cotexto* permite identificar como a organização desconstrói essas mensagens, expondo contradições entre a promoção de direitos LGBTQ+ e a opressão do povo

palestino. Já a interpretação dos textos da *AlQaws* exige que os leitores mobilizem conhecimentos sobre o conflito israelo-palestino, colonialismo e homonacionalismo.

No artigo “*Palestinian Queer Activists Challenge the Pinkwashing of the Israeli Occupation*”, a *AlQaws* constrói um enunciado que articula a resistência *queer* em resposta às estratégias de *pinkwashing* promovidas pelo Estado de Israel. Nele, os ativistas *queer* palestinos denunciam como Israel utiliza narrativas de inclusão LGBTQ+ para mascarar as violações de direitos humanos cometidas contra os palestinos. O “Outro” – representado pelo Estado israelense – é descrito como um agente que instrumentaliza a diversidade sexual para reforçar sua imagem progressista, enquanto perpetua políticas coloniais de exclusão.

Palestinos *queer*, assim como as mulheres afegãs e iraquianas, têm constantemente visto seus discursos serem cooptados tanto por falcões neoconservadores quanto por progressistas, com o objetivo de justificar guerras e ocupações sob a suposição de que tais ações irão “libertar” os oprimidos. É essa manipulação cínica que os palestrantes do fórum buscavam desmascarar. Reivindicando suas próprias vozes e movimento, ativistas palestinos *queer* clamam por serem ouvidos e desejam que seus irmãos e irmãs americanos espalhem sua mensagem. Então, o que eles têm a dizer?¹² (Maggie Sager, 2011. Tradução nossa).

O trecho acima do artigo em questão, revela o papel da comunicação como instrumento de dominação e resistência. O ato de “cooptar discursos” apresentado pela organização, exemplifica o processo pelo qual narrativas locais são apropriadas por agentes externos, sejam neoconservadores ou progressistas para fins que frequentemente deslegitimam as lutas locais dos sujeitos em questão, como a violência colonial a qual estão submetidos no dia a dia. No caso dos palestinos *queer*, a retórica de *libertação dos oprimidos* é instrumentalizada para justificar projetos de guerra e ocupação e até mesmo utilizada como uma retórica salvacionista, descontextualizando os sujeitos da sua própria história e agência.

Outros elementos apresentados por Maingueneau (2005) podem também auxiliar na análise a qual propomos aqui. Para o autor, a comunicação verbal vai além do mero domínio da língua, exigindo uma competência comunicativa que inclui a adaptação ao contexto social e a compreensão do mundo. Essa aptidão, desenvolvida pela imersão na sociedade, é crucial para expressar-se adequadamente, pautada principalmente pelas leis e gêneros do discurso (competência genérica). Maingueneau (2005: 41) aponta, contudo, que essa competência não atua sozinha; ela se complementa com a competência linguística, que é o domínio da língua em si, e a competência enciclopédica, um vasto repertório de conhecimentos sobre o mundo. Juntas, essas três competências são essenciais para que os interlocutores interpretem e produzam enunciados eficazmente, elementos centrais para a análise proposta aqui.

12 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Palestinian-queer-activists-challenge-the-pinkwashing-of-the-Israeli-occupation?category_id=15>. Acesso em: 22 jan. 2025.

O artigo da *AlQaws* publicado em 2012, “***Leading LGBT activists, artists, and cultural workers oppose pinkwashing and support BDS***” é um claro exemplo de como a organização mobiliza suas competências genérica, enciclopédica e linguística para construir um discurso de resistência ao *pinkwashing* israelense. Sua competência genérica se revela na adoção do gênero manifesto, caracterizado por um forte apelo coletivo à ação, como diz Nora Barrows (2012):

Nós repudiamos e rejeitamos a prática de *pinkwashing* do estado de Israel, ou seja, uma campanha publicitária bem financiada e cínica que promove um Israel supostamente amigável aos gays para um público internacional, com o objetivo de desviar a atenção das devastadoras violações dos direitos humanos que o estado comete diariamente contra o povo palestino¹³ (Tradução nossa).

O trecho em questão denuncia veementemente a prática do *pinkwashing* por parte do estado de Israel. Ao caracterizá-lo como uma “campanha publicitária bem financiada e cínica”, a autoria sugere que a iniciativa israelense de se apresentar como um país amigável aos gays para o público internacional carece de autenticidade e possui um propósito oculto. A frase prossegue, explicitando o objetivo dessa estratégia: “desviar a atenção das devastadoras violações dos direitos humanos que o estado comete diariamente contra o povo palestino”. Isso revela a perspectiva da autoria de que o *pinkwashing* não é apenas uma questão de imagem, mas uma tática diversionária.

Nesse caso, o manifesto faz parte de uma campanha mais ampla relacionada ao movimento BDS. A competência enciclopédica é essencial para interpretar referências implícitas ao contexto político e histórico, como o uso do termo “*pinkwashing*” que pressupõe conhecimento prévio sobre a instrumentalização dos direitos LGBT+ por Israel para mascarar práticas coloniais. A competência linguística, pode ser compreendida por meio da mobilização na compreensão do vocabulário específico e da estrutura textual que reforça a urgência e legitimidade do discurso, como no uso de expressões como “*human rights violations*” e “*apartheid policies*”.

Além disso, o uso recorrente do termo *pinkwashing* em diversos artigos da *AlQaws* reforça a afirmação da necessidade da competência enciclopédica. Essa repetição corrobora a importância de um conhecimento prévio que permita situar o conceito em um panorama mais amplo de disputas políticas e ideológicas. A frequência com que o termo evidencia a relevância da crítica à instrumentalização dos direitos LGBT+ no cenário internacional, além da necessidade de leitores e pesquisadores estarem aptos a relacionar essas referências com o contexto histórico e político subjacente.

Nesse sentido, o discurso, para Maingueneau (2005), vai além da organização interna das frases, abrangendo um conjunto de estruturas e normas que transcendem a sintaxe e

13 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Leading-LGBT-activists-artists-and-cultural-workers-oppose-pinkwashing-and-support-BDS?category_id=0>. Acesso: 5 fev. 2025.

a semântica. Mesmo expressões breves podem ser consideradas discursos completos, pois carregam significado em seu contexto cultural. Além disso, o discurso é intrinsecamente “orientado” pela perspectiva do locutor e por sua linearidade temporal, desenvolvendo-se em função de uma finalidade específica. Conforme o autor,

O discurso é “orientado” não somente porque é concebido em função de uma perspectiva assumida pelo locutor, mas também porque se desenvolve no tempo, de maneira linear. O discurso se desenvolve, com efeito, em função de uma finalidade específica, devendo, completo, dirigir-se para algum lugar. Contudo, ele pode se desviar em seu curso (digressões...), retomar sua direção inicial ou mudar de direção. Sua linearidade se manifesta frequentemente por um jogo de antecipações (“veremos que...”, “voltaremos ao assunto...”) ou de retomadas (“ou melhor...”, “eu deveria ter dito...”); tudo isso constitui um verdadeiro “monitoramento” da fala pelo locutor (Maingueneau, 2005: 52-53).

Para o autor, essa linearidade implica uma finalidade clara, ainda que o discurso possa apresentar desvios, revelando o controle exercido pelo locutor a partir de marcas como antecipações e retomadas. A forma como essa linearidade se manifesta pode variar significativamente: em enunciados monológicos, como um livro, o enunciadador mantém controle total; já em enunciados dialógicos, típicos de conversas, a linearidade é mais fluida, permitindo interrupções e redirecionamentos pelo interlocutor. Essa distinção demonstra como a dinâmica da comunicação molda a estrutura e o fluxo do texto.

Explorando essas dinâmicas discursivas, o artigo da AlQaws “***Don’t single out (homo) sexuality in response to Israel blackmail revelations, Palestinians say***” (2014) denuncia as práticas de vigilância e chantagem que permeiam a estratégia de *pinkwashing*. Ao trazer à tona a instrumentalização da sexualidade no contexto colonial palestino, o texto evidencia como as estratégias narrativas e os cenários de enunciação reforçam estruturas de poder e legitimam práticas opressivas. A análise desses elementos discursivos, à luz dos conceitos de Maingueneau (2005), permite compreender a complexidade da resistência articulada pela AlQaws.

O artigo situa-se no contexto das revelações feitas por reservistas da Unidade 8200 de Israel, com um cenário de enunciação marcado pela denúncia pública de práticas sistêmicas de vigilância e coerção. Essa contextualização vincula o conteúdo a uma crítica política internacional, como evidenciado no trecho: “*Na semana passada, 43 reservistas afiliados à ‘Unidade 8200’ do exército israelense [...] declararam que não participariam da opressão de milhões de palestinos vivendo sob ocupação por parte de Israel*”¹⁴ (Ali Abunimah 2014. Tradução nossa). Nesse contexto, a AlQaws constrói um *ethos* de autoridade e legitimidade na crítica ao colonialismo israelense, ao afirmar:

Chantagear e extorquir um indivíduo com base em sua sexualidade é, obviamente, um ato evidente de opressão. Mas não é mais nem menos opressivo do que

14 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Dont-single-out-homo-sexuality-in-response-to-Israel-blackmail-revelations-Palestinians-say?category_id=0>. Acesso: 23 fev. 2025.

chantagear e extorquir um indivíduo com base em sua falta de acesso à saúde, liberdade de movimento interrompida, exposição de infidelidades conjugais, finanças, uso de drogas ou qualquer outra coisa¹⁵ (Abunimah, 2014. Tradução nossa).

O trecho reforça a ideia de que a sexualidade não deve ser isolada como o principal aspecto da opressão, mas entendida no contexto mais amplo das várias vulnerabilidades que o regime colonial explora dos palestinos ocupados. A escolha das palavras, como “*naked act of oppression*” (ato evidente de opressão) sustenta um tom firme e crítico, evidenciando como o artigo desmantela a estratégia do *pinkwashing* ao integrar a instrumentalização da sexualidade em uma estrutura mais abrangente de violência colonial.

A *Al-Qaws*, em outro trecho do artigo, evidencia a ligação entre as práticas cometidas por Israel ao discurso liberal ocidental, sobre a sexualidade e a homofobia em sociedades árabes. “*Cair nessa lógica apenas reforça um falso binário racista que apresenta ativamente a Palestina e os palestinos como homofóbicos, em contraste com Israel e os israelenses como sexualmente tolerantes e liberais*”¹⁶ (Abunimah, 2014. Tradução nossa). Tal trecho exemplifica a presença de um interdiscurso que confronta narrativas imperialistas e coloniais.

A organização ainda desloca o significado da palavra “homofobia”, retirando-a de uma leitura essencialista e a posicionando como resultado de estruturas coloniais. Essa estratégia discursiva redefine a questão, desafiando explicações simplistas e propondo uma compreensão interseccional e histórica.

Compreender a “homofobia” em contextos coloniais exige levar em conta o colonialismo para entender a homofobia, em vez de apresentá-la como um universal atemporal de todas as sociedades ou como uma característica específica das sociedades árabes e/ou muçulmanas¹⁷ (Abunimah 2014. Tradução nossa).

Essa análise revela que o colonialismo foi além de apenas impor estruturas econômicas e políticas, como ainda moldou normas culturais e sociais que perpetuam opressões. No contexto palestino-israelense, as acusações de homofobia contra palestinos são frequentemente usadas para justificar narrativas orientalistas que retratam Israel como um paraíso de progresso liberal em contraste com o suposto “atraso” cultural palestino.

A forma como o artigo da *AlQaws* estrutura seu argumento legitima suas críticas e confronta narrativas dominantes pode ser compreendida por meio da análise discursiva. O discurso não existe isolado, mas adquire significado dentro de um universo discursivo, ou seja, em relação a outros discursos. Para Maingueneau, interpretar

15 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Dont-single-out-homo-sexuality-in-response-to-Israel-blackmail-revelations-Palestinians-say?category_id=0>. Acesso: 23 fev. 2025.

16 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Dont-single-out-homo-sexuality-in-response-to-Israel-blackmail-revelations-Palestinians-say?category_id=0>. Acesso: 23 fev. 2025.

17 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Dont-single-out-homo-sexuality-in-response-to-Israel-blackmail-revelations-Palestinians-say?category_id=0>. Acesso: 23 fev. 2025.

qualquer enunciado exige conectá-lo a outros textos e falas que o precedem ou coexistem, pois o discurso é inerentemente intertextual e interdiscursivo, moldado por uma rede de relações.

O discurso só adquire sentido no interior de um universo de outros discursos, lugar no qual ele deve traçar seu caminho. Para interpretar qualquer enunciado, é necessário relacioná-lo a muitos outros – outros enunciados que são comentados, parodiados, citados, etc. Cada gênero de discurso tem sua maneira de tratar a multiplicidade das relações interdiscursivas: um manual de filosofia não cita da mesma maneira, nem cita as mesmas fontes que um promotor de venda promocional... O simples fato de classificar um discurso dentro de um gênero (a conferência, o telejornal, etc.) implica relacioná-lo ao conjunto ilimitado dos demais discursos do mesmo gênero (Maingueneau, 2005: 55-56).

Maingueneau (2005: 56) enfatiza a natureza interdiscursiva de todo enunciado, destacando como cada discurso se insere em um tecido de referências, citações e relações que lhe conferem sentido. No caso dos artigos da *AlQaws*, a combinação de interdiscursos, deslocamentos semânticos e a integração de vozes heterogêneas contribui para construir um discurso politicamente engajado, que desafia as narrativas dominantes e valida suas críticas. Essa dinâmica de engajamento e desafio é ampliada quando consideramos que os discursos são também atravessados por relações de poder e legitimidade, tornando o interdiscurso um espaço de disputa simbólica onde diferentes vozes competem para definir significados e posições sociais.

É nesse cenário de disputa que o artigo da *Al-Qaws* “**Queers Resisting Zionism: On Authority and Accountability Beyond Homonationalism**”, publicado em 2012, se insere. Concebido como uma resposta crítica a um texto de Maya Mikdashi e Jasbir Puar, que aborda as interseções e impasses entre o *pinkwashing* (promovido por narrativas centradas nos Estados Unidos), e o *pinkwatching* (entendido como um ativismo de resistência), esse texto se situa no contexto de debates teóricos e políticos sobre homonacionalismo e solidariedade transnacional, inserindo-se em um diálogo mais amplo, incluindo a réplica posterior de Mikdashi e Puar.

O artigo propõe uma reflexão sobre as especificidades da luta *queer* palestina, desafiando leituras homogêneas e generalistas que podem ofuscar as particularidades do colonialismo sionista. Nele, a construção da cena de enunciação inclui a autoidentificação das autoras como acadêmicas e ativistas, e evidencia uma tensão entre o local (Jerusalém) e o global (Washington).

Escrevemos esta resposta como ativistas, escritores e pensadores comprometidos com a justiça para os palestinos. Haneen é uma ativista palestina *queer* que vive em Jerusalém, enquanto Heike é uma acadêmica e ativista *queer* americana localizada em Boston¹⁸ (Heike Schotten e Maikey, 2012. Tradução nossa).

18 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Queers-Resisting-Zionism-On-Authority-and-Accountability-Beyond-Homonationalism?category_id=0>. Acesso: 24 jan. 2025.

A cena de enunciação apresentada no artigo insere o discurso em um espaço transnacional, em que diferentes perspectivas e experiências (vivência local *versus* análise acadêmica) se complementam para fortalecer o argumento. Além disso, as autoras vinculam o *ethos* discursivo em sua legitimidade como membros engajadas do movimento anticolonial e *queer*. “*Pinkwashing é parte da contínua Nakba. Tanto o sionismo quanto o pinkwashing dependem da noção de destruição prévia e negação contínua da Palestina e do pertencimento palestino*”¹⁹ (Schotten e Maikey, 2012. Tradução nossa). Ao vincular *pinkwashing* ao conceito histórico da Nakba, elas reafirmam sua autoridade discursiva ao conectar sexualidade à questão colonial de forma histórica e política.

Além disso, as autoras se alinham a uma perspectiva anticolonial, rejeitando as dinâmicas de poder associadas ao homonacionalismo, por si só. Elas destacam a centralidade das vozes *queer* palestinas, deslocando o discurso do centro hegemônico para as vozes diretamente afetadas pela violência e dominação.

Ativistas contra o *pinkwashing* seguem a liderança de palestinos (*queer*) em seu trabalho, não como um exercício de homonacionalismo, mas sim por um compromisso em trabalhar em solidariedade com aqueles mais afetados pela violência e dominação²⁰ (Schotten e Maikey, 2012. Tradução nossa).

O discurso, nesse caso, supera o questionamento das estruturas coloniais, dando conta de propor uma prática de resistência colaborativa e ética, que se insere em um campo discursivo maior de articulação por justiça social e a desconstrução de narrativas imperialistas. O texto opera simbolicamente ao posicionar os palestinos *queer* como protagonistas legítimos em uma luta global contra opressões interseccionais.

A forma como o artigo molda sua fala dentro de uma estrutura reconhecível e legitimada no campo das lutas anticoloniais e *queer* pode ser relacionada aos gêneros discursivos. Assim como os gêneros discursivos permitem prever o desenvolvimento e a intenção de um enunciado, partindo de Maingueneau (2005: 62), o discurso das autoras se insere em um campo discursivo maior, onde referências históricas, como a Nakba, e conceitos políticos, como o *pinkwashing*, são mobilizados para reforçar a legitimidade do argumento.

Aprendemos a moldar nossa fala pelas formas do gênero e, ao ouvir a fala do outro, sabemos logo, desde as primeiras palavras, descobrir seu gênero, adivinhar seu volume, a estrutura composicional usada, prever o final, em outras palavras, desde o início somos sensíveis ao todo discursivo [...] Se os gêneros de discurso não existissem e se não tivéssemos o domínio deles e fôssemos obrigados a inventá-los a cada vez no processo da fala, se fôssemos obrigados a construir cada um de nossos enunciados, a troca verbal seria impossível (Bakhtin, 1984: 285 *apud* Maingueneau, 2005: 63).

19 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Queers-Resisting-Zionism-On-Authority-and-Accountability-Beyond-Homonationalism?category_id=0>. Acesso: 24 jan 2025.

20 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Queers-Resisting-Zionism-On-Authority-and-Accountability-Beyond-Homonationalism?category_id=0>. Acesso: 24 jan 2025.

Essa estrutura composicional auxilia a organização do discurso, facilitando sua recepção ao conectar elementos locais e globais, históricos e políticos. Dessa forma, o texto opera dentro de um gênero discursivo que articula resistência e solidariedade, reafirmando a centralidade das vozes *queer* palestinas e propondo uma prática ética e colaborativa de desconstrução das narrativas coloniais.

A análise dos discursos da *AlQaws* também deve considerar sua materialidade, pois o suporte e o modo de difusão de um texto moldam sua compreensão e uso. Conforme destaca Maingueneau (2005: 71), por muito tempo a análise linguística se concentrou no sentido das palavras e frases, negligenciando a forma como os discursos se manifestam materialmente. Seja na fala, na escrita, no rádio ou em telas digitais, o suporte e o modo de difusão de um discurso moldam sua compreensão e uso. Nesse sentido, o *mídiu*²¹, portanto, não é um mero canal de transmissão, mas um elemento ativo que influencia o conteúdo e as possibilidades de interação com o texto.

O artigo “*alQaws Statement re: media response to Israel’s blackmailing of gay Palestinians*” da *alQaws*, uma resposta às narrativas ocidentais sobre a exploração de sexualidades não normativas por Israel, exemplifica como o *mídiu* – nesse caso, um comunicado *online*, influencia a construção e o impacto do discurso. O texto denuncia como a sexualidade é isolada para fins de opressão, negligenciando o controle colonial mais amplo:

Isolar a sexualidade ignora o controle sufocante que o regime colonial militarizado de Israel exerce sobre as vidas e a privacidade dos palestinos de maneira mais geral em toda a Palestina. Chantagear e extorquir um indivíduo com base em sua sexualidade é, obviamente, um ato de opressão descarado. Mas não é mais ou menos opressivo do que chantagear e extorquir um indivíduo com base em sua falta de acesso à saúde, liberdade de movimento restrita, exposição de infidelidades conjugais, finanças, uso de drogas ou qualquer outra coisa²² (AlQaws, 2014. Tradução nossa).

A denúncia do “*pinkwashing*” é central, criticando a narrativa de Israel como salvador dos palestinos LGBTQ+. O artigo expõe como essa narrativa reforça um binário colonial que posiciona Israel como progressista e os palestinos como intrinsecamente homofóbicos, sem levar em consideração a pluralidade da população palestina. O texto adota ainda uma estratégia de deslocamento semântico, expandindo o significado de opressão para incluir múltiplas dimensões, além da sexualidade, criando uma tensão entre a opressão específica (sexualidade) e a opressão estrutural (colonialismo), além de desafiar leituras reducionistas. O artigo constrói um *ethos* crítico ao expor a manipulação discursiva de Israel, que usa o *pinkwashing* para justificar o colonialismo.

21 Em uma distinção do termo *mass media* que se refere às mídias, o autor utiliza *mídiu* para fazer referência às mediações pelas quais uma ideia se torna força material.

22 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/alQaws-Statement-re-media-response-to-Israelis-blackmailing-of-gay-Palestinians?category_id=0>. Acesso: 24 jan. 2025.

Esse isolamento da sexualidade como um local discreto de opressão fortalece os discursos predominantes sobre os direitos LGBT que [...] fortalecem o *pinkwashing* e [...] a falsa narrativa de *pinkwashing* do palestino *queer* que deve permanecer no armário dentro de sua comunidade [...] olhando para Israel como a entidade todo-poderosa, onisciente, capaz de proteger sua vida *queer*²³ (AlQaws, 2014. Tradução nossa).

O texto utiliza uma metáfora de Israel como uma entidade “*all-powerful, all-knowing*” (todo-poderosa e onisciente), reforçando o caráter distópico da narrativa. Além disso, o uso do *mídiu*m digital é crucial para desconstruir essa lógica colonialista perante um público internacional, assumindo que essa audiência possui familiaridade com discursos de direitos LGBT+, ampliando o alcance da contestação.

O *mídiu*m na perspectiva de Maingueneau não é um canal neutro, mas um elemento que condiciona a própria constituição e compreensão do texto. O autor afirma que o modo de transporte e recepção do discurso condiciona sua constituição, destacando que deslocamentos “*midiológicos*” implicam transformações sociais profundas.

É necessário partir de um *dispositivo comunicacional* que integre logo de saída o *mídiu*m. O modo de transporte e de recepção do enunciado condiciona a própria constituição do texto, modela o gênero de discurso. Muitas mutações sociais se manifestam por meio de um simples deslocamento “*midiológico*” (= relativo ao *mídiu*m): quando casais em dificuldade discutem em um “*talk-show*” na televisão, em vez de se expressarem no consultório de um psicólogo, não se trata apenas de uma simples troca de lugares e de canal; toda uma transformação da sociedade aí se encontra implicada. Uma sociedade, repetimos, não se distingue das formas de comunicação que ela torna possíveis e que a tornam possível (Maingueneau, 2005: 72).

No caso do artigo da *alQaws*, publicado em formato digital e direcionado a uma audiência global, o *mídiu*m desempenha um papel crucial na amplificação da mensagem e na contestação de narrativas hegemônicas. O artigo se posiciona como um contra-discurso, utilizando a mídia digital para subverter narrativas de direitos humanos frequentemente apropriadas para justificar o colonialismo. Esse foco exclusivo na sexualidade reflete como o *mídiu*m ocidental molda o discurso, priorizando narrativas que se alinham com agendas liberais globais.

Para Maingueneau (2005: 85), “um texto não é um conjunto de signos inertes, mas o rastro deixado por um discurso em que a fala é encenada”. Essa perspectiva reforça que o texto é o vestígio de um discurso, que é uma prática social e comunicativa situada em um contexto específico, ou seja, o discurso não se limita ao conteúdo linguístico, o que envolve elementos como a posição dos sujeitos enunciadore, as condições de produção e as normas sociais que o regem.

Compreender a “cena de enunciação” como uma performance é crucial para analisar os discursos de resistência. Para Maingueneau, a tomada da palavra envolve um risco, e a

23 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/alQaws-Statement-re-media-response-to-Israelis-blackmailing-of-gay-Palestinians?category_id=0>. Acesso: 24 jan. 2025.

cenografia se trata de um dispositivo que o próprio enunciado constrói progressivamente ao se desenvolver:

Com efeito, tomar a palavra significa, em graus variados, assumir um risco; à cenografia não é simplesmente um quadro, um cenário, como se o discurso aparecesse inesperadamente no interior de um espaço já construído e independente dele: é a enunciação que, ao se desenvolver, esforça-se para constituir progressivamente o seu próprio dispositivo de fala (Maingueneau, 2005: 87).

Nesse sentido, Maingueneau (2005: 87-88) destaca que a cenografia, além de ser um cenário passivo ou previamente dado, também é constituída pelo próprio ato de enunciar. Essa perspectiva enfatiza o papel criativo e arriscado do enunciador e a importância da interação entre texto, contexto e público na produção de sentidos. No artigo *“Why We Should Boycott Gay Pride in Tel Aviv”*, publicado pela *alQaws*, Haneen Maikey uma ativista *queer* palestina, utiliza sua experiência e perspectiva para desconstruir a narrativa em torno do *Tel Aviv Pride*, expondo-o como uma ferramenta de propaganda política do *pinkwashing* israelense. A autora argumenta que o evento, promovido pelo governo israelense, é usado para projetar uma imagem de Israel como um país progressista e inclusivo, enquanto oculta as violações de direitos humanos contra os palestinos.

Ao longo do texto, Maikey constrói uma crítica incisiva ao conectar as lutas LGBTQ+ com a luta contra a ocupação militar e o apartheid racial, desafiando tanto o discurso oficial israelense quanto a complacência de parte da comunidade LGBTQ+. A cenografia aqui é construída pela própria voz da autora, que se posiciona para expor o evento como uma ferramenta de propaganda política do *pinkwashing* israelense. A discussão sobre direitos LGBTQ+ e as celebrações do orgulho gay em Tel Aviv são, à primeira vista, vistas como símbolos de inclusão e liberdade. No entanto, a autora argumenta que essa imagem positiva é intencionalmente construída pelo governo israelense para ocultar outras realidades mais sombrias. *“O Orgulho Gay em Tel Aviv é fortemente patrocinado pelo governo israelense e é cinicamente utilizado para desviar a atenção da ocupação das terras palestinas e da violação diária dos direitos dos palestinos”*²⁴ (2017. Tradução nossa).

Maikey desconstrói a cenografia do *Tel Aviv Pride* ao revelar sua função política e ao propor uma nova cenografia, *“o governo israelense investiu fortemente em uma campanha de propaganda de ‘Brand Israel’ que utiliza eventos culturais e festividades para retratar o ‘lado mais bonito’ de Israel como um lugar liberal e gay-friendly”*²⁵ (2017. Tradução nossa). A cenografia, nesse caso, é desmascarada como uma ferramenta deliberada de manipulação discursiva. O governo israelense constrói uma narrativa que transforma eventos culturais em instrumentos de *“nation branding”*, criando uma

24 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Why-We-Should-Boycott-Gay-Pride-in-Tel-Aviv?category_id=0>. Acesso: 25 jan. 2025.

25 Ibid

■ capítulo de dissertação

imagem positiva de Israel no exterior enquanto esconde as realidades da ocupação militar e da discriminação racial.

A *AlQaws*, por meio de Maikey, articula seu discurso de forma gradual, buscando validar seus pontos de vista com evidências históricas e políticas. Essa estratégia reflete a ideia de que os discursos são construídos progressivamente para fortalecer a crítica ao *Tel Aviv Pride*: “Imagine viver cercado por postos de controle militares e um muro quatro vezes mais longo que o Muro de Berlim... Imagine tudo isso, e você terá um vislumbre do que a ocupação militar israelense significou para milhões de palestinos²⁶” (Maikey, 2017. Tradução nossa).

Ao descrever as condições de vida dos palestinos sob ocupação, Maikey estabelece um contraste marcante com as celebrações do orgulho gay em Tel Aviv. Essa estratégia discursiva visa sensibilizar o leitor e fortalecer sua argumentação contra o uso do evento como ferramenta de distração política. Nessa perspectiva, os enunciados da *AlQaws* não flutuam no vácuo; eles estão sempre ancorados em situações específicas. Essa ancoragem é fundamental para a construção de sentido e a interpretação dos textos, pois considera o contexto histórico, social e cultural, além das características dos interlocutores envolvidos (Maingueneau, 2005: 98-99).

Segundo Maingueneau, a linguagem não é um mero reflexo da realidade, mas sim uma construção subjetiva. Ao produzir um enunciado, o falante não se limita a descrever o mundo, compartilhando igualmente sua atitude em relação ao que diz. Ao produzir seus enunciados, a *AlQaws* descreve o mundo, expressando sua atitude em relação ao que diz. A modalidade, presente em elementos como o modo verbal, revela a posição do enunciador em relação ao conteúdo de sua fala, evidenciando que a linguagem é sempre marcada pela subjetividade.

Dessa maneira, seja por intermédio das pessoas, do tempo ou da modalidade, a atividade enunciativa se mostra essencialmente reflexiva: ela fala do mundo apontando, de algum modo, com o dedo, para sua própria atividade de fala. Dizer “eu” significa ao mesmo tempo designar alguém e mostrar que esse alguém é precisamente aquele que profere o enunciado em que aparece esse “eu”. Da mesma forma, um verbo empregado no presente designa o próprio momento em que se produz o enunciado que contém esse presente (Maingueneau, 2005: 108. Tradução nossa).

Ao afirmar que a atividade enunciativa “fala do mundo apontando, de algum modo, com o dedo, para sua própria atividade de fala” (Maingueneau, 2005: 108), o autor destaca a intrínseca relação entre o que é dito e o ato de dizer. Essa característica reflexiva se manifesta de diversas formas, como por meio das pessoas gramaticais, do tempo verbal e da modalidade. A linguagem, portanto, é um instrumento para representar o mundo, assim como um meio de construir a própria realidade, e a *AlQaws* utiliza essa natureza reflexiva para moldar seu discurso e sua resistência.

26 Ibidem

A *AlQaws*, no artigo “*Queer Liberation & Palestine*” (2021), articula a luta pela libertação *queer* com a resistência palestina contra o colonialismo israelense, evidenciando a interseção entre opressões de gênero, sexualidade e colonialismo. O texto reflete e exemplifica como os enunciados estão profundamente enraizados em contextos históricos, sociais e culturais específicos. A linguagem empregada manifesta subjetividade ao expressar posicionamentos políticos claros e reflexividade ao incluir os próprios autores como participantes ativos da luta descrita. O contexto histórico e político da ocupação israelense e a luta palestina são centrais para a construção de sentido:

No último mês, palestinos tomaram as ruas de Jerusalém, Lod, Haifa, Ramallah, Gaza e inúmeras outras cidades em desafio às fronteiras coloniais e às práticas israelenses de desapropriação, deslocamento, roubo de terras, ocupação militar, fragmentação e cerco²⁷ (AlQaws, 2021. Tradução nossa).

Tal trecho está profundamente ancorado no contexto histórico da colonização israelense e na resistência palestina, ao refletir um momento específico de mobilização popular e conectar o discurso à realidade social vivida pelos palestinos. A menção a cidades como Jerusalém, Haifa e Gaza, além de destacar a amplitude da mobilização, sublinha a centralidade da questão territorial no conflito. A profundidade desse enunciado está na sua capacidade de conectar narrativas históricas amplas, como a colonização israelense e a resistência palestina a eventos contemporâneos específicos, reforçando a legitimidade e a urgência das demandas palestinas. Essa descrição funciona como uma “ancoragem discursiva”, relacionando as práticas discursivas da *AlQaws* a uma realidade material e histórica vivida pelos palestinos sob ocupação, e a inclusão de lugares específicos confere ao enunciado uma espacialidade que reforça essa ancoragem.

A inclusão de lugares específicos confere ao enunciado uma espacialidade que reforça sua ancoragem e estabelece uma conexão profunda entre a luta *queer* e a libertação palestina: “*a libertação queer está fundamentalmente ligada aos sonhos de libertação palestina: autodeterminação, dignidade e o fim de todos os sistemas de opressão*”²⁸ (AlQaws, 2021. Tradução nossa). A articulação desses valores cria um eixo comum entre as lutas, sublinhando a inseparabilidade entre as reivindicações de identidade e os processos de libertação nacional. Além disso, o conceito de autodeterminação assume um duplo significado: ao mesmo tempo em que se refere ao direito coletivo dos palestinos à soberania e à independência, também pode ser interpretado como a liberdade individual de viver plenamente as próprias identidades, incluindo as de gênero e sexualidade, sem repressão.

27 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Queer-Liberation-Palestine?category_id=0>. Acesso: 25 jan 2025.

28 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Queer-Liberation-Palestine?category_id=0>. Acesso: 25 jan 2025.

■ capítulo de dissertação

No campo discursivo, essa postura também funciona como um desafio direto ao *pink-washing* israelense, que frequentemente instrumentaliza os direitos LGBT+ para mascarar a violência colonial contra os palestinos. Ao vincular a libertação *queer* à libertação palestina, a organização rejeita a ideia de que direitos de gênero e sexualidade podem ser conquistados à custa da opressão de outros povos e reivindica uma visão de justiça que seja coletiva, anticolonial e interseccional.

A subjetividade é uma ferramenta estratégica nos enunciados da *AlQaws*, revelando o conteúdo das declarações, assim como as posições e intenções do enunciador. Isso é evidente em trechos que contestam a hegemonia do discurso colonial, como: “*Nossa análise do colonialismo israelense é incompleta se não incorporar uma compreensão profunda das políticas de gênero e sexualidade*”²⁹ (*AlQaws*, 2021. Tradução nossa). Nesse enunciado, a subjetividade é evidente na escolha da palavra “incompleta”, que carrega um julgamento implícito de insuficiência analítica caso as questões de gênero e sexualidade sejam ignoradas. O uso desse termo reflete a postura crítica do enunciador em relação a análises que desconsideram a interseccionalidade. Essa subjetividade mobiliza ativistas e acadêmicos a adotar uma postura que abrange múltiplas dimensões de opressão.

Em outro trecho do mesmo artigo, o enunciado é marcadamente subjetivo, trazendo uma carga semântica densa e politicamente carregada. Nele, a organização associa o *pink-washing* diretamente à violência colonial, nesse caso, o enunciador vai além de um simples diagnóstico ou crítica; ele denuncia o *pinkwashing* como parte integrante das práticas opressivas do colonialismo israelense. “*Pinkwashing é uma forma de violência colonial. Ele promove narrativas e políticas prejudiciais que alienam os palestinos queer de nossas próprias comunidades*”³⁰ (*AlQaws*, 2021. Tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse capítulo, aprofundamos a análise da resistência *queer* palestina, focando em como organizações como a *AlQaws* articulam seus discursos. Examinamos como a organização critica o *pinkwashing*, ao mesmo tempo em que reivindica uma luta interseccional e anticolonial que desafia tanto as opressões locais quanto as narrativas hegemônicas ocidentais, em um contexto marcado pela ocupação e segregação. A organização também desafia a imposição de uma identidade LGBT+ homogênea e ocidentalizada, questionando os limites do próprio discurso de direitos humanos quando é instrumentalizado para fins geopolíticos.

29 . Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Queer-Liberation-Palestine?category_id=0>. Acesso: 25 jan 2025.

30 Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Queer-Liberation-Palestine?category_id=0>. Acesso: 25 jan 2025.

Essa abordagem mais assertiva e crítica em relação ao *pinkwashing* como uma forma de violência colonial revela como os enunciados da *alQaws* estão imersos em um contexto mais amplo de resistência, onde a articulação entre a opressão colonial e as dinâmicas de gênero e sexualidade se torna fundamental. Ao vincular diretamente as práticas de *pinkwashing* às estruturas de violência colonial, a organização reafirma a necessidade de uma análise interseccional, que considere as múltiplas formas de opressão vividas pelos palestinos.

A análise dos artigos da *AlQaws*, fundamentada nas categorias da análise do discurso, oferece uma compreensão profunda das dinâmicas discursivas que envolvem a resistência *queer* palestina. Fica claro como a organização articula suas críticas ao *pinkwashing* não apenas a partir de uma análise interna das questões de gênero e sexualidade, mas também dentro de um cenário mais amplo de opressão colonial e homonacionalismo. Além disso, os artigos remontam a uma crítica mais ampla das dinâmicas globais, particularmente aquelas que tentam desviar a atenção das violações dos direitos humanos na Palestina ao instrumentalizar a causa LGBTQ+.

REFERÊNCIAS

ABUNIMAH, Ali. “Don’t single out (homo)sexuality in response to Israel blackmail revelations, Palestinians say”. Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Dont-single-out-homosexuality-in-response-to-Israel-blackmail-revelations-Palestinians-say?category_id=15>. Acesso em: 23 fev. 2025.

ALSAAFIN, Linah. “Though small, Palestine’s queer movement has big vision. The Electronic Intifada, 12 jul”. 2013. Disponível em: <https://ppl-ai-file-upload.s3.amazonaws.com/web/direct-files/attachments/46800473/02ee023c-caf7-4d18-80a0-b3dddc02d0f9/Though-small-Palestines-queer-movement-has-big-vision.pdf>. Acesso em: 15 set 2023.

ALQAWS. “alQaws Statement re: media response to Israel’s blackmailing of gay Palestinians”. AlQaws. Disponível em: <https://alqaws.org/articles/alQaws-Statement-re-media-response-to-Israel-blackmailing-of-gay-Palestinians?category_id=15>. Acesso em: 24 jan 2025.

ALQAWS. “Queer Liberation & Palestine”. Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Queer-Liberation-Palestine?category_id=15>. Acesso em: 25 jan. 2025.

BAKHTINE, Mikhail. *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gallimard, 1984

BARROWS, Nora. “Leading LGBT activists, artists and cultural workers: oppose pinkwashing and support BDS”. Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Leading-LGBT-activists-artists-and-cultural-workers-oppose-pinkwashing-and-support-BDS?category_id=15>. Acesso em: 5 fev 2025.

COSTA, Bruno Alexandre Reis; LOFF, Manuel Vicente de Sousa Lima. “Da diáspora à nação, de casa à dispersão: a subjetividade queer palestina”. *Locus: Revista de História*, 26, n. 1 (2020): 149-171.

■ capítulo de dissertação

MAIKEY, Haneen. “Why We Should Boycott Gay Pride in Tel Aviv”. Disponível em: <https://alqaws.org/articles/Why-We-Should-Boycott-Gay-Pride-in-Tel-Aviv?category_id=15>. Acesso em: 25 jan 2025.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Tradução de Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2005.

MOHANTY, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”. In: NAVAZ, Liliana Suárez; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (Orgs.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. p. 91-120.

Oliveira, João Manuel de (2019), “Queer”, Dicionário Alice. Disponível em: <https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24496>. ISBN: 978-989-8847-08-9

PUAR, Jasbir. *Ensamblajes Terroristas: El homonacionalismo en tiempos queer*. edicions bellaterra. 2007 [Tradução 2017].

PUAR, Jasbir. “Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidade afetivas”. in: *Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global* / [Adriana Azevedo...[et al.]]; organização Heloisa Buarque de Hollanda. 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

RAHMAN, Momin. *Sexuality and Democracy: Identities and Strategies in Lesbian and Gay Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

SAGER, Maggie. “Palestinian queer activists challenge the ‘pinkwashing’ of the Israeli occupation”. AlQaws. Disponível em: <[Israeli-occupation?category_id=15](https://alqaws.org/articles/Palestinian-queer-activists-challenge-the-pinkwashing-of-the-Israeli-occupation?category_id=15)>. Acesso em: 22 jan 2025.

SCHOTTEN, Heike; MAIKEY, Haneen. “Queers Resisting Zionism: On Authority and Accountability Beyond Homonationalism”. AlQaws, 2012. Disponível em: https://alqaws.org/articles/Queers-Resisting-Zionism-On-Authority-and-Accountability-Beyond-Homonationalism?category_id=15. Acesso em: 24 jan 2025.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?”. Em *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, org. Patrick Williams e Laura Chrisman, 66-111. New York: Columbia University Press, 1994.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 135 p.



IDENTIDADE, GÊNERO E TRABALHO: VIVÊNCIAS DE MULHERES SÍRIAS REFUGIADAS NO BRASIL¹

IDENTITY, GENDER AND WORK: EXPERIENCES OF SYRIAN WOMEN REFUGEES IN BRAZIL

Jaqueline Bianca Silva²

RESUMO: Este capítulo de dissertação tem como proposta compreender as vivências das mulheres sírias no Brasil a partir de três eixos: identidade, gênero e inserção laboral. Utilizando a metodologia qualitativa e o Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) de Fernando Lefèvre e Ana Maria Lefèvre, com abordagem etnográfica, que segundo a antropóloga e professora estadunidense Lila Abu-Lughod, no seu livro “A escrita dos mundos de mulheres: histórias beduínas” (2020, p. 13-47), requer, sobretudo, o rompimento com as generalizações características das etnografias clássicas. Isto é, “descrever o outro” implica evitar atribuições simplificadoras aos grupos estudados, reconhecendo a complexidade e a diversidade interna em suas narrativas. Desta forma, o estudo evidencia as dificuldades enfrentadas por essas mulheres, especialmente, no que diz respeito à conciliação entre cuidados familiares, necessidade de geração de renda, bem como, desafios para o reconhecimento de seus direitos trabalhistas e diplomas. A análise destaca a condição de deslocamento duplo — geográfico e subjetivo — vivenciada pelas refugiadas, contribuindo para um processo de reconstrução identitária atravessado por experiências intergeracionais, uma vez que transitam entre papéis tradicionais e novas formas de protagonismo, tornando-se, em muitos casos, chefes de família. Nesse contexto, a identidade, enquanto construção cultural, é formada de maneira não linear e está profundamente relacionada às interações sociais e ao consumo simbólico presente na

ABSTRACT: The dissertation chapter aims to understand the experiences of Syrian women in Brazil based on three axes: identity, gender, and labor market insertion. Using qualitative methodology and the Collective Subject Discourse (CSD) of Fernando Lefèvre and Ana Maria Lefèvre, with an ethnographic approach, which, according to American anthropologist and professor Lila Abu-Lughod, in her book “Writing Women’s Worlds: Bedouin Stories” (2020, p. 13-47), requires, above all, a break with the generalizations characteristic of classical ethnographies. That is, “describing the other” implies avoiding simplistic attributions to the groups studied, recognizing the complexity and internal diversity in their narratives. Thus, the study highlights the difficulties faced by these women, especially with regard to balancing family care, the need to generate income, as well as challenges in recognizing their labor rights and diplomas. The analysis highlights the double displacement—geographical and subjective—experienced by refugees, contributing to a process of identity reconstruction marked by intergenerational experiences, as they transition between traditional roles and new forms of leadership, in many cases becoming heads of households. In this context, identity, as a cultural construct, is formed in a non-linear manner and is deeply related to social interactions and symbolic consumption present in culture. Thus, by giving visibility to the silenced voices of women in refugee situations, the article

1 Capítulo da minha dissertação intitulada “Homogeneização de Identidades Intergeracionais de Mulheres Sírias Refugiadas ante a busca por emprego no Brasil” que pode ser encontrada na biblioteca física da Faculdade de Direito do Sul de Minas Gerais – FDSM com o título “Mulheres Sírias e Refúgio: Uma Análise de suas Identidades no acesso ao mercado de trabalho”.

2 Advogada, Pós-graduada em Direito Processual Penal na DAMÁSIO, Mestra em Direito com área de concentração em Constitucionalismo e Democracia pela Faculdade de Direito do Sul de Minas. Email: jaquelinesilva.adv@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1135-1343>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4337707670721486>

cultura. Assim, ao dar visibilidade às vozes silenciadas de mulheres em situação de refúgio, o artigo contribui para o debate sobre políticas de acolhimento, inclusão social e equidade de gênero.

Palavras-chaves: identidade; sírias refugiadas; mercado de trabalho; Brasil.

contributes to the debate on reception policies, social inclusion, and gender equality.

Keywords: Identity; Syrian refugees; labor market; Brazil.

GERAÇÕES E IDENTIDADES NOS CONTEXTOS MIGRATÓRIOS

O conceito de infância foi desenvolvido pela sociedade ocidental no século XVIII, enquanto a ideia de adolescência passou a ser delineada no século XIX. Ambas as categorias etárias foram historicamente vinculadas aos contextos culturais, econômicos e políticos vigentes em suas respectivas épocas. A noção da fase adulta-jovem como um período autônomo do desenvolvimento humano emergiu no século XX, da mesma forma que a concepção das mulheres como sujeitos independentes ganhou força especialmente nas últimas décadas desse século. Nesse mesmo período, consolidou-se ainda a ideia da terceira idade como uma etapa distinta da vida. Todas essas construções evidenciam transformações sociais profundas ocorridas ao longo do tempo (Betty Carter; Monica Mcgoldrick, 1995, p. 8-11).

Nesse contexto, observa-se que essas transformações nas concepções de etapas da vida contribuíram para a constituição de distintas gerações, cada uma marcada por experiências históricas, culturais e sociais específicas, ou seja, “o conceito de geração, de um modo geral, destaca o papel da experiência na formação da subjetividade, possuindo uma forte e visível identidade histórica, considerando, ainda, a ocorrência de fatores de estratificação social” (Carolina Borges; Andrea Magalhães, 2011, p. 171-177).

Dessa forma, as transformações socioculturais vivenciadas por indivíduos de diferentes gerações não constituem um fenômeno recente. Um exemplo emblemático pode ser observado em uma pesquisa realizada na França³ a qual investigou a trajetória de uma família oriunda do meio rural que se inseriu no contexto urbano. Tal transição promoveu uma ruptura significativa com os modos de vida das gerações anteriores, evidenciando e ampliando as diferenças intergeracionais (Borges e Magalhães, 2011, p. 173), contudo, oportuno verificar que a compreensão das gerações está na concepção do tempo. As gerações não apenas se sucedem cronologicamente, mas se constituem a partir de um tempo qualitativo, no qual cada indivíduo vivencia diferentes momentos históricos e absorve os elementos socioculturais que os circundam (Borges e Magalhães, 2011, p. 171-177).

A transformação nos mecanismos de transmissão intergeracional ocorre por meio de diálogos socioculturais ativos, conscientes ou inconscientes, entre as gerações. Esse processo de transmissão no interior do grupo familiar desempenha um papel fundamental

3 Pesquisa da antropóloga Martine Segalen, intitulada *Continuités et discontinuités familiales: approche sociohistorique du lien intergénérationnel*. In C. Attias-Donfut (Org.), *Les solidarités entre générations: vieillesse, familles, état* (p. 27-40). Paris: Nathan.

na formação da identidade coletiva, ao mesmo tempo em que contribui para a constituição da subjetividade dos seus membros. Tal dinâmica se estabelece a partir de um espaço psíquico compartilhado (intersubjetividade), que viabiliza a transmissão psíquica entre as gerações por meio de diversas formas de identificação cultural. Essa transmissão é circunscrita por um invólucro de natureza genealógica, em constante transformação e reelaboração ao longo do tempo (Olga Correa, 2005, p. 35-45).

Nesse contexto, a transmissão intergeracional pode ser alterada por acontecimentos internos ou externos ao grupo familiar, podendo inclusive entrar em contradição com as percepções culturais previamente estabelecidas. Assim, cada família, com suas características singulares, reúne elementos de continuidade provenientes da herança intergeracional, os quais compõem a pré-história psíquica do sujeito. Trata-se de um processo dinâmico, em permanente transformação, que influencia a constituição da subjetividade individual ao longo do tempo (Correa, 2005, p. 35-45).

Essas transformações familiares, no seu modo de organização, sobretudo no que diz respeito à alteração dos papéis e das regras sociais existentes para seus membros, podem ou não se adequar aos papéis familiares. Contudo, ressalta-se que a vida humana é um processo de desenvolvimento contínuo e ininterrupto (do nascimento até a morte) e, por isso, as várias etapas da vida em família são ligadas ao ciclo vital e às variações do meio em que o indivíduo vive, ou seja, seu desenvolvimento psicossocial (Divina dos Santos, 2020, p. 20-38).

Ao longo da fase do ciclo vital familiar e do desenvolvimento psicossocial do indivíduo, manifestam-se, em diferentes momentos da vida, situações existenciais que podem desencadear crises psicossociais. A resolução de cada uma dessas crises está diretamente relacionada à elaboração adequada das etapas anteriores do desenvolvimento. Isso porque eventuais conflitos nas primeiras interações do indivíduo com seu ambiente podem repercutir nas experiências subsequentes, influenciando a forma como cada etapa é vivenciada. Tais experiências envolvem a superação de polaridades fundamentais, como, por exemplo, a construção da identidade frente à crise identitária (Santos, 2020, p. 20-38).

Nesse viés, estimular o convívio e a intergeracionalidade pode propiciar a mudança de entendimento das diferentes gerações, tanto na fase do ciclo vital em que o indivíduo se encontra quanto no modo como são estruturadas as relações familiares, podendo auxiliar na construção de valores sociais e culturais do indivíduo. As relações existentes entre diferentes grupos etários, com características próprias da época em que foram constituídas e unidas pela história, interesses, e experiências sociais comuns, podem se transformar numa veemente questão intergeracional para compreender questões relacionadas a papéis sociais, culturais e religiosas das gerações participantes (Santos, 2020, p. 40-44).

Assim, um dos aspectos complexos do *status* dos membros da família é a “crise” que ocorre sobre a pessoa poder ou não escolher sua qualidade de membro e, consequente

responsabilidade numa família. Todavia, as pessoas não podem alterar o fato de serem relacionadas a quem são na complexa teia de laços familiares ao longo de todas as gerações, mas pode ocorrer delas romperem relações em virtude de seus conflitos identitários e sociais, uma vez que o processo familiar não apresenta uma dimensão linear no tempo. Diante disso, é difícil sobreavaliar o vultoso impacto modelador de vida de uma geração sobre aquelas que as seguem, pois apesar das possíveis evidências perante a continuidade sobre o desenvolvimento familiar também há possibilidade de surgir uma mistura natural das gerações (Carter; Mcgoldrick, 1995, p. 8-11).

Segundo o sociólogo judeu, Karl Mannheim, pertencer a uma geração determina, comumente, certos pensamentos e congêneres e, nesse sentido, o contrato informal entre parentes (meio familiar) é mantido por uma variedade de fatores, como vínculos afetivos que se interligam com amplos valores culturais e circunstâncias históricas específicas, determinando a adaptação do indivíduo no período histórico em que ele se encontra. O que, conseqüentemente, pode gerar interferência no acesso ao mercado de trabalho, tanto no público quanto no privado (1952, p. 276-322).

Nesse sentido, o capítulo da minha dissertação apresenta relatos de sírias muçulmanas refugiadas no Brasil e sua inserção no mercado de trabalho, ocupando uma possível descentralização. A saber, o fluxo migratório constitui duplo deslocamento dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos, constituindo a crise da identidade. Stuart Hall, explica, à medida que as culturas nacionais se tornam mais expostas a influências externas, mais difícil conservá-las de maneiras intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas por meio da infiltração cultural, a qual possibilita que as identidades, apesar de morosamente, sejam constantemente construídas, desconstruídas e reconstruídas, (2019, p. 10), proporcionando mudanças no contexto social, familiar (Ana Maria Goldani, 2020⁴) e na questão laboral (Jose Carlos Ferrigno, 2015, p. 43-50).

METODOLOGIA DA PESQUISA QUALITATIVA - DESCRITIVA

O presente trabalho desenvolveu uma pesquisa empírica⁵ por meio de relatos (virtual – vídeo conferência e *WhatsApp* - e presencial, durando a média de 20 a 40 minutos), entrevistados residentes de São Paulo e Rio de Janeiro, com uma abordagem qualitativa, descrevendo a complexidade de determinado problema, analisa a interação

4 GOLDANI, Ana Maria. *Intergenerational relations and welfare state restructuring*. Why should we re-think this relationship in Brazil. Chapter 7. California Center for Population Research. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/9s4113dv> Acesso em 07 mai. 2020.

5 Ressaltamos que a realização de pesquisas de natureza empírica na área do direito é algo novo e de grande potencial, visto que este é um empreendimento social, pois esgotados os meios bibliográficos, a pesquisa salta rumo a novas possibilidades para o ramo, pois torna possível a aproximação entre teoria e prática, possibilitando a verificação de como as mulheres refugiadas são por diversas vezes estereotipadas diante da sociedade e, principalmente, no setor do mercado de trabalho.

■ capítulo de dissertação

de certas variáveis, assim como compreende e classifica processos dinâmicos vivenciados por grupos sociais. A pesquisa qualitativa é especialmente válida em situações em que se evidencia a importância de compreender aspectos sociais, cujos dados não podem ser coletados de modo completo por outros métodos, devido à complexidade que encerram. Também trata-se de uma pesquisa descritiva, pois identificou, primeiramente, as variáveis específicas que possam ser importantes para, posteriormente, explicar as complexas características de um problema, aprofundando na realidade pesquisada (Robert Richardson, 1999, p. 79-84).

Nesse sentido, apresenta também, de forma sutil, a pesquisa documental de Arilda Godoy, corroborando para completar as ideias abordadas, com o propósito de fornecer informações com vistas à investigação social das mulheres sírias refugiadas no Brasil (1995, p. 20-29). Assim, observa-se três aspectos, inicialmente, escolha e acesso aos documentos, selecionados por meio de ideias e hipóteses, optando-se por estudar uma amostragem de assunto de maneira à complementação. Após, escolhidos os documentos, preocupou-se com a análise de dados, atribuindo um alcance meramente descritivo, verificando a necessidade de uma análise qualitativa dentro da técnica de interpretação dos dados encontrados. À vista disso, a utilização da análise de conteúdo prevê três fases fundamentais: pré-análise, identificada como fase da organização, após, a exploração do material e, por fim, o tratamento dos resultados e interpretação, na qual se torna os resultados válidos e significativos (Godoy, 1995, p. 20-29).

As coletas de dados documentais foram realizadas a partir de consulta eletrônica à biblioteca digital de dissertações e artigos, bem como a plataformas de busca para relatórios nacionais e internacionais. Diante disso, foram utilizados alguns critérios, quais sejam: escolha de país, Brasil e, após, realizou-se análises substanciais, dentre qualificações pessoais das mulheres sírias, principalmente com relação à idade, possibilitando compreender qual idade está mais inserida no mercado de trabalho e o motivo substancial.

Outrossim, a pesquisa de relatos, obtidos por meio de realização de entrevistas e analisadas por meio da metodologia da análise do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC), criada no Brasil no ano 2000, por Fernando Lefèvre e Ana Maria Lefèvre, que fora baseada na Teoria das Representações Sociais, do psicólogo Serge Moscovici, na década de 1960, propôs um resgate e posterior reconstrução das Representações Sociais, preservando-se sua dimensão individual articulada com sua dimensão coletiva. O diferencial do DSC é que a cada categoria estão associados os conteúdos (das Representações Sociais e representações semanticamente equivalentes disponíveis na sociedade e na cultura) com opiniões de sentido semelhante presentes em diferentes depoimentos, de modo a formar com tais conteúdos um depoimento em síntese, redigido na primeira pessoa do singular, como se tratasse de uma coletividade falando na pessoa de um indivíduo, uma vez que carrega códigos narrativos socialmente compartilhados (Lefevre, 2014, p. 502-507).

O resultado é uma descrição sistemática da realidade e uma reconstrução do pensamento coletivo como produto científico, posto que a descrição é o momento em que a fala é uma reconstituição de uma entidade existente, de um fato social. A reconstituição envolve: ações, opções, decisões, recorte do tema, seleção de perguntas ou estímulos indutores, cujo produto final será o pensamento de uma dada coletividade, em que as Representações Sociais que o pesquisador reconstitui são o sentido que os diferentes atores sociais dão ao mundo em que vivem, haja vista que a interpretação indaga não mais o que uma comunidade pensa, mas porque pensa desse modo e não de outro. Ambas as atividades são atribuições de sentido, uma vez que é preciso descrever para reconstruir, porém, ao contrário da descrição, a reconstrução é de responsabilidade do pesquisador (Lefevre, 2014, p. 502-507).

O DSC, então, consiste em analisar o material verbal coletado em pesquisas que têm como matéria-prima depoimentos, extraindo-se de cada uma delas as ideias centrais (nomes ou expressões linguísticas que descrevem e revelam da maneira mais precisa possível), e, as expressões-chaves (trechos dos discursos que devem ser destacados pelo pesquisador e que revelam a essência do conteúdo do discurso). O DSC traduz o modo como as Representações Sociais são metabolizadas por uma sociedade, um grupo ou uma determinada cultura. Trata-se de uma conformidade com os princípios das Representações Sociais, por serem dotadas de poder e funções cognitivas de natureza prática, na medida em que se constituem como guias utilizados pelos indivíduos para nortear suas interações correntes, atribuindo um sujeito discursivo que ao mesmo tempo é capaz de falar e ser por elas falado, podendo despertar consciências coletivas e ensinar diálogos com posturas ou opiniões distintas (Lefevre, 2014, p. 502-507).

Destarte, é no meio social que os indivíduos pensam ou exprimem seus sentimentos, afinal, a sociedade e as instituições, molda os comportamentos, o que explica porque tais representações diferem entre diferentes sociedades. Um dos fatores a ensinar o estudo das Representações Sociais é o fato de que a difusão de informações, sejam elas triviais ou de alto-impacto, de saberes científicos, têm transformado os modos de pensamento e criado conteúdos de conhecimento cada vez mais novos e de maior alcance, uma vez que, o conhecimento partilhado molda visões sobre o mundo, constitui realidades e constrói modos de comportamento.

Nesse viés, abordou entrevistas semi-estruturadas, conhecidas como semidiretivas ou semiabertas, que estão focalizadas em um assunto sobre o qual se confecciona um roteiro com perguntas principais previamente estabelecidas para as mulheres sírias e observadores de terceira ordem, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. Esse tipo de entrevista pode fazer emergir informações de forma mais livre e flexível, cujas respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas, ou seja, além do roteiro com perguntas que atinjam os objetivos

■ capítulo de dissertação

pretendidos, é possível coletar informações básicas, como um meio para o pesquisador se organizar para o processo de interação com as informantes (Eduardo Manzini, 2004, p. 10).

Dessa feita, para certificar a ausência de riscos para as partes envolvidas, submeteu-se a pesquisa na data 09 de novembro de 2020 ao Comitê de Ética da Faculdade de Ciências Médicas Dr. José Antônio Garcia Coutinho - FACIMPA, por meio de submissão junto à Plataforma Brasil, da Universidade do Vale do Sapucaí, localizada no município de Pouso Alegre – MG, tendo sido aprovada na data 09 de fevereiro de 2021⁶, atendendo aos preceitos contidos na Resolução 196/96 e Resolução do CONEP 466/12, bem como tendo realizado a colheita de assinaturas no termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos participantes da pesquisa, mediante leitura em voz alta, antes da realização da coleta de dados. Os sujeitos foram informados a respeito dos objetivos, procedimentos da pesquisa, riscos e garantia de anonimato, confidencialidade, registro e armazenamento de dados apresentados em conjunto, como também foram cientificados de que poderiam retirar sua participação a qualquer momento.

Dessa forma, as entrevistas foram realizadas no idioma português por intermediação somente dos pesquisadores, foram gravadas e desgravadas, procedendo-se à transcrição de suas respostas para que, posteriormente, fossem realizadas as análises de seus conteúdos. Ao final foi construído um texto, correspondente a cada mulher entrevistada, contendo um discurso, em primeira pessoa, que representa cada entrevistada. A previsão inicial para essa pesquisa é compreender como a intergeracionalidade pode construir, desconstruir e reconstruir a identidade das sírias muçulmanas refugiadas no Brasil e como isso interfere na estrutura empregatícia. Utilizará o fator idade, subdividindo em quatro estágios, conforme dados da Organização Mundial de Saúde: meia idade: 45 a 59 anos, idoso: 60 a 74 anos, ancião: 75 a 90 anos e velhice extrema: acima de 90 anos. Tal classificação considera apenas o aspecto cronológico da idade do indivíduo, desprezando os aspectos biológicos, psicológicos e sociológicos (Efigênia Mantovani, 2021: online⁷).

Nesse sentido, obtivemos a participação de 04 mulheres sírias refugiadas muçulmanas, todas residentes de São Paulo. O acesso a elas se deu por meio das redes sociais, especialmente *Instagram* e *Facebook*. As entrevistas dispuseram de 15 perguntas, podendo as entrevistadas responder livremente, pois o objetivo principal foi retratar as experiências das refugiadas sírias diante do acesso ao mercado de trabalho, analisando se, porventura, ocorreria uma diferença de posicionamento ao acesso ao mercado de trabalho se

6 Conforme o “Parecer Consubstanciado do CEP – CAAE 40564520.4.0000.5102”, o projeto em questão é suficientemente claro e completo. O tema está bem delineado e pode ser compreendido mesmo por quem não atua na área de estudo. A pesquisadora pretende “realizar uma pesquisa teórica a partir de revisão bibliográfica acerca do Oriente médio, em especial as mulheres sírias refugiadas que migram para o Brasil. Para tanto, serão consultados como fontes bibliográficas livros, artigos científicos, teses, dissertações, relatórios de campo, dentre outros materiais que possuam relação com o tema”.

7 https://www.fef.unicamp.br/fef/sites/uploads/deafa/qvaf/diagnostico_vinhedo_cap13.pdf Acesso em 20 set. 2021.

comparadas as idades. As perguntas pré-estabelecidas, inicialmente, contam com a qualificação pessoal das mulheres refugiadas, suas vivências na Síria e no Brasil e a questão laboral em ambos os países. Todavia, no decorrer da pesquisa, foi possível entrevistar 03 observadores de terceira ordem, sendo um sírio residente no Rio de Janeiro capital e dois sírios residentes de São Paulo capital, sendo suas entrevistas gravadas, desgravadas e transcritas, os chamados observadores de terceira ordem, pois apresentou sua visão diante as mulheres sírias, tanto na Síria quanto no Brasil.

INSIGHTS DE RELATOS NARRADOS POR MULHERES SÍRIAS NO BRASIL E OBSERVADORES DE TERCEIRA ORDEM

A inserção de refugiados no mercado de trabalho informal é uma prática recorrente, sobretudo em razão do reduzido número de Carteiras de Trabalho e Previdência Social (CTPS) emitidas para solicitantes da condição de refugiada (Gustavo Junger da Silva; Leonardo Cavalcanti; Antônio Tadeu Ribeiro de Oliveira e Marília F. R. de Macedo, 2020, p. 44–46). Soma-se a isso a frequente impossibilidade de validação de diplomas obtidos em seus países de origem, uma realidade particularmente comum entre refugiados sírios. No período de 2011 a 2019, é significativo o predomínio de carteiras de trabalho emitidas para homens, que chegam a representar 92,6% do total de carteiras de trabalho emitidas para solicitantes de reconhecimento da condição de refugiados (Silva; Cavalcanti; Oliveira; Macedo, 2020, p. 46).

Nesse contexto, os depoimentos de mulheres sírias que chegaram ao Brasil a partir de 2013 revelam dificuldades significativas tanto para a inserção quanto para a permanência no mercado de trabalho formal. Muitas relatam que a presença de filhos sob sua responsabilidade direta as leva a optar pelo cuidado doméstico ou pelo exercício de atividades autônomas e informais — como a preparação de alimentos para venda ou o comércio doméstico —, com o objetivo de garantir a subsistência própria e da família, além de arcar com despesas essenciais, como aluguel e demais custos cotidianos.

Outrossim, ao colher relatos de homens sírios refugiados – observadores de terceira ordem -, busca-se compreender como as dinâmicas de gênero são percebidas ou tensionadas no seio das comunidades refugiadas, o que permite identificar práticas culturais e eventuais conflitos geracionais ou sociais. Portanto, a escuta dos observadores de terceira ordem não substitui, mas complementa a escuta das mulheres sírias, contribuindo para uma análise mais comprometida na realidade de inserção no mercado de trabalho.

A entrevistada 01 relata que “trabalho para ajudar na renda da minha família”. Ela é muçulmana, casada há mais ou menos vinte anos, tem 38 anos de idade e três filhas (uma de 18 anos de idade, uma de 15 anos de idade e uma de 6 anos de idade, que nasceu no Brasil), veio da cidade de Damasco – Síria, em 2013, mora em São Paulo, cursou um ano de faculdade de Religião na Síria e no Brasil estudou sete meses na Mesquita:

Trabalhei como costureira por dois meses, depois ajuda meu marido na feira da madrugada para vender roupa para criança por um ano. Depois comecei a trabalhar com comida, abri o restaurante (Restaurante X), por dois anos. Já fechou o restaurante há três anos. Agora trabalha como cozinheira, para vender comida na minha casa. Aqui no Brasil eu trabalho como cozinheira. Eu fechei o restaurante por causa disso (questões burocráticas), precisa de muito documentos, colocar placa de restaurante, mas essa placa não pode. Com funcionário, eu tinha cinco funcionários, uma vez ela não vem outra vez ela vem. Muito difícil trabalhar com funcionário. Agora trabalhar na minha casa é mais fácil, eu com meu marido e só, fazendo entregas. Pagava R\$6.000,00 (seis mil reais) por mês (aluguel do imóvel comercial e residencial), trabalhava embaixo e morava em cima. Agora não, agora tem uma sala na casa, para receber pessoas para comer uma *sarah* árabe.

Já a entrevistada 02, muçulmana, casada, tem 39 anos de idade e duas filhas pequenas (que têm um canal no *Youtube*), veio da cidade de Damasco – Síria, mora em São Paulo, estudou na faculdade de biomedicina na Síria. Trabalhou como vendedora de artesanato no Brasil, porém nunca foi registrada e, atualmente, não está trabalhando. Também fora o caso da entrevistada 03, muçulmana, casada há onze anos, tem 35 anos de idade e quatro filhos (duas meninas e dois meninos), veio da cidade de Douma, interior de Damasco – Síria, em 2014, mora em São Paulo, estudou na Jordânia e é farmacêutica; no Brasil, fez cursinho de culinária, que nunca foi registrada, “eu nunca trabalhei na carteira. Eu trabalho só, eu tenho CNPJ, eu trabalho só para produzir comida em casa. Mas meu marido sim, seis meses ele conseguia emprego na farmácia Raia”, e trabalha em casa como cozinheira:

No meu caso está muito difícil na verdade. Como já falei, meu marido já trabalhou, depois ele fechou, então, eu e ele a gente tava trabalhando com comida, para fazer comida, comecei em 2016. E você sabe, tudo que a gente ganha, paga aluguel de casa, a gente paga comida, essas coisas, não tem renda para conseguir abrir um ponto fixo. Mas, segundo, que eu já tenho filho, e não tem onde eu deixar filho para gente deixar meus filhos, se eu abrir o restaurante aonde vou deixar meus filhos. Agora eu já tenho quatro filhos e não tem como. E, agora, eu sei que consigo abrir um ponto fixo, mas difícil, porque meu marido quer trabalhar na área dele, não quer área de culinária. Mas pra mim eu quero ficar na minha área de culinária, eu gosto de trabalhar com culinária e também não fico em casa com meus quatro filhos, então não tem como. Então, assim pra mim já tá bom. Eu consegui um pouco renda mais, que ajuda na nossa vida, e eu fico com meus filhos.

Outrossim, a entrevistada 04, muçulmana, casada, tem 32 anos de idade e 3 filhos, veio da cidade de Damasco – Síria para o Brasil há sete anos, mora em São Paulo e fez faculdade na Síria. Ela também nunca foi registrada, “no restaurante árabe nunca registrou”, bem como foi difícil para ela encontrar emprego quando chegou no Brasil lidando com a dificuldade da dependência de seus filhos para com ela e a ausência de ter onde ou com quem deixá-los:

Tentei trabalhar antes de corona (COVID-19) no restaurante árabe, mas eu deixei porque tem três crianças, eu não tenho parente aqui para ajudar. Também salário muito pequeno para eu deixar minha criança muito tempo. É assim moça. É complicado. Pra mim muito difícil (encontrar emprego no Brasil) porque eu não falo muito bem o português. Aqui parece que ninguém quer que eu trabalhe, porque é difícil trabalhar estrangeiro. Também eu não sabe procurar emprego.

Nesse sentido, a pesquisa *Com lenço e com documento: Condições de vida da população refugiada síria em São Paulo*, realizada por Marília Calegari Quinaglia, tese defendida na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, em 2018, abordou as condições de vida da população refugiada síria em São Paulo, possibilitando enfatizar, ainda mais, nosso entendimento. A pesquisa obteve a participação de cento e quinze mulheres sírias, cuja divisão etária fora de nove a sessenta anos de idade ou mais, no qual apenas seis sírias estão empregadas, em contrapartida, a sessenta sírios empregados⁸.

Outro ponto semelhante nas falas das mulheres sírias é que, dentre as quatro entrevistadas, três trabalhavam na Síria. A entrevistada 02 era biomédica e trabalhava porque gostava do seu serviço, “era uma biomédica. A casa era para o meu marido, não pagávamos dinheiro, a gente era ricos, eu só trabalhava pois gostava desse trabalho. Mas agora não somos mais ricos como antes. Agora estou estudando de novo biomedicina na faculdade de Sumaré”; entrevistada 04, que era professora de matemática e depois trabalhou como secretária, “trabalhava como professora de matemática, quando terminou eu trabalhei como secretária de doutores. Trabalhava porque eu quero”, e a entrevistada 03, que teve uma farmácia. A entrevistada 01 era dona de casa: “era dona de casa, cuidar dos meus filhos, só. Meu marido trabalhava, é engenheiro mecânica”.

Assim, apesar de as mulheres sírias mencionarem que trabalhavam na Síria, bem como, de forma predominante, as profissões mais comuns de mulheres exercerem na Síria, fora do ambiente de afazeres do lar, era professora e médica. Tem-se que, dentre as quatro sírias, duas relataram que não é costume a mulher na Síria trabalhar, uma vez que o provedor principal da família é o homem, como relata a entrevistada 03, “na Síria, quase 70% das mulheres não têm costume para trabalhar. Até quem já tem profissão e já estudou, quando ela casa, ela fica em casa, ela fica dona de casa, ela não trabalha” e, também, segundo entrevistada 01, “mulher na síria não precisa trabalhar. Tenho três irmãs e não trabalha. Porque eu tenho minha casa, meu carro, não precisa trabalhar igual aqui. Mas, se ela quiser trabalhar, pode trabalhar, mas não precisa”.

Dessa feita, diante da participação de três observadores de terceira ordem (homens sírios), que apresentaram seu ponto de vista perante a participação das mulheres sírias no acesso ao mercado de trabalho, obtivemos um resultado semelhante ao das mulheres de suas famílias. O entrevistado 01, solteiro, 27 anos de idade, que veio da cidade de Aleppo – Síria, em 2012, mora no Rio de Janeiro, passou na faculdade de Química na Síria, mas não chegou a cursar, no Brasil, é estudante de Relações Internacionais na Universidade Federal do Rio de Janeiro, professor de árabe na ONG Abraço Cultural, como também, atualmente, coordena um projeto na Mawon (ONG que trabalha com migrantes), mencionou que sua mãe e suas tias não trabalhavam, mas que havia mulheres de outra família que estavam inseridas no meio laboral:

8 Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1059164> Acesso em 25 set. 2021.

Minha mãe é dona de casa, então ela trabalha em casa, e todas as minhas tias (paternas e maternas) também. Mas, acho que todas fizeram até o ensino médio, mas pararam para casar, esse tipo de coisa. Falando o que você mencionou, a geração entre mulheres mais velhas e mais novas, poucas, mas meu pai tem amigas que trabalham, numa grande empresa de remédio na Síria. Tem outra família de amigos do meu pai, que a mulher trabalha. Então, são poucas mulheres que têm a idade da minha mãe que trabalham. Não conheci tantas, mas são poucas.

Já o entrevistado 02, solteiro, 32 anos de idade, que veio da cidade de Aleppo – Síria, em 2019, mora em São Paulo, cursou três faculdades na Síria (administração de empresas, inglês e trabalho com criança) e no Brasil foi professor de inglês e motorista de UBER, também relatou que as mulheres de sua família não trabalhavam, mas havia mulheres trabalhando na mesma empresa que ele, “eu trabalhava em empresa e tem mulheres que trabalham comigo, normal. No caso da minha família não trabalha, não podem trabalhar. Minha irmã e minha mãe não trabalham”. Como também, no caso de o entrevistado 03, solteiro, 32 anos de idade, veio da cidade Aleppo – Síria, em 2014, mora em São Paulo, cursou engenharia de computação e *design* gráfico na Síria, já no Brasil fez curso de português na UFABC, também mencionou que sua irmã e mãe não trabalhavam, mas que via apenas algumas mulheres nesse meio empregatício:

Então, tinha alguns casos que trabalham (escola e faculdade, falo porque eu via bastante), mas a maioria delas não. Minha irmã, minha mãe, não trabalhavam. Porque isso é um negócio de religião, porque quem é o responsável 100% financeiro da casa é o homem. Aí ele vai ter que sustentar a família, tem que oferecer comida, bebida. Uma vida boa para mulher e para os filhos, no caso. E caso a mulher trabalha ela não obrigação de participar dos gastos, mas se ela quer participar, tudo bem, mas se ele (homem sírio) chega e obriga ela de participar, não existe isso. Então, o dinheiro do trabalho dela é dela. Quando começou a guerra ninguém trabalhava mais, porque destruiu tudo.

O que se tornou necessário foi investigar a faixa etária economicamente ativa, no qual, fora possível complementar com dados trazidos no já comentado anteriormente (capítulo 01) relatório “*Synaps Network*”, em que dois dos entrevistados de terceira ordem mencionaram as mulheres de meia idade sendo mais inseridas no mercado de trabalho na Síria, conforme relatou o entrevistado 02, “eu trabalhava em empresa e tem mulheres que trabalham comigo, normal. As mulheres que trabalhavam eram mais velhas” e o entrevistado 03:

Tem mais mulheres ajudando dentro de casa do que o homem (...). Parece que depois de 2011 (guerra civil) aumento as mulheres como chefes da casa: sabe por quê? Porque morreram bastante homens. A guerra era muito bruta aí morreu bastante homens, aí a mulher ficou como a único responsável da casa. Se ela não vai trabalhar não vai ter comida para crianças. Aí ela sente responsabilidade, mas ao mesmo tempo ela dá valor no dinheiro que ela está ganhando, que não pode gastar do jeito não acha adequado. Por isso, pode ser que ela segure mais”. “A idade que procuraram empregos ou são chefes: Pra nós na Síria eu acho que quando está mais velha ela tem mais experiência, aí talvez ela pode ser uma diretora da escola, por exemplo.

Não é desvalorizando os jovens. As mulheres mais novas querem trabalhar, mas aí, Jaqueline, entra o assunto cultural, assim, nossa cultura, fala que o homem (talvez coisa errada, eu por exemplo na minha família não existe isso, mas tem outras famílias) não querem que a minha mulher trabalhe. Eu que minha mulher só fique em casa, cuide dos filhos. Tem pessoas bem atrasadas que falam que não querem que minha mulher estude, seja formada (grifo nosso).

Contudo, quando indagados sobre o direito trabalhista do Brasil, lamentavelmente, tanto do ponto de vista das mulheres sírias entrevistadas quanto dos terceiros observadores, semelhantemente, relataram sentir dificuldade em entender ou ter acesso ao mercado de trabalho brasileiro. Como é o caso da entrevistada da entrevistada 04, que entende quanto deve receber de salário-mínimo e quantas horas pode trabalhar. Entrevistada 03, atualmente, sabe apenas algumas coisas “quando a gente chegou não falava português, então não sabia direito que tinha direito para trabalhar e ainda mesmo tem muitas coisas que não conhecia (...) Então, a gente já sabe algumas coisas do direito, mas os refugiados, migrantes já sabem o direito dele trabalhar”.

O entrevistado 01 entende, também, que ocorre uma inacessibilidade do mercado de trabalho brasileiro perante as mulheres sírias, “essa questão não é muito oferecida pra gente. Se eu não procurar, não vou saber. As palestras que são oferecidas, acho que talvez não chegam até elas, se não estão no mercado de trabalho é difícil chegar até elas”. Nesse sentido, entrevistado 03 também menciona que pouco sabe sobre a divulgação de palestras desse assunto e que, apesar de terem acesso à internet, necessário sempre observar as fontes confiáveis, caso contrário, perguntam para amigas.

Diante disso, a questão discriminatória referente ao aspecto cultural e religioso também foi indagada perante as entrevistadas e os terceiros observadores como uma questão importante para compreensão. Entretanto, dentre as quatro sírias que responderam essa pergunta, todas demonstraram não terem sofrido discriminação (apesar de entenderem que isso pode ocorrer), mesmo diante o uso do *hijab* (entenderam que as pessoas fazem perguntas como forma de curiosidade), as entrevistadas sírias manifestaram afeição pelo Brasil e seus cidadãos. Como a entrevistada 01, que declarou estar trabalhando por dois anos no restaurante e não aconteceu nada, nem mesmo após “Por dois anos no restaurante não aconteceu nada comigo, agora também não. Só pergunta pra mim ‘oh, não é quente?’. Aqui é tudo amigos”. O que difere, em certo ponto, do relato da entrevistada 03: “Uso *hijab*, mas pra mim mesmo não aconteceu nada, mas tem amiga que tava procurando trabalho e achou um trabalho como secretária de médica, mas ele não gostou por causa de *hijab*” e da entrevistada 04:

Pra mim não está tendo problema nada. Mas tem amiga minha libanesa, ela falou pra mim que ela é muçulmana, mas ela não quer colocar *hijab*, porque ela falou quando colocar *hijab* ninguém vai comprar na loja dela, mas pra mim eu não achei. Tem muito respeito com o povo aqui, pra muçulmana. Tudo bom pra muçulmano, não tem coisa ruim. Eles só pergunta porque você colocou isso. Quando trabalhei no restaurante árabe, eles não só faz comida como entrega, tudo mundo olhar pra mim por causa do *hijab*, mas não tem problema, eles respeitam”.

Na opinião dos observadores de terceira ordem, a questão do uso do *hijab* foi mais enfatizada como um possível ponto para discriminação no acesso ao direito do trabalho e mercado de trabalho, como também diante da sociedade. O entrevistado 02, apesar de pouco tempo no Brasil e, conseqüentemente, conhecer poucas sírias, manifesta que “tem algumas muçulmanas, que você sabe, que tem *hijab*, tem lugar que olham diferente. Não tem muitas pessoas que usam aqui. Esse problema só. Mas brasileiro gosta de estrangeiro, não tem problema com uma outra religião, outra cultura”.

Nesse sentido, o entrevistado 01 menciona que “não fiquei sabendo de uma história de discriminação. Acho que por conta do *hijab*, não sei se as pessoas ficam olhando. Mas, acho que aqui não tem essa questão com as pessoas do mundo árabe” e, ainda, enfatiza algo significativo “talvez a questão que você leu (livros e artigos sobre a discriminação frente essas mulheres) diz sobre discriminação, para elas não”. Ou seja, será a possibilidade de os livros e artigos estarem estereotipando o próprio conceito de discriminação ou essas mulheres sírias refugiadas e muçulmanas têm uma percepção diferente do que seja discriminação? Nesse sentido, o entrevistado 03 foi incisivo na sua resposta sobre sua percepção, mas também disse algo importante para essa análise, qual seja, talvez essas mulheres não queiram demonstrar que sentem discriminação tamanha gratidão ao Brasil por tê-las recebido:

Entra aqui a questão do véu (*hijab*), por exemplo, que elas sentem bastante preconceito. A gente fala que o Brasil é um dos países que tem uma porcentagem muito menor do que outros, mas existe. Não podemos negar. Então tinha uma irmã que trabalhava conosco, antes dela conseguir entrar, maioria dos chefes brasileiros, mesmo ela advogada, ela estudou aqui, ela é brasileira, não é síria, brasileira mesmo, quando ela se tornou muçulmana, ela teve que usar o véu. Aí foi o momento que o chefe falou para ela ou você tira o véu para trabalhar ou não quero você aqui. E quando ela foi para fazer a prova da OAB, eles acharam que o véu ela ia entrar com fone para fazer a prova, e ela falou ‘calma vocês estão me desrespeitando, não estou roubando’. Eu acho que não (que elas não entendem o que é discriminação), porque quando você vai fazer uma entrevista de trabalho, algumas amigas falaram isso pra mim, você praticamente sente que é qualificada, tudo que o trabalho precisa, mas quando ele olha para você e vê que está com o *hijab*, aí ele (empregador) fala que entra em contato depois, mas nunca vai ter resposta, aí a pessoa já te olha de um jeito muito diferente e não te ligou mais. Então, não é questão profissional, é coisa mais de aparência. Aconteceu comigo mesmo, quando eu cheguei aqui, passei uma época difícil, precisei saber de onde eu trabalhava, eu comecei a trabalhar numa empresa de construção como assistente de compras, aí depois de um ano aconteceu um problema e eu precisei sair e comecei a ensinar inglês, porque eu sou também professor de inglês. Aí a escola onde eu estava ensinando, a dona decidiu fechar e ir para os Estados Unidos, aí ela falou para procurar outro lugar. Ai, fui numa escola bem famosa, fiz um exame de professor, passei no exame, deu tudo certo, aí a coordenadora falou só falta você sentar com a diretora para alinhar algumas coisas, questão de salário e tudo mais, e pra mim você já começa amanhã. Aí marquei uma data e fui lá, e a diretora falou pra mim ‘quero só saber umas coisas. Você é muçulmano, né?’. Aí eu falei ‘sim’. Aí ela falou ‘e aí, sobre questão de reza eu escutei que vocês rezam cinco vezes por dia. Minha pergunta é a seguinte: se você tem uma aula, e entrou hora da reza, você vai rezar ou vai fazer as coisas da aula?’ Aí a primeira coisa que estranhei foi a pergunta. Porque era uma pergunta cheia de preconceito e falei para ela ‘eu sei que o aluno está na sala de aula e pagou para ter esse tempo, aí você tem que entender que o horário da reza ele é estendido, então, se entrou o horário da reza eu tenho certas horas para realizar essa reza. Aí eu não

preciso rezar no momento, posso rezar depois'. Aí ela falou 'será?'. Era horrível a entrevista, porque era cheia de preconceito. Conteí esse caso, porque pra mim é um caso raro, porque do outro lado eu vi um monte de pessoas, com todo o respeito da cultura, da religião, da pessoa. É um caso raro, mas que dói quando lembra". "sobre elas saberem o que é discriminação: eu entendo o lado delas, pode ser que elas não entenderam o que você falou ou pode ser que a gente se sente muito gratos por estar aqui no Brasil, para entrar na comunidade, por entrar no mercado de trabalho, e não sentir diferente. Essa é uma coisa muito importante ressaltar, que o povo aqui (brasileiro) é muito amoroso, gosta de ajudar, amigável, gosta do estrangeiro. Aí pode ser que elas queriam mostrar que elas são muito gratas, mesmo que elas passaram por muita coisa, são gratas, não querendo passar uma coisa negativa.

Nesse sentido, a pesquisa intitulada "Com lenço e com documento: Condições de vida da população refugiada síria em São Paulo", apresentou um relato similar com relação uma refugiada solteira, com 26 anos de idade, que parou de usar *hijab*, devido a discriminações "Sinto segura, mas com outro tipo de medo e insegurança. Acho que mudei em relação a pensamento. Com todas as experiências que já tinha, tô sendo mais real, mais objetiva em cada dia que passa" (Quinaglia, 2018: online). Em contrapartida, outras discordam, elogiando o Brasil, como uma refugiada de 33 anos de idade "Eu sempre falo para minha família vir para o Brasil, por favor, vem aqui. Brasil não tem guerra, não tem problema para sírios, não tem problema para muçulmano também. (...) (Quinaglia, 2018, p. 121-122).

Por tal motivo, entendeu-se necessário indagar para as próprias mulheres sírias o que elas compreendiam por discriminação. Quase que unânimes, não descreveram uma resposta concreta, reafirmando a não discriminação para com elas no Brasil, ressaltando a entrevistada 01 que "pra mim ficar oito anos aqui no Brasil ninguém fala coisa errada, tudo certinho. Tudo certo aqui no Brasil", e, a entrevistada 03 aponta não saber "não sei, na verdade, como explicar a discriminação. Mas, eu acredito que aqui no Brasil está muito pouco, mas as muçulmanas na Europa, Canadá elas sofrem mais por causa de ter que usar *hijab*. Acredito que sofrem mais na Europa do que aqui".

Logo, apesar de algumas respostas não serem declaradas e terem algumas dissonâncias, foi possível constatar que, ainda, o homem possui maiores oportunidades no mercado de trabalho na Síria frente as mulheres, especialmente, por questão cultural. Dentre as quatro mulheres sírias que responderam essa pergunta, três relataram ser os homens mais inseridos economicamente. Entrevistada 01 declara que "o homem sírio é mais fácil de encontrar emprego e renda de salário". Para entrevistada 03, "na Síria nós temos culturas, então nossa cultura tem muitas áreas de trabalho que ela não pode entrar, mas então só homem que trabalha" e, para entrevistada 04, "lá (Síria) o homem trabalha mais".

Os observadores da terceira ordem responderam de forma similar as mulheres sírias, posto que dois entendem que na Síria o homem tem mais oportunidade e um também informa que dependerá da localidade da região. Para o entrevistado 01, "da mesma forma (preferem contratar homem), mas geralmente eu acho que as mulheres são pagas menos nos trabalhos, uma vez que o machismo é mais forte, o olhar que ela não é capaz" e, para

Mohammad, “infelizmente o homem tem mais oportunidade”. Já para o entrevistado 02, “a procura por empregos muda conforme a localidade, em cidades maiores a procura por empregos é mais fácil e em cidades menores mais difícil”.

No tocante ao Brasil e ao acesso ao mercado de trabalho, as opiniões foram mais segmentadas, no qual duas sírias entendem que muitas mulheres no Brasil trabalham, apesar de certos serviços não serem permitidos às muçulmanas. A entrevistada 03, menciona que “aqui no Brasil, as mulheres trabalham tudo, todas iguais, mesmo assim mulher árabe aqui no Brasil não trabalha naquela área que já falei, então ela trabalha na área que respeita mulher, bom para mulher, respeita o *hijab* que ela usa por causa da religião”.

Com relação aos observadores, praticamente os três relatam que homem possui mais oportunidade de acesso ao mercado de trabalho no Brasil. Entrevistado 01, ainda, acrescenta: “tem umas barracas de esfira, aqui no Rio de Janeiro, e os meninas que trabalham, preferem não contratar uma menina, prefere homem que tem mais força e pode empurrar as barracas. Para eles não querem colocar mulheres, porque dará trabalho”. Já o entrevistado 02 integra a questão do salário distinto entre os gêneros: “tem muita diferença. Aqui (Brasil) salário diferença. Precisa pagar muita coisa, mulher ou menino. Para pagar precisa trabalhar. Questão de língua dificulta”.

Diante disso, identificou que dentre as quatro entrevistadas, duas entendem que a faixa etária das mulheres sírias no mercado de trabalho como economicamente ativa no Brasil e, conseqüentemente, atuando como também chefas de família, abarcou mulheres mais novas, mas uma também ressaltou mulheres de meia idade. Entrevistada 03 relata que “(...) Então, eu já tenho amigas, quase na minha idade, 35 anos, estão procurando algum emprego que ajuda na renda de família. (...) Tem uma menina, 20/22 (anos), minha amiga. Que ela trabalha, vende roupa (...)”, e, completou “(...) e como já falei um de família não da, então, por exemplo tem pai que trabalha, mães que mais velhas”, bem como a entrevistada 04 “Brasil: acho que mais novas”. Ainda, resalta que, apesar da entrevistada 01 não responder, relatou que deixaria sua filha trabalhar caso queira.

O entrevistado 01 também entende que mulheres mais novas que são economicamente ativas no Brasil, “(...) Eu acredito que as mulheres mais jovens, tipo da minha idade, estão começando a estudar, querer trabalhar, querer ser independente (...)”. O entrevistado 03 entende que mulheres acima de trinta anos de idade estão trabalhando para sustento da família. Assim, é possível complementar tal entendimento com o relatório ACNUR “Perfil socioeconômico dos refugiados no Brasil: Subsídios para elaboração de políticas”, no parâmetro geral, a faixa etária de indivíduos refugiados com idade economicamente ativa é entre dezoito e quarenta e nove anos, com um alto grau de interesse em empreender (Oliveira, 2019: online).

Logo, para a construção do DSC, agrega o conteúdo presente em pedaços de diferentes discursos individuais os quais carregam uma carga semântica que os torna

compatíveis. Diante disso, serão utilizadas figuras metodológicas específicas para resgatar o pensamento coletivo presente nas opiniões individuais dos entrevistados, quais sejam: QUESTÕES CHAVES, fragmentos das entrevistas que carregam o conteúdo fundamental do discurso, as IDEIAS CONGÊNERES, que categoriza o sentido das expressões chaves e apresenta as expressões centrais, as DISSONÂNCIAS, que também categoriza o sentido das expressões centrais, porém analisada por outro ângulo, e ao final encontra-se as Representações Sociais reconstituídas dando sentido ao mundo que os autores sociais vivem, conforme analisará nos quadros a seguir.

Quadro 1 - Mulheres Sírias

Categoria		Questões Chaves	Ideias Congêneres	Dissonâncias	Representações Sociais
1	Idade e Período de chegada das entrevistadas no Brasil	• Idade das entrevistadas 30 anos e acima. • Chegada após o ano de 2013.	• Vieram em busca por algo melhor. • Têm gratidão pelo Brasil.		A idade varia de 30 anos e mais, no qual, vieram após a guerra na Síria (ano de 2013 e seguintes) em busca por algo melhor. Diante disso, têm gratidão pelo acolhimento que o Brasil teve com elas e sua família.
2	Acesso ao direito do trabalho na Síria	• Mulheres não trabalhavam. • Doméstica. • Mulheres trabalhavam. • Profissões comuns: Médica e professora.	• Além de trabalharem, conhecia outras mulheres que também trabalhavam. • Apesar de algumas não terem trabalhado e serem domésticas, sabem que mulheres podem trabalhar ou já estão mais inseridas nesse setor. • Chefia de mulheres.	• Mulheres não estavam inseridas no meio laboral devido a cultura.	Na Síria o acesso ao direito do trabalho as mulheres eram limitadas para determinadas profissões, sendo as mais comuns médica e professora. Contudo, embora muitas mulheres ainda eram ou são domésticas devido a questão cultural que prevalece, muitas estão sendo chefes da família.

Categoria		Questões Chaves	Ideias Congêneres	Dissonâncias	Representações Sociais
3	Acesso ao direito do trabalho no Brasil	• Trabalharam e trabalhavam, principalmente, como autônomas. • Profissão comum: Cozinheira. • Receberam ajuda de terceiros (árabes e muçulmanos) ou familiares, mas pouca ajuda de ONG's. • Homem: com registro / Mulher: sem registro. • Dificuldades de as mulheres encontrarem empregos. • Dificuldades em compreenderem o Direito do Trabalho brasileiro.	• Tiveram dificuldade em encontrar empregos quando chegaram no Brasil e, principalmente, atualmente na pandemia COVID-19. • Dificuldade em manter nos empregos por causa de filhos menores de idade. • Principal profissão é cozinheira. - seja por necessidade ou satisfação pessoal é cozinheira. • Carência de registros na CTPS de as mulheres e, conseqüentemente, aumento na profissão como autônoma. • Chefia de mulheres.	• Filhos incentivam indiretamente as mulheres serem domésticas e autônomas (trabalhando na sua casa) para manter contato diário ou por não terem com quem ou onde deixarem eles para trabalhar.	No Brasil o acesso ao direito do trabalho para as sírias prevalece as profissões autônomas, como exemplo cozinheira, tendo em vista a carência de registro na CTPS para mulheres sírias, como também, a ausência de creches ou familiares para deixar seus filhos menores de idade. A questão da busca por empregos é principalmente por necessidade, mas também por satisfação pessoal. Aumento de chefia por mulheres.

Categoria		Questões Chaves	Ideias Congêneres	Dissonâncias	Representações Sociais
4	Visão das entrevistadas: Mulheres mais novas (29 anos de idade ou menos) ou mais velhas (30 anos de idade ou mais) no acesso ao direito do trabalho	• Subsistência própria e da sua família. • Satisfação pessoal.	• Trabalham por necessidade na Síria e no Brasil. • Chefia de mulheres ocorre tanto Síria quanto no Brasil.	• Mulheres mais velhas na Síria possui experiência. • Não têm conhecimento sobre idade de mulheres no setor laboral. • Chefia de mulheres: Mulheres mais novas e mais velhas procuram empregos ou trabalham.	Independentemente da idade das mulheres, a questão da necessidade tanto no Brasil quanto na Síria prevalece. Contudo, apesar de na Síria terem mulheres chefas, no Brasil, encontra-se mais, por terem mais despesas financeiras e por questão de necessidade de subsistência, mas também por satisfação pessoal.
5	Procura por trabalho	• Subsistência própria e da família. • Despesas.	• Emprego como fonte de subsistência própria e de sua família, bem como, pagamento de despesas da casa e filhos.	• Acesso a língua portuguesa.	Apesar do aprendizado da língua portuguesa ser uma questão que envolve a procura por trabalho preza, majoritariamente, a subsistência própria e de sua família e afins.
6	Influência da cultura e religião	• Discriminação. • Xenofobia.	• As entrevistadas não se sentem discriminadas pela sociedade brasileira. • Conhecem amigas que não conseguiram emprego por causa do <i>hijab</i>.	• Uma síria, dentre todas as entrevistadas, percebeu que a fala de um cliente teve tom estulto e discriminatório.	Não se sentem discriminadas pela sociedade brasileira, apesar de perceberem alguns olhares e falas devido ao uso do <i>hijab</i> .

Categoria		Questões Chaves	Ideias Congêneres	Dissonâncias	Representações Sociais
7	Visão das entrevistadas sobre discriminação	• Pouco conhecimento. • Cor de pele ou classe social. • Ser diferente.	• Têm pouco ou nenhum conhecimento sobre o assunto. • Brasil não tem discriminação ou muito pouco, se comparado a Europa.	• A questão da cor da pele, classe social ou ser diferente.	As sírias têm pouco conhecimento ou não sabem o que seria a discriminação com elas ou outras mulheres sírias e muçulmanas.
8	Oportunidade de empregos entre mulher síria e homem sírio na Síria	• Oportunidade e facilidade para homem sírio. • Questão cultural. • Igualdade de oportunidades por empregos.	• Homem sírio tem mais oportunidade no acesso ao direito do trabalho.	• Cultura como mecanismo de separação de profissão entre sírio e síria. • Questão territorial como divisor de oportunidade no acesso ao direito do trabalho.	Na Síria o homem sírio pode ter mais acesso ao direito do trabalho, todavia, a questão cultural é um limitador. Mas, pode ocorrer igualdade de oportunidades dependendo da localização territorial.
9	Oportunidade de empregos entre mulher síria e homem sírio no Brasil	• Oportunidade para homem sírio. • Igualdade de oportunidades por empregos. • Misoginia.	• Há certa igualdade no acesso ao direito do trabalho, porém, mulheres trabalham ou querem trabalhar mais no Brasil que na Síria.	• Homens tem maiores oportunidades e melhores salários no acesso ao direito do trabalho.	Muitas mulheres trabalham ou querem trabalhar no Brasil, apesar das dificuldades empregadas.
10	Identities: Mulher na Síria e mulher no Brasil	• Sem diferenciação entre mulher na Síria e no Brasil. • Brasil: mais oportunidades	• Não tem muita diferença da mulher na Síria e no Brasil. • Mulheres no Brasil: Têm mais responsabilidade e tipos de profissões.		Apesar de não identificarem tanta diferença entre mulher na Síria e no Brasil, ainda assim, no Brasil, elas possuem mais responsabilidades e acessos a mais profissões.

Quadro 2 - Discurso do Sujeito Coletivo das Mulheres Sírias

Ponto 1: Qualificação das mulheres sírias, principalmente, suas idades e quando chegaram no Brasil.	Mulheres sírias vieram para o Brasil após o ano de 2013, tendo em vista, que a Guerra Civil de 2011 fez com que ocorresse inúmeros fluxos migratórios para outros países em busca de refúgio. No Brasil, a grande maioria, são mulheres sírias, com 30 anos de idades ou mais, casadas, com filhos, nível médio completo ou com graduação. Tais mulheres sírias sentem eterna gratidão pelo acolhimento que o Brasil e os seus cidadãos estiveram para com elas e sua família.
Ponto 2: Quando morava na Síria trabalhava ou não? Tinha amigas ou conhecidas que trabalhavam fora de casa ou eram domésticas?	Devido a questão cultural muitas mulheres na Síria não trabalhavam e, nesse sentido, eram domésticas - cuidavam da casa e seus afazeres, filhos e marido -, contudo, conheciam outras mulheres que já estavam inseridas no direito do trabalho. Em contrapartida, outras mulheres trabalhavam e conheciam outras mulheres que trabalhavam com elas ou outras funções - mais comum - médica e professora. Assim, é possível verificar que, gradativamente, a chefia feminina adentra na estrutura familiar.
Ponto 3: Quando chegou no Brasil teve ajuda de alguma instituição, ONG's, familiares ou amigos? E, como foi para conseguir emprego ou começar a trabalhar como autônoma no Brasil?	As mulheres sírias que chegaram no Brasil, de início não tiveram muita ajuda de ONG's e instituições, especialmente, por causa do idioma, razão pela qual, receberam muita ajuda de terceiros (árabes) ou familiares e amigos. Elas tiveram e têm muita dificuldade em ter acesso ao direito do trabalho, principalmente, atualmente na pandemia COVID-19. Muitas delas nunca foi registrada, somente seus esposos. Assim, a profissão mais comum entre elas é a autônoma, como exemplo cozinheira, pois além de poder cuidar dos afazeres domésticos, ser presente com seus filhos, também é possível ajudar financeiramente dentro de casa com as despesas. Diante disso, mulheres sírias no Brasil, na grande maioria, são também chefes da família.
Ponto 4: Existe uma procura por empregos entre as mulheres mais novas (29 anos de idade ou menos) ou mulheres mais velhas (30 anos de idade ou mais)?	Tanto no Brasil quanto na Síria a grande maioria das mulheres que procuram empregos ou estão inseridas no setor laboral é por questão de necessidade, principalmente, na Síria após a Guerra Civil 2011. Contudo, no Brasil, muitas delas gostam de trabalhar, seja como cozinheira ou outra profissão, tanto como produtor de relação social, como para ajudar financeiramente na estrutura familiar.
Ponto 5: Por que trabalha ou trabalhou no Brasil?	Mulheres sírias trabalham, trabalhavam ou estão à procura de empregos para ajudar na subsistência própria e de sua família, como também, nas despesas. Considerando que na Síria não tinham que pagar aluguel e tinham ajuda de familiares para ficar com seus filhos.
Ponto 6: Quando chegou no Brasil, pelo fato da sua cultura e religião, o acesso ao direito do trabalho foi influenciado? Ou seja, sentiu que houve discriminação?	Mulheres sírias não se sentem discriminadas pela sociedade brasileira, uma vez que, o brasileiro é muito acolhedor. Entretanto, conhecem amigas que pelo fato de usar <i>hijab</i> não conseguiu o empregado ou têm medo de usar o <i>hijab</i> e diminuir os clientes de seu estabelecimento.

Ponto 7: O que é discriminação para você?	Apesar de entenderem que o Brasil é um país acolhedor e quase não tem discriminação, se comparado com a Europa, é perceptível que elas têm pouco conhecimento sobre o que seria discriminação para com o outro e como identificar quando isso ocorre.
Ponto 8: Há alguma diferença de igualdade em oportunidades de acesso ao direito do trabalho entre o homem sírio e a mulher síria na Síria?	O homem na Síria tem mais oportunidades no acesso ao direito do trabalho devido a questão cultural, ou seja, ele que tem a obrigação de sustentar toda sua família. A mulher apesar de poder trabalhar, caso queira, além de ser limitado as profissões que ela possa exercer, também não tem obrigação nas despesas e sustento, mas pode ajudar, se quiser.
Ponto 9: Há alguma diferença de igualdade em oportunidades de acesso ao direito do trabalho entre o homem sírio e a mulher síria no Brasil?	Apesar de haver uma certa igualdade no acesso ao direito do trabalho entre homens e mulheres no Brasil, visto que, são diversas as profissões que mulheres podem exercer, verifica-se que mulheres trabalham ou querem trabalhar mais no Brasil que na Síria. Isso ocorre, principalmente, por causa que a fonte de renda ajudará com despesas e subsistência.
Ponto 10: O que é ser mulher na Síria? E o que é ser mulher no Brasil?	As mulheres sírias entendem que não ocorre uma grande diferença entre a mulher síria na Síria e no Brasil. Entretanto, mulher síria no Brasil possui mais responsabilidades domésticas e financeiras que, consequentemente, atuam mais como chefas da família, bem como, existe mais tipos de profissões para elas se inserirem no direito do trabalho.

Com relação à primeira categoria, “idade e período de chegada das entrevistadas no Brasil”, identificou que a faixa etária varia igual trinta anos de idade ou acima, bem como todas chegaram no Brasil após o ano de 2013 e seguintes – crescente fluxo migratório. A segunda categoria, “acesso ao direito do trabalho na Síria”, verificou que o direito do trabalho na Síria é algo limitado, principalmente, devido a questão cultural. Tal resposta vai de encontro ao que mencionaram na terceira categoria, “acesso ao direito do trabalho no Brasil”, posto que as sírias no Brasil possuem amplas escolhas de profissões.

Já se tratando da quarta categoria, “visão das entrevistadas: mulheres mais novas ou meia idade no acesso ao mercado de trabalho”, interliga com a quinta categoria, “procura por emprego”, pois observou que, apesar de na Síria mulheres de meia idade terem mais experiência e estarem procurando empregos ou já inseridas no trabalho diante à necessidade, tem-se que no Brasil mulheres mais novas e (aos poucos) de meia idade estão adentrando no setor laboral para sua subsistência e de sua família e reprodutor social. A sexta categoria, “influência da cultura e religião”, analisou que apesar das sírias não se sentirem discriminadas e terem gratidão pelo país que as acolheu, conhecem mulheres que não conseguiram se inserir a empregos ou as estão inseridas em empregos informais têm medo de usar o véu islâmico e perder clientes.

A sétima categoria, “visão das entrevistadas sobre discriminação”, verificou que elas têm pouco conhecimento ou não sabem exprimir o que seria discriminação para com elas e com o outro. Já a categoria oitava e nona, “oportunidade de empregos entre mulher síria e homem sírio na Síria e no Brasil”, identificou que na Síria o homem é mais inserido no mercado de trabalho, vez que ser limitado às mulheres. No Brasil, apesar de muitas mulheres almejarem trabalhar e o acesso ao mercado de trabalho ser mais vasto para homens e mulheres, ainda existe questão facilitadoras para os homens e árduas para mulheres. Por fim, na décima categoria, “identidades: mulher na Síria e no Brasil”, constatou que uma das diferenças entre a mulher na Síria e no Brasil, é a questão da responsabilidade, principalmente, financeira que ocorre no Brasil.

A análise dos relatos das mulheres sírias revela que, independentemente da faixa etária, há uma predominância de mulheres mais velhas interessadas em ingressar no mercado de trabalho. No entanto, diversos obstáculos dificultam sua permanência ou inserção formal, tais como a ausência de serviços de acolhimento infantil, a sobrecarga com tarefas domésticas, a precariedade salarial e o limitado ou inexistente conhecimento sobre os direitos trabalhistas.

Diante desse cenário, muitas optam por atividades autônomas, motivadas pela necessidade de contribuir economicamente para a subsistência familiar. Embora a cultura local, no contexto brasileiro, não represente um fator limitante direto para a escolha profissional, observa-se uma crescente dificuldade na empregabilidade de mulheres — especialmente quando se trata de refugiadas. Na sequência, serão analisados os chamados observadores de terceira ordem:

Quadro 3 - Observadores de Terceira Ordem (Homens sírios)

Categoria		Questões Chaves	Ideias Congêneres	Dissonâncias	Representações Sociais
1	Visão dos observadores de terceira ordem sobre idade e função das mulheres que trabalhavam na Síria	- Mulheres mais novas (29 anos de idade ou menos) ou mais velhas (30 anos de idade ou mais). - Funções diversas. - Funções específicas.	Mulheres da família dos observadores de terceira ordem não trabalhavam.	- Atualmente, mulheres mais novas inseridas no meio laboral. - Mulheres mais velhas inseridas no meio laboral por necessidade e terem mais experiência. - As funções que as mulheres sírias se inserem no setor laboral são diversas. - As funções que as mulheres sírias se inserem no setor laboral são específicas: médica, professora, faxineira.	Apesar das mulheres das famílias dos observadores de terceira ordem não inseridas no setor laboral, atualmente, tanto mulheres mais novas quanto mulheres mais velhas estão se inserindo no direito do trabalho.
2	Visão dos observadores de terceira ordem sobre chefia das mulheres sírias na Síria	Mulheres e homens trabalham.	- Homem como principal provedor da família e responsável financeiro. - Mulher pode trabalhar, mas não precisa.	Após a Guerra Civil 2011, por necessidade, as mulheres mais velhas são mais chefes da família.	Homem ainda é o provedor principal da família. Contudo, após a guerra 2011 na Síria, muitas famílias perderam seus maridos e filhos, razão pela qual, tiveram que se inserir no meio laboral.

Categoria		Questões Chaves	Ideias Congêneres	Dissonâncias	Representações Sociais
3	Visão dos observadores de terceira ordem sobre idade e função das mulheres que trabalhavam ou trabalham no Brasil	• Doméstica. • Homem provedor principal da família. • Mulheres mais velhas no acesso ao direito do trabalho. • Chefia de mulheres / mulher maravilha.	• Muitas são domésticas, mas também estão inseridas no direito trabalho como autônoma, exemplo cozinheiras, ajudando também nas responsabilidades.		Homem ainda é o provedor principal da família, apesar de mulheres mais velhas (30 anos de idade ou mais) estarem se inserindo no direito do trabalho para ajudar na subsistência própria e de sua família, principalmente como cozinheira. Assim, além da mulher cuidar casa ainda trabalha (verdadeira mulher maravilha).
4	Visão dos observadores de terceira ordem sobre acesso aos direitos do trabalhadores no Brasil	• ONG's e mesquitas. • Contatos com outros árabes. • Pouco conhecimento sobre direito do trabalho brasileiro. • Validação de diplomas.	• Para ter acesso aos direitos dos trabalhadores e empregadores as mulheres que devem procurar informações via <i>internet</i> ou terceiros.	• ONG's e mesquitas ajudam mulheres e famílias sírias. • Pouca informação dos seus direitos trabalhistas. • A não validação dos diplomas dificulta o acesso em empregos.	Apesar de ONG's e mesquitas ajudarem as mulheres e seus familiares com despesas e afins, para terem conhecimento sobre o direito do trabalho brasileiro, muitas das vezes, é através da procura por informações com terceiros ou <i>internet</i> . Ainda, nesse sentido, a validação do diploma é uma questão emblemática.
5	Visão dos observadores de terceira ordem sobre discriminação	• Discriminação e xenofobia. • Uso do <i>hijab</i> (prática religiosa). • Brasil um país acolhedor.	• Apesar de não ocorrer muita discriminação no Brasil com sírios, ainda acontece com mulheres que usam o <i>hijab</i>.	• Acontecem também atos discriminatórios diante o período de orações dos muçulmanos.	Apesar de não ocorrer muita discriminação no Brasil, o uso do <i>hija</i> (e outros tipos de véu islâmico) e as orações, ainda são vistas como algo não tão aceitável.

Categoria		Questões Chaves	Ideias Congêneres	Dissonâncias	Representações Sociais
6	Visão dos observadores de terceira ordem sobre oportunidade de empregos entre mulher síria na Síria	• Homem tem mais oportunidade.	• É mais fácil o acesso ao direito do trabalho para o homem.	• Mulheres recebem menos que homens.	Homem tem mais oportunidade e acesso ao direito do trabalho na Síria.
	Visão dos observadores de terceira ordem sobre oportunidade de empregos entre mulher síria no Brasil	• Homem tem mais oportunidade.	• É mais fácil o acesso ao direito do trabalho para o homem.	• Além de outras questões, o idioma é um agravante na dificuldade de acesso no direito do trabalho.	Homem tem mais oportunidade e acesso ao direito do trabalho no Brasil.

Quadro 4 - Discurso do Sujeito Coletivo dos Observadores de Terceira Ordem (Homens sírios)

Ponto 1: Qual a idade e função que as mulheres sírias estavam ou estão inseridas no direito do trabalho na Síria?	As mulheres da família dos observadores de terceira ordem não estão inseridas no setor laboral e, conseqüentemente, trabalham dentro de casa com afazeres domésticos e cuidam dos filhos. Contudo, atualmente, na Síria, tanto as mulheres mais novas (29 anos de idade ou menos) e, principalmente, as mais velhas (30 anos de idade ou mais), estão se incluindo no meio laboral, especialmente, nas profissões de médica e professora, devido sua experiência e aumento das responsabilidades financeiras.
Ponto 2: Como funciona a questão de chefe da família na Síria?	Hodiernamente, os homens sírios ainda são o principal provedor de subsistência alimentar, como também, despesas da casa. Nesse sentido, por questão cultural, somente caso a mulher queira que pode contribuir financeiramente. Todavia, após a Guerra Civil de 2011, muitas delas têm se inserido gradativamente no meio laboral por questão de necessidade, tornando-as chefas da família.
Ponto 3: Qual a idade e função que as mulheres sírias estavam ou estão inseridas no direito do trabalho no Brasil?	No Brasil, o homem também é o provedor principal de subsistência alimentar, como também, despesas da casa. Contudo, mulheres mais velhas, além de cuidar dos filhos e afazeres domésticos, também trabalham, principalmente como autônoma, cozinheira, para ajudar seus esposos nas despesas, posto que, no Brasil tem mais despesas. Diante disso, observa-se a mudança na percepção cultural entre as mulheres sírias e o direito do trabalho.

Ponto 4: Quando as sírias chegaram no Brasil teve ajuda de alguma instituição, ONG's, familiares ou amigos? E, o que pensa sobre o acesso ao direito do trabalho para mulheres sírias?	Apesar das ONG's e mesquitas no Brasil ajudarem e disponibilizarem mantimentos para as mulheres sírias e seus familiares, poucas têm conhecimento sobre o direito do trabalho. Para ter acesso e obter informações sobre direito do trabalho, elas devem recorrer a terceiros, principalmente amigas, ou procurar fontes confiáveis. Outra questão complexa dificultando o acesso ao direito do trabalho na função que fez graduação é a validade de diplomas, que tem quesitos obrigatórios, como documentação necessária, provas, idioma e afins.
Ponto 5: Presenciou ou ouviu relatos de alguma mulher síria que foi discriminada com relação ao acesso o direito do trabalho no Brasil?	O Brasil é um país acolhedor e não se observa muita ocorrência de discriminação diante as mulheres sírias. Todavia, a questão das orações e o uso do <i>hijab</i> (e outros tipos de véu islâmico) pode ser algo que a sociedade não esteja acostumada a ver, bem como, o empregador não aceite e, por isso, diretamente ou indiretamente elas sofram atos discriminatórios.
Ponto 6: Há alguma diferença de igualdade em oportunidades de acesso ao direito do trabalho entre o homem sírio e a mulher síria na Síria?	O homem na Síria tem mais oportunidades no acesso ao direito do trabalho devido a questão cultural, pois ele que tem a obrigação de sustentar toda sua família, mesmo que a mulher síria trabalhe.
Ponto 7: Há alguma diferença de igualdade em oportunidades de acesso ao direito do trabalho entre o homem sírio e a mulher síria no Brasil?	Apesar de não ser tão perceptivo, o homem no Brasil tem mais oportunidades no acesso ao direito do trabalho, uma vez que muitas profissões preferem escolher homens devido a força e outras questões. Nesse sentido, ele tem obrigação de sustentar toda sua família, mesmo que a mulher síria trabalhe.

A primeira categoria, “visão dos observadores de terceira ordem sobre idade e função das mulheres que trabalhavam na Síria”, identificou que a questão cultural é o alicerce na vida das mulheres sírias perante o acesso ao direito do trabalho, todavia, aos poucos por necessidade ou independência, mulheres mais novas e mais velhas estão se inserindo no meio laboral. Tal ponto interliga com a segunda categoria, “visão dos observadores de terceira ordem sobre chefia das mulheres na Síria”, posto que, embora o homem ainda seja o principal provedor da família, após a Guerra Civil 2011 muitos homens (maridos e filhos) faleceram durante o conflito e, diante disso, muitas mulheres tiveram que começar a trabalhar para sustentar sua família.

Com relação à terceira categoria, “visão dos observadores de terceira ordem sobre idade e função das mulheres que trabalhavam ou trabalham no Brasil”, verificou que ainda o chefe principal da família que detém todas as responsabilidades é o homem, contudo, mulheres mais velhas estão integrando no direito do trabalho, principalmente como cozinheira autônoma, para ajudar na subsistência própria e de sua família. A quarta categoria, “visão dos observadores de terceira ordem sobre acesso ao direito do trabalho no Brasil”, observou a necessidade de as mulheres procurarem informações em fontes confiáveis na *internet* ou com amigas.

■ capítulo de dissertação

A quinta categoria, “visão dos observadores de terceira ordem sobre discriminação”, constatou que a discriminação por mulheres pode não ser um ato corriqueiro no Brasil, mas que o uso de véus islâmicos e períodos de orações são vistos, por alguns, como intoleráveis. E, por fim, a sexta e sétima categoria, “visão dos observadores de terceira ordem sobre oportunidade de empregos entre mulher e homem na Síria e no Brasil”, declararam ser o homem o sujeito com maior chance de oportunidades ao direito do trabalho.

Por conseguinte, verificou-se que o acesso ao direito do trabalho tem mais disponibilidade para homens, tanto na Síria quanto no Brasil, refletindo a persistência do modelo patriarcal em que o homem ocupa a posição de provedor e chefe da família. No entanto, no contexto brasileiro, frente à necessidade de garantir a própria subsistência e a de seus dependentes, mulheres sírias independentemente de sua faixa etária, maioria mais velhas (mulher balzaquiana⁹), estão trabalhando como autônomas, principalmente como cozinheiras, ou informal - devido à falta de registro na CTPS. Portanto, além das mulheres sírias atuarem como domésticas, gradativamente, estão se tornando chefas da família juntamente com seus maridos ou sozinhas.

“QUEM NÓS PODEMOS NOS TORNAR?”

O chamado Orientalismo (Edward Said, entende que o “ismo” em Orientalismo serve para insistir que essa disciplina acadêmica é distinta de qualquer outro tipo) teria de considerar a própria noção de um campo de estudo (adquirindo coerência e integridade com o tempo, mas possibilitando múltiplas finalidades) baseado numa unidade geográfica, cultural, linguística e étnica. Dessa forma, evita credibilizar um Oriente que só deriva das atitudes contemporâneas e preconceitos populares (Said, 2007, p. 61-85) que historicamente, a Europa e os Estados Unidos da América contribuíram de forma efetiva para a diferenciação entre os civilizados e os não civilizados (aqueles não fazem parte do continente europeu, ou de sua imagem repetida) (Luz, 2020, p. 70-85).

Assim, conforme menciona Stuart Hall, o colonialismo permanece dominado pelos imperativos dos primeiros movimentos nacionalistas de independência, que governam populações com uma variedade de tradições étnicas, culturais ou religiosas. As culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não são inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma

9 A utilização da expressão “mulher balzaquiana”, criada pelo francês Honoré de Balzac, do livro “A Mulher de 30 Anos”, é uma obra em que o autor coloca a figura feminina, censurada à época, sob um prisma de compreensão, sem quaisquer julgamentos morais, na qual descreve que aos trinta anos as personagens revelam o que de fato são. Contudo, tem-se que as personagens femininas não são meramente antagônicas, tampouco complementares, mas mutuamente implicadas socialmente, são as duas facetas da mesma mulher do século XIX, cuja importância da casa, do núcleo familiar e do privado podem ser metaforicamente interpretadas como sinônimos de feminino em sua atuação na sociedade da época, uma vez que, apesar de ser a mão invisível da sociedade civil, ela é ao mesmo tempo ninho e núcleo (GALLI, 2013).

época livre de conflitos. Ao contrário, o pós-colonial marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra (Hall, 2003, p. 57).

Nesse sentido, curiosamente, o autor Cícero Krupp da Luz descreve a obra “Submissão” de Michel Houellebecq, a partir de teorias das relações internacionais críticas, no seu modo de ver o mundo diante uma crítica à vida ocidental perfazendo que a figura do Estado como comunidade única moral e política não é um comportamento ético, mas fechada a nacionais, pressupondo a exclusão de outros, nos limites de identidade. A distopia que a obra emprega de antevisão de um lugar imaginário onde reinaria a desordem e tirania, torna-se cada vez mais significativo, vez que propõe aos refugiados, começarem a sair da margem da sociedade e integrar setores importantes (2020, p. 70-85).

O rompimento com o colonialismo foi e é um processo prolongado, uma vez que sinaliza a ocupação e o controle colonial direto e, por isso, o colonial não está morto, já que sobrevive a partir de seus efeitos secundários (Hall, 2003, p. 55-60). Diante disso, a necessária responsabilidade intelectual, requerendo um senso mais crítico da atualidade, para não apresentar associações abstratas religiosas, culturais e mitos redutores quem tendem a se afastar da história e da compreensão colonizada (Said, 2005, s.p.).

Segundo Stuart Hall, as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação, sendo cada vez mais fragmentadas e fraturadas. Contudo, precisa-se vincular as discussões sobre a identidade aos processos e práticas que têm perturbado o caráter relativamente “estabelecido” de muitas culturas, ou seja, os processos de globalização e de migração forçada, que têm se tornado um fenômeno global do mundo pós-colonial, pois as identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência (Silva, 2014, p. 108-109).

Portanto, “quem nós podemos nos tornar?”, como “o mesmo que se transforma?” torna representativo não quando ocorre o chamado “retorno das raízes”, mas quando ocorre uma negociação com suas “rotas” (*routes*, no sentido de caminhos). As identidades são constantemente invocadas, construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, com precisamente aquilo que falta, com seu exterior constitutivo (positivo) (Silva, 2014, p. 108-109).

Assim, como a identidade está intimamente ligada ao circuito da cultura, não necessariamente linear, uma vez que o indivíduo formula sua identidade (como produção de consumo cultural) associando-a na sua relação social, constata-se que a identidade cultural está inserida na intergeracionalidade perante as mulheres sírias, principalmente muçulmanas, pela construção, desconstrução e reconstrução das gerações, diante a transfiguração histórica de uma geração perante a outra que proporciona mudanças no contexto social, familiar e empregatício, sobre questões identitárias.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. *A escrita dos mundos de mulheres: histórias beduínas*. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2020.

BORGES, Carolina de Campos; MAGALHÃES, Andrea Seixas. Laços intergeracionais no contexto contemporâneo. Estudos de psicologia PUC-RJ, maio-agosto/2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/YLxZNpX8N59HTcznB36KtTh/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 15 ago. 2021.

CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Monica. *As Mudanças no Ciclo de Vida Familiar*. Porto Alegre: Artmed, 1995.

CORREA, Olga B. Ruiz. Transmissão psíquica entre as gerações. Psicologia USP, 2003.

FERRIGNO, José Carlos. *Coeducação entre gerações*. Edição: Edições Sesc SP, 2015 (livro eletrônico).

GALLI, Joice Armani. *La Femme Chez Balzac: A personagem feminina em Memoires de Deux Jeunes Mariees*. Revista Investigações, v.26, nº1, 2013.

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. *Revista de Administração de Empresas*. São Paulo, v. 35, n.3, Mai./Jun. 1995.

GOLDANI, Ana Maria. Intergenerational relations and welfare state restructuring. Why should we re- think this relationship in Brazil. Chapter 7. California Center for Population Research. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/9s4113dv> Acesso em 07 mai. 2020.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LEFEVRE, Fernando; LEFEVRE, Ana Maria Cavalcanti. Discurso do sujeito coletivo: Representações Sociais e intervenções comunicativas. Texto contexto – enfermagem. Florianópolis, v.23, n. 2, 2014.

LUZ, Cícero Krupp. Uma Análise de Submissão de Michel Houellebecq a partir de Teorias de Relações Internacionais Críticas. In: Andrei dos Santos da Cunha; Cinara Antunes Ferreira. (Org.). *Mundo Poética: Geopolítica do literário*. Porto Alegre: Class, 2020.

MANNHEIM, Karl. *The problem of Generations*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952.

MANTOVANI, Efigênia Passarelli. O Processo de Envelhecimento e sua Relação com a Nutrição e a Atividade Física. Disponível em: https://www.fef.unicamp.br/fef/sites/uploads/deafa/qvaf/diagnostico_vinhedo_cap13.pdf Acesso em 20 set. 2021.

MANZINI, Eduardo José. Entrevista semiestruturada: Análise de objetivos e de roteiros. *Seminário Internacional sobre Pesquisa e Estudos qualitativos*. Bauru, 2004.

OLIVEIRA, Márcio de (Coord.). ACNUR – CATÉDRA SÉRGIO VEIRA DE MELLO. Perfil socioeconômico dos refugiados no Brasil: Subsídios para elaboração de políticas. Relatório ACNUR, 2019.

QUINAGLIA, Marília Calegari. Com lenço e com documento: Condições de vida da população refugiada síria em São Paulo. UNICAMP: Campinas, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1059164> Acesso em 25 set. 2021.

RICHARDSON, Roberto Jarry. Pesquisa social: métodos e técnicas. São Paulo: Atlas, 1999.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SAID, Edward W. *Representações do Intelectual: As Conferências Reith de 1993*. Tradução Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Divina de Fátima dos. *Intergeracionalidade: Cartas na mesa*. São Paulo: Portal Edições, 2020.

SILVA, G. J; CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T; MACEDO, M. Refúgio em números - 5º Edição. Brasília: OBMigra, 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Stuart Hall, Kathryn Woodward. Petrópolis: Vozes, 2014.

ENTRE A FORÇA E O DIREITO: DESDOBRAMENTOS DA 1ª GUERRA DO GOLFO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS¹

BETWEEN FORCE AND LAW: DEVELOPMENTS OF THE FIRST GULF WAR IN INTERNATIONAL RELATIONS

Amanda Neves Leal Marini²

Resumo: A pesquisa consiste em um capítulo da dissertação intitulada “A 1ª Guerra do Golfo sob o olhar de Clausewitz: uma reflexão teórica”, que tem como objetivo trabalhar o estudo de caso sobre a 1ª Guerra do Golfo com base na História Estratégica. Nesse capítulo, foram trabalhados os antecedentes da Guerra, assim como as fases da campanha e os desdobramentos após o fim das hostilidades no campo de batalha. Trata-se de uma investigação científica que oscila entre os campos da História e das Ciências Militares, mas, com o intuito de trabalhar e examinar os pormenores da 1ª Guerra do Golfo, visto ser o primeiro grande conflito internacional do pós-Guerra Fria e um marco significativo para as alterações que o Estado Iraquiano enfrentou até a invasão em 2003.

Palavras-chave: Guerra do Golfo; Iraque; História Estratégica; História do Oriente Próximo.

Abstract: This research consists of a chapter of the dissertation entitled “The 1st Gulf War from the perspective of Clausewitz: a theoretical reflection”, which aims to work on a case study on the 1st Gulf War based on Strategic History. This chapter covered the background to the War, as well as the phases of the campaign and the developments after the end of hostilities on the battlefield. This is a scientific investigation that oscillates between the fields of History and Military Sciences but, with the aim of working and examining the details of the 1st Gulf War, as it is the first major international conflict of the post-Cold War and a landmark significant for the changes that the Iraqi State faced until the invasion in 2003.

Key-words: Gulf War; Iraq; Strategic History; Near East History

PREÂMBULO

A Primeira Guerra do Golfo ocorreu em um período histórico singular, caracterizado por um contexto pós-Guerra Fria em que a paz não reinou de forma absoluta em todo o mundo. Os anos 1990 se destacaram como os mais sangrentos do século XX, especialmente em conflitos que não envolveram grandes potências. Nesse cenário, surgiu a narrativa que diferenciava dois tipos de guerra: a “nova” e a “velha”, sendo esta última referida como aquelas lutadas entre Estados e suas forças armadas regulares. A Primeira Guerra do Golfo é frequentemente citada como um exemplo clássico desse tipo de conflito. Entretanto, ao longo do tempo, ficou claro que as guerras interestatais não se tornaram obsoletas, como muitos críticos e debatedores sugerem. Apesar das transformações no contexto histórico,

1 O título original desse capítulo é “Um Estudo de Caso sob o olhar da História Estratégica: a 1ª Guerra do Golfo (1990-91). Disponível em: <https://bdex.eb.mil.br/jspui/handle/123456789/13502?mode=full>

2 Doutoranda e mestra em Ciências Militares pelo PPGCM do Instituto Meira Mattos na ECME, sendo bolsista CAPES. Graduada em Relações Internacionais pela UFF. E-mail: amanda.nlmardini@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2902-6901> Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2367832962491369>

com a ascensão de uma era pós-Guerra Fria, os Estados continuam a se engajar em confrontos entre si (Thomas Mahnken & Joseph Maiolo, 2014; Colin Gray, 2007, p. 225-227, *passim*).

As análises sobre a Guerra do Golfo de 1991 enfatizam a importância da superioridade militar, mas diferem em relação aos desafios e adaptações que os conflitos futuros podem enfrentar. Gray (1999, p.180) argumenta que a Guerra do Golfo exemplifica como, em conflitos com forças desiguais, o lado militarmente superior tende a prevalecer rapidamente. Contudo, ele adverte que essa vantagem pode se atenuar quando confrontada com oponentes habilidosos ou em cenários que envolvam ameaças como armas nucleares ou desgaste estratégico. Por outro lado, Robert Scales (1994) defende que o sucesso americano no conflito se deve à integração eficaz das forças terrestres, aéreas e navais, ressaltando a necessidade de adaptação contínua do Exército para manter sua vantagem decisiva em campo. Para ele, o fortalecimento dessas capacidades adaptativas será crucial para garantir o êxito em conflitos futuros.

Assim, o objetivo do capítulo é apresentar uma descrição abrangente dos eventos que compõem a Primeira Guerra do Golfo, empregando o método histórico e integrando a abordagem da História Estratégica. Essa perspectiva permite uma análise profunda das dinâmicas e interações que moldaram o conflito, levando em consideração não apenas os aspectos militares, mas também as dimensões políticas, econômicas e sociais que influenciaram as decisões dos atores envolvidos. Por meio deste enfoque, busca-se proporcionar uma compreensão mais completa das causas e consequências da guerra, assim como seu impacto nas Relações Internacionais e na segurança regional.

CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA HISTÓRIA ESTRATÉGICA

A guerra é considerada como um dos fenômenos de maior influência e ingerência ao curso da História da Humanidade, ao longo dos séculos, tendo moldado grande parcela das instituições, Estados, política, Relações Internacionais, além de ter contribuído, consideravelmente, para o desenvolvimento contínuo do campo das Ciências Militares. A História, embora não dite ações específicas, oferece um acervo de exemplos que possibilitam a formulação de ideias e estratégias preventivas. Para que se estabeleça uma paz duradoura, é essencial entender o papel que as forças armadas desempenham nas relações internacionais, como destaca primeiro nome Paret (2001, p.30). Ele ressalta que a análise histórica permite uma visão aprofundada sobre o impacto da força militar na manutenção da ordem global. Além do mais, acrescenta-se que um dos métodos mais eficazes, comprovado historicamente, para enfraquecer a resistência de uma nação é a destruição de seu exército principal, pois tal ato tende a abalar profundamente o moral nacional e o ímpeto para a continuidade da luta. Segundo Gray (2007), a História Estratégica se configura como sendo a história da influência do uso e ameaça da força, retomando muito da conceituação e compreensão central do que é Estratégia. Outro aspecto é que a perspectiva estratégica

fornece uma unidade de interpretação e oferece uma explicação mais persuasiva do que aconteceu, por que e com quais consequências (GRAY, 2007, 1999, p.15-20, *passim*).

Gray (2007, p.18) observa que o conceito de estratégia e o uso do termo “estratégico” muitas vezes são mal interpretados e aplicados de maneira excessivamente ampla, o que distorce seu verdadeiro significado. Em uma perspectiva mais precisa, com base nas ideias de Clausewitz, a estratégia envolve o emprego da força ou a ameaça de uso da força com objetivos políticos claros. Peter Paret (2001, p.150) reforça essa visão ao apontar que a guerra nunca foi um fenômeno puramente militar; ao contrário, é uma combinação de fatores que inclui política, tecnologia e as emoções humanas sob condições extremas. Dentro desse contexto complexo, a estratégia é apenas um dos componentes que compõem o cenário da guerra.

A História, enquanto memória organizada do passado, é um recurso indispensável e não deve ser negligenciada. Nas questões internas de um país e nas relações internacionais, assim como na vida de uma pessoa, o presente carrega sempre uma dimensão do passado, que é mais sábio reconhecer do que ignorar. Paret (2001, p.150) destaca que a História oferece um grande valor: a capacidade de auxiliar na compreensão do presente e na reflexão sobre o futuro, proporcionando sentido ao que já ocorreu. No caso da guerra, estudá-la sob uma perspectiva histórica não só esclarece o fenômeno em si, mas também ajuda a entender o próprio passado. Embora a guerra seja uma constante histórica, é um tema tão complexo e perturbador que muitos estudiosos frequentemente o evitam em suas pesquisas.

Assim, este campo de estudo apresenta uma expoente narrativa que serve para explicitar o curso dos eventos bélicos, tendo como contexto e temas o político, sociocultural, econômico, tecnológico, militar-tecnológico, geográfico e histórico, todos que em algum grau estarão presentes nesta análise. Nesse âmbito, a guerra e toda a sua condução não é mais do que um instrumento de decisões políticas, o que faz com que a História Estratégica seja compreendida em conjunto à História Política. Por isso, tal exposição e análise atribuem tamanha preponderância aos vários contextos imprescindíveis da guerra. Por fim, como a História Estratégica está repleta de exemplos de guerras travadas de diversas maneiras que tanto pelo âmbito político quanto militar foram contraproducentes, se fez ainda mais relevante o seu uso nesta pesquisa, visto os resultados e desdobramentos da 1ª Guerra do Golfo (1990-91) no campo político-estratégico, especialmente, após o cessar-fogo, e como modificou a presença americana no Golfo Pérsico.

Gray (1999, p.20) explica que a análise da História Estratégica Moderna foi estruturada com atenção às interdependências entre diversos níveis de ação, como o político, estratégico, operacional e tático, além de considerar os diferentes contextos geográficos. Para sustentar uma teoria abrangente e poderosa, as abordagens adotadas precisam se aplicar tanto à política quanto à Grande Estratégia e à Estratégia Militar, integrando esses

níveis de forma coesa. Em outras palavras, Gray (1999, p.20) observa que a História Estratégica Moderna se desenvolve como um fluxo contínuo de experiências, mas não oferece um significado único ou dominante. Esse processo, ainda que desorientador, resulta de múltiplas causas e produz uma diversidade de efeitos, incluindo descontinuidades inesperadas que refletem a natureza não linear dos eventos. Ele acrescenta que a História Estratégica é dinâmica e assume formas variadas e mutáveis, como um caleidoscópio, mas não segue um progresso normativo; ela não avança de maneira linear, refletindo em vez disso a complexidade e a imprevisibilidade dos fenômenos históricos.

Outrossim, a História Estratégica concerne-se a uma concepção e perspectiva da História, nesta ocorrência do século XX, que se centraliza nos empenhos e diligências para testificar fins políticos por meio da ameaça ou uso da força. Dessa maneira, é um campo cíclico, especialmente, ao observar os últimos duzentos anos de confrontos bélicos, mas, ao mesmo tempo, possui sua trajetória, muitas vezes, não-linear, visa abranger contextos múltiplos, onde a influência e correlação de vários aspectos e componentes se trata de maneira simultânea. Assim, como abordado nos tópicos e temas desta área, o contexto sociocultural, assim como o histórico e geográfico, tem um desempenho importante ao observar o itinerário e escopo de atuação. Sobre o aspecto histórico, este possui uma atribuição basilar ao observar e tecer lições para o futuro, vinculando a relação entre passado e futuro.

A História Estratégica é feita dentro de um contexto sociocultural. O desempenho estratégico geralmente traz um rótulo com o nome de seu criador. Os Estados e suas sociedades abordam questões estratégicas e se comportam militarmente de maneiras moldadas por seus valores e crenças predominantes. Esses valores e crenças evoluirão com o tempo, mas fornecem um contexto sociocultural definido dentro do qual políticas e estratégias devem ser feitas. [...] Toda História Estratégica tem um contexto geográfico. Nós, humanos, vivemos na geografia, somos apegados à nossa geografia natal e, às vezes, cobizamos a geografia de outras pessoas. Especialmente em suas conexões políticas e estratégicas, a geografia desempenha um papel importante na história aqui contada e analisada. O contexto geopolítico, ou seja, o significado político das relações espaciais, não poderia deixar de fornecer um contexto bastante estável para a história estratégica dos últimos dois séculos. Toda questão estratégica tem, e deve ter, um contexto geopolítico de alguma consequência. [...] Essa corrente e suas implicações desempenham papéis importantes na história estratégica. Os atores humanos discutidos neste livro representaram seus papéis em um palco montado em boa parte por grandes forças impessoais, ou mesmo por estruturas, mas a atuação humana é sempre importante. Em outras palavras, para entender como e por que as pessoas se comportaram estrategicamente como o fizeram, é essencial localizá-las historicamente. Para cada indivíduo e sua contribuição para a História Estratégica, existe um contexto histórico vinculado a uma cronologia definida.” (GRAY, 2007, p.12; tradução e grifos nossos)

Mesmo com todo esse refinamento, esmero, relevância e rigor, a literatura especializada sobre este setor se encontra ainda muito escassa, além de ter sua aparição quase sempre exígua, frente à quantidade encontrada de trabalhos de outros ramos da História,

■ capítulo de dissertação

como História Diplomática, Econômica e Social. Isto posto, muito se deve ao fato de que apesar da sua relevância, a História Estratégica acaba por ficar entrelaçada e trabalhada na História Geral, sem fronteiras rígidas e fixas separando o estratégico do não-estratégico. Gray (1999) afirma que a História Estratégica Moderna pode ser compreendida por meio de diferentes teorias, cada uma focando em categorias específicas de conflito. As histórias estratégicas podem, por exemplo, abordar o desenvolvimento do poder aéreo, da guerra limitada, do conflito irregular, da guerra psicológica ou das operações em terrenos específicos, como em terra, em desertos ou no Oriente Médio. Essas perspectivas fornecem janelas complementares sobre a guerra e a estratégia, que, apesar de algumas vezes parecerem abstratas, possuem uma base empírica sólida. Em tal abordagem, vale abordar e apresentar, com mais detalhes, que esta área do conhecimento pode ser desenvolvida a partir da concepção e entendimento dos armamentos utilizados e empregados, resumizando e condensando as análises táticas, técnicas e logísticas, bem como eficácia e eficiência militar, podendo variar a cada episódio de guerra (Gray, 2007, 1999; Millet e Murray, 2010).

Muito se deve ao fato de que Estratégia é algo complexo de se compreender, e ainda mais, de se obter êxito, em sua totalidade, ao ser esquadrinhada, exemplificada, apontada e programada. Vale ressaltar que embora este cenário perdure, a História Estratégica não tem sua serventia e aplicação diminuída, visto disponibilizar um preceptor sobre o que, para que e por quê tais fenômenos bélicos ocorreram nas Relações Internacionais, fornecendo também explicação e compreensão das relações entre os Estados e governos. De acordo com Gray (2007, p.15): “A História Estratégica oferece um catálogo de horrores da maior diversidade, mas esses eventos terríveis são todos, sem exceção, explicáveis de acordo com uma única teoria de guerra e Estratégia. A teoria disponível é em grande parte produto do soldado prussiano Carl von Clausewitz (1780-1831).”

Isto posto, ideias estratégicas são significativas, uma vez que movimentam e deslocam pessoas e máquinas, sendo consideradas por aconselhar, persuadir, inspirar e convencer tomadores de decisão e formuladores de políticas. Por último, sua exposição atuante interpreta as repercussões, impactos e implicações da intimidação e ameaça do uso de força organizada e politicamente motivada na trajetória dos eventos. Desse modo, o objetivo é narrar e analisar a História dentro do seu componente e dimensão estratégica, observando que há mais elementos que apenas puramente militar, por mais que o fio estratégico seja o mais expressivo e profundo dos vários propulsores das alterações do curso histórico (Gray, 2007).

ANTECEDENTES DO CONFLITO: UMA PERSPECTIVA DA HISTÓRIA ESTRATÉGICA

A decisão de Saddam Hussein de atacar a soberania e integridade territorial de um Estado soberano, o Kuwait, infringiu e violou as normativas da Carta das Nações Unidas. A ação culminou na ação dos países, majoritariamente, do hemisfério Ocidental, liderados

pelos Estados Unidos, de não permitir que essa agressão ficasse impune. Assim, o episódio foi a causa mais imediata para o enfrentamento direto, somado com o desenvolvimento, tensionamento, desdobramento e acúmulo de outras circunstâncias que já estavam em curso ao longo de pelo menos, um lustro, além de todo o contexto geoestratégico desenvolvido por trás deste cenário.

Isto posto, com base nessa explicação, é importante retomar a alguns episódios históricos antecedentes desta guerra, a saber: Revolução Iraniana (1979), Doutrina Carter (1980) e Guerra Irã-Iraque (1980-88). Desde o término da 2ª Guerra Mundial, por meio de várias doutrinas de política externa do país, o Golfo Pérsico faz parte da esfera de influência dos Estados Unidos. Contudo, desde os Choques do Petróleo, nos anos 1970, somada a deposição do Xá e instauração de uma República Teocrática no Irã (Revolução Iraniana), esse comportamento começou a apresentar sinais de desgaste, culminando na Doutrina Carter, que passa a entender a localidade como de importância estratégica para Washington, e que em caso de ameaça de forças externas e oponentes, o poderio militar americano seria utilizado para fazer valer seus interesses regionais. Em síntese, as Forças Armadas dos Estados Unidos adquiriram um interesse operacional ativo na localidade após a instituição da Revolução Iraniana e todos os seus desdobramentos, como a queda do Xá e ao fato do Irã passar de aliado a inimigo dos Estados Unidos (Scales, 1994; Gisela Padovan, 2010, Antony Tucker-Jones, 2010).

Um outro desdobramento regional da Revolução Iraniana, foi a Guerra Irã-Iraque (1980-88), que tinha como um dos seus principais objetivos conter a expansão fundamentalista xiita para o Iraque. Um ponto importante de entender é que ao perderem um dos seus principais parceiros e bastiões ocidentais no Oriente Médio, o Irã, os Estados Unidos temiam que o regime de Teerã se tornasse um player regional relevante e muito forte fazendo frente aos seus interesses na região. Assim, Washington ofertava recursos, por meios obscuros, para Bagdá, visando conter Teerã; mas, ao mesmo tempo, também não queria ter o país governado por Saddam Hussein como uma potência regional forte. Durante a guerra Irã-Iraque nos anos 1980, os Estados Unidos adotaram uma postura ao menos favorável a Saddam Hussein. Conforme o relatório do Instituto de Estudos Estratégicos do US War College, o caráter revolucionário do regime de Khomeini era visto como uma ameaça tanto por Bagdá quanto por Washington, e ambos os países compartilhavam o objetivo de se ver livres da influência do Aiatolá. A postura dos Estados Unidos era ambígua, caracterizada por forte ambivalência e obscuridade, podendo ser resumida, de forma pragmática, na sentença do Kissinger³: “pena que não pode haver dois vencedores”. Nesse panorama político, a Guerra Irã-Iraque (1980-88) foi se desenvolvendo, tendo uso de armamentos químicos por parte do Iraque, além de ampliar seus campos de operação em vias terrestres, alcançando o meio marítimo (Padovan, 2010; Scales, 1994; Tucker-Jones, 2010).

3 Henry Kissinger (1923-2023) é um diplomata norte-americano, tendo exercido funções de Secretário de Estado dos governos Nixon e Ford.

Dentro desse contexto histórico, no final do confronto armado, ataques iranianos contra os navios do Golfo converteram-se em situações cada vez mais violentas e acentuadas, principalmente, contra navios-tanque petroleiros do Kuwait. Como motivações elenca-se desde o apoio do Emirado a Bagdá, até o intuito de deter o fluxo da rota de petróleo, um dos principais do mundo, que transita pela região do Golfo Pérsico, para debilitar o Iraque e seus aliados. Apoio este que é questionado se foi por meios de coerção ou diplomáticos, uma vez que o Iraque se recusou por muitos anos em reconhecer a independência do Kuwait, visto suas riquezas em reservas petrolíferas, e este teme, ao longo da sua História, investidas expansionistas do vizinho sobre o seu território, desde antes a Guerra do Golfo.

Assim, os Estados Unidos, por meio do dispositivo da Doutrina Carter, se manifestaram e atuaram em resposta, irrompendo e culminando na Operação *Earnest Will*, episódio e operação militar ocorrida entre os anos de 1987 a 1988, no contexto da guerra, tendo como objetivo escoltar navios-tanques petroleiros do Kuwait. Essa ação ocorreu em conjunto, com a alteração da bandeira dos petroleiros e acréscimo no acompanhamento e patrulhamento, que passou a ter apoio de helicópteros. Após este acontecimento que contou com combates navais e plataformas petrolíferas iranianas acometidas pelos Estados Unidos, e inúmeros desdobramentos, Teerã entendeu o contexto político e tabuleiro geopolítico regional e selou o cessar-fogo com o Iraque, após uma guerra mutuamente exaustiva. Embora seja complexo definir um vencedor claro na guerra Irã-Iraque, o conflito teve consequências desastrosas para Saddam Hussein. No início da década, ele liderava um dos Estados mais prósperos do Oriente Médio, mas o longo conflito acabou comprometendo essa posição privilegiada. Entretanto, passado pouco mais de dois anos, os Estados Unidos evocaram, novamente, a Doutrina Carter, não mais para legitimar a assistência com comboios navais ao Kuwait, mas para atuar na libertação do país, que fora acometido por intuitos expansionistas de Saddam Hussein (Scales, 1994; Padovan, 2010; Spencer Tucker, 2010).

Enquanto esses episódios ocorriam, em 1988, o general Norman Schwarzkopf⁴ tornou-se o Comandante em Chefe do USCENTCOM⁵. Ele tinha uma visão de Estratégia Militar muito ampla e soube perceber as mudanças políticas e pontuar que a temerosa ameaça descrita e desenvolvida, a respeito da região, foi se alterando, ao longo dos últimos anos da década de 1970, perpassando desde a União Soviética, o Irã até culminar no Iraque. Neste contexto, Schwarzkopf determinou, em 1989, que o plano OPLAN 1002-90 que tratava

4 Herbert Norman Schwarzkopf Jr (1934-2012) foi um general do Exército dos Estados Unidos, tendo alcançado ainda mais destaque ao comandar as forças da Coalizão Internacional na Operação Tempestade no Deserto, na 1ª Guerra do Golfo, contra o Iraque. “As forças da coalizão tiveram a sorte de ter um excelente comandante militar geral na forma do general H. Norman Schwarzkopf, que possuía não apenas um conhecimento pessoal do Oriente Médio (ele havia morado com seu pai no Irã após a Segunda Guerra Mundial), mas também a pura força de vontade para construir uma Estratégia Militar viável” (FINLAN, 2003, p. 33) (tradução nossa).

5 United States Central Command (USCENTCOM) é o Comando Central dos Estados Unidos, criado em 1983, na esteira dos acontecimentos regionais do Golfo Pérsico, responsável pelas operações dos Estados Unidos nas localidades que se estendem desde o Chifre da África até o Golfo Pérsico e Ásia Central.

de uma suposta e possível invasão soviética ao Irã, fosse revisado para considerar e representar uma potencial conquista iraquiana ao Kuwait e a Arábia Saudita. Desse modo, havia uma preocupação latente a respeito do acesso ao petróleo, visto que estes países detêm importantes reservas e são grandes produtores mundiais de petróleo. Somado a isso, outro aspecto que chama atenção é que o Iraque saiu do confronto com o Irã com sérias e vultosas dívidas, especialmente, com a Arábia Saudita, e no mercado externo, o preço do petróleo estava baixo, devido a superprodução kuwaitiana, trazendo impactos diretos para a economia do país (Alastair Finlan, 2003).

Após quase uma década de hostilidades, o Iraque estava à beira da ruína financeira, enfrentando uma dívida externa de aproximadamente US\$ 100 bilhões e uma infraestrutura, que antes era moderna, com danos estimados em US\$ 250 bilhões. Nesse contexto, pode-se argumentar que a guerra contra o Irã marcou o início do declínio do regime de Saddam Hussein. Tal panorama auxiliou na escalada dos conflitos e no fomento a todos os desdobramentos e ressentimentos que já existiam e haviam sido potencializados recentemente. Saddam Hussein por meio dos seus discursos ressaltava que tinha a intenção de recuperar o que considerava sua “província perdida” - o Kuwait, rico em petróleo. O catalisador para sua invasão foi uma discussão controversa sobre a produção de petróleo, mas essa questão acabou servindo aos seus interesses. A tensão entre o Iraque e o Kuwait rapidamente se intensificou até alcançar um ponto de ruptura (Scales, 1994; Padovan, 2010; Finlan, 2003; Tucker-Jones, 2014; Tucker, 2010).

Com base no exposto, em meados de julho de 1990, Saddam Hussein demandou que o general al-Rawi⁶, comandante do Comando das Forças da Guarda Republicana, que havia comandado a maior ofensiva iraquiana, com êxitos, contra o Irã, na Guerra de 1980 a 1988, comesse os planejamentos e desdobramentos para a invasão e tomada do Kuwait⁷, tendo em vista as lições ofensivas apreendidas na última guerra em que lutou. Assim, no final do mês, já tinha ocorrido o deslocamento de mais de cem mil soldados iraquianos para a fronteira. Todavia, é factível observar indícios da crescente propensão bélica de Saddam Hussein para o país, já no início do ano, quando, em fevereiro, demandou que cedesse a Ilha de Bubyian, posto estratégico, localizada perto da foz do rio Eufrates e em frente ao pequeno litoral iraquiano, este que possui apenas 57,6 quilômetros de costa (Scales, 1994, p.44; Padovan, 2010, p.49-50).

Ao longo de oito anos de guerra, o Exército iraquiano se envolveu em operações ofensivas por menos de oito meses. Como resultado da Guerra Irã-Iraque, o exército iraquiano expandiu-se de 12 divisões de 350.000 homens em 1982 para 56 divisões de 1.100.000 homens no final de 1989, tornando-se a quarta

6 Iyad Futayyih Khalifa al-Rawi (1942-2018) foi um general iraquiano que atuou na Guarda Republicana, na época em que Saddam Hussein comandava o país.

7 “O Kuwait era o principal alvo da beligerância de Saddam Hussein, entre outras razões por ser o foco da resistência, na OPEP, aos esforços iraquianos para aumentar o preço do barril de petróleo” (Padovan, 2010, p.50).

maior potência militar do mundo. Foi organizado e treinado de acordo com as linhas britânicas e amplamente equipado com os melhores tanques e veículos blindados que Moscou e outros bazares de armas estrangeiras tinham a oferecer. [...] O Exército iraquiano consistia em três níveis distintos de competência. As divisões de infantaria estavam no fundo. Na Guerra Irã-Iraque, eles se mostraram capazes, na melhor das hipóteses, de manter uma defesa estática. Desde o fim da Guerra Irã-Iraque, Saddam havia permitido que suas divisões de infantaria atrofiassem de modo que mesmo uma defesa estática respeitável no Kuwait estaria além da proficiência da maioria sem significativamente mais equipamento e treinamento. [...] Quando o Exército iraquiano voltou ao ataque contra os iranianos em 1988, a Guarda estava na vanguarda, traduzindo as lições da defesa móvel em operações ofensivas. [...] Para aqueles familiarizados com as operações iraquianas anteriores, o papel dominante da Guarda na invasão do Kuwait não foi nenhuma surpresa (Scales, 1994, p.113-114; tradução nossa).

Assim, o general al-Rawi adotou as lições ofensivas da Guerra contra o Irã, com foco na aplicação da força esmagadora, no seu plano de conquistar o Kuwait. Na madrugada de 2 de agosto de 1990, as divisões blindadas de Hammurabi⁸ e de infantaria mecanizada de Tawakalna, unidades de elite da Guarda Republicana, cruzaram a fronteira, em formações precisamente disciplinadas e rigorosas, transpondo, com rapidez e agilidade, a única brigada do Kuwait localizada ao longo da fronteira. A ágil conquista do Kuwait aumentou a preocupação regional e internacional, de que era o primeiro passo das ambições expansionistas de Saddam Hussein, que podiam chegar até a Arábia Saudita, remodelando toda a logística e geopolítica petrolífera. Este quadro ganhou mais notoriedade, à medida que a Guarda Republicana se aproximava de al-Jahra, a oeste do país. Assim, por meio de fotos de satélite, analistas de inteligência militar americanos averiguaram que as unidades iraquianas no KTO, em português, teatro de operações do Kuwait, tinham capacidade de continuar o ataque à Arábia Saudita, se continuassem no mesmo passo de expansão, conquista e tomada. Havia um grande temor por parte dos Estados Unidos, e boa parte do Hemisfério Ocidental, de que Saddam Hussein atacasse e controlasse os campos petrolíferos da Arábia Saudita, detendo monopólio sobre este recurso energético, vital para a economia mundial. Esta análise se deve, principalmente, ao fato de que após poucos dias da invasão, as tropas militares, guarnecidas em Basrah, movimentaram suas unidades blindadas ao longo da fronteira iraquiana, o que postulava que poderiam configurar um segundo escalão caso a Guarda Republicana transfigurasse para a Arábia Saudita (Scales, 1994, p.65; Schubert & Kraus, 1998, Stewart, 2010).

Enquanto isso, na Casa Branca, assim que tiveram conhecimento do ocorrido, o general Colin Powell e o general Schwarzkopf se reuniram com o presidente Bush e os demais membros

8 “As divisões Medina e Hammurabi de Saddam, duas poderosas unidades blindadas do Corpo da Guarda Republicana, invadiram o Kuwait em 2 de agosto de 1990. No dia seguinte, a Divisão da Guarda Republicana de Tawakalna mudou-se para proteger a fronteira do Kuwait com a Arábia Saudita, isolando o país do mundo exterior. Aproximadamente 140.000 soldados iraquianos e 1.800 tanques invadiram o Kuwait. Diante de tal força militar, não havia esperança de os kuwaitianos se defenderem” (Tucker-Jones, 2014, p. 17) (tradução nossa).

do Conselho de Segurança Nacional. Na ocasião, Schwarzkopf apresentou opções viáveis e preambulares de teor militar, para responder à tomada do Kuwait, que teve a aceitação do presidente e demais integrantes. Nesse ambiente, o conselheiro de Segurança Nacional, Brent Scowcroft iniciou os planejamentos com o intuito de convencer a Arábia Saudita em auxiliar nesta missão. Assim, preparou-se e iniciou-se todo o campo de atuação para a 1ª Guerra do Golfo, a dividida em duas fases, a saber: Escudo do Deserto, de teor defensivo, orquestrado para reprimir e dificultar novas agressões iraquianas, principalmente, uma invasão na Arábia Saudita; e a Tempestade no Deserto, contraofensiva conjunta dirigida a rechaçar as forças iraquianas do Kuwait, a menos que se retirassem até 15 de janeiro de 1991, com base com a resolução do CSNU (Scales, 1994; Van Creveld, 2011; Schubert & Kraus, 1998, Stewart, 2010).

A RESPOSTA INTERNACIONAL APÓS A INVASÃO AO KUWAIT

Como mencionado anteriormente, no dia 2 de agosto de 1990, tropas lideradas pelo governante iraquiano, Saddam Hussein, invadiram o Kuwait, sendo um ato cristalino de agressão, confrontando os dispositivos da ONU. A invasão do Kuwait pelo Iraque, em 2 de agosto de 1990, apresentou ao Conselho de Segurança das Nações Unidas (CSNU) uma crise internacional que se encaixava claramente no contexto do Capítulo VII da Carta das Nações Unidas. Esse ato foi considerado uma agressão que violou a paz e utilizou a força contra a integridade territorial e a independência política de um Estado-membro, desrespeitando assim um dos princípios fundamentais da Carta. Cinco dias após este feito, também conhecido como C-Day, iniciou-se a implementação da Operação Escudo do Deserto, fase defensiva da guerra, esta que fora arquitetada para reprimir, controlar e impedir novas agressões iraquianas, em particular uma invasão à Arábia Saudita.

De acordo com a visão e pensamento clausewitziano, a natureza da guerra, além de ter permanecido inalterada ao longo dos séculos, apesar do desenvolvimento material, é o resultado da interação dos objetivos do povo, governo e militares, bem como dos beligerantes, somado às atitudes dos aliados e neutros. Mahnken (2013) afirma que a lógica da guerra e da estratégia é universal, aplicando-se em todos os momentos e lugares, uma vez que a guerra é uma atividade intrinsecamente humana e a natureza humana permanece constante, independentemente do progresso material. Ele cita Clausewitz, que enfatiza que o objetivo da teoria não é descobrir leis ou princípios imutáveis, mas sim educar a mente, promovendo uma compreensão mais profunda dos fenômenos bélicos. Ademais, vale ressaltar que a Guerra do Golfo pode vir a ser interpretada como um conflito bélico entre duas culturas militares, distintas entre si, mas com profundas raízes e entrepostos históricos (Antonio Patriota, 2010, p.38; Orrin Schwab, 2009, p.52-54; Tucker-Jones, 2014, p.14-19, passim; Mahnken, 2013, p.61-66, passim).

Vale ressaltar que a despeito de toda a comoção da opinião pública internacional, os Estados Unidos não entraram sozinhos no Kuwait, e sim, liderando uma coalizão, sob a

égide da bandeira das Nações Unidas e com a aprovação do Conselho de Segurança das Nações Unidas (CSNU), nos moldes de um esforço multinacional maciço. a OTAN desempenhou um papel crucial ao fornecer apoio logístico e de comunicações, sem o qual os aliados não teriam conseguido agir com a mesma eficiência e rapidez durante a intervenção no Golfo. Essa ação militar, liderada sob a bandeira das Nações Unidas, implementou mecanismos de coordenação e coleta de informações aprimorados pela OTAN. Entretanto, a intervenção foi uma iniciativa formulada unilateralmente pelo Conselho de Segurança Nacional e pelo Estado-Maior do Exército dos EUA, refletindo um crescente hiato entre o paradigma original de segurança coletiva estabelecido pela Carta das Nações Unidas e um cenário mundial em transformação. Neste momento, mobilizaram, aproximadamente, 527.000 militares, mais de 110 navios de guerra, 2.000 tanques, 1.800 aeronaves e 1.700 helicópteros, sendo que tiveram uma baixa de menos de duzentas pessoas e de poucos equipamentos, o que chama atenção para a efetividade no teatro de operações do Kuwait (KTO). A Coalizão liderada pelos Estados Unidos mobilizou cerca de meio milhão de soldados de trinta e um países, incluindo nove divisões americanas, uma britânica, uma francesa e quatro árabes. Esse contingente estava equipado com 3.400 tanques e 1.600 peças de artilharia. Embora os estados árabes do Conselho de Cooperação do Golfo tivessem a capacidade de enviar 150.000 homens e 800 tanques, apenas 10.000 soldados foram efetivamente enviados para a coalizão (Tucker-Jones, 2014; Patriota, 2010).

Em torno de um breve período, a Coalizão reuniu mais de meio milhão de militares, os posicionando na fronteira nordeste da Arábia Saudita, o que demonstra toda a diligência por trás desta atuação, e a relevância do que estava em jogo, afinal, havia o temor da expansão iraquiana para as reservas petrolíferas sauditas. Não à toa, toda a implantação desta guerra foi um processo organizado com precisão especializada pelas capacidades militares dos Estados Unidos. Em síntese, a mobilização das forças militares, tendo a Arábia Saudita como um hub logístico, com o intuito de conter o avanço expansionista do Iraque foi de maestria em termos de habilidade logística e política, está muito a cargo do Pentágono. Assim, reforçava-se com nitidez a superioridade militar dos Estados Unidos no combate armado convencional, não à toa, constitui-se uma das batalhas “mais unilaterais” da História Militar (Patriota, 2010; Watson, 1991; Finlan, 2003; Tucker-Jones, 2014, p.14-19, Passim; Schwab, 2009, p.52).

Nessa fase, as Forças Armadas dos Estados Unidos, em particular, o Exército, deslocaram e desenvolveram uma cidade militar a quilômetros de distância, no meio do Golfo Pérsico, em um período de menos de três meses. O quadro ressalta sua precisão e eficiência em termos de logística militar, ademais, manifesta de forma incisiva, a aptidão e ímpeto há muito determinado e instituído de posicionar tropas no terreno para demarcar os seus interesses nacionais. Assim, em pouco tempo, dezenas de milhares de militares, como, por exemplo, os da 212ª Companhia de Engenharia, modificaram uma localidade desértica e subdesenvolvida no Oriente Médio em um teatro de combate com a capacidade de suportar

dois corpos de Exército. A diligência, desempenho e dinamismo deste feito requereu o desembarque de 500 navios e 9.000 aeronaves, a partir de portos sauditas, além de mais de 1.800 aeronaves do Exército, 38.000 contêineres, 1.800.000 toneladas de carga, 350.000 toneladas de munição, e mais de 350.000 soldados, aviadores, fuzileiros navais, marinheiros e civis (Scales, 1994, p.40-41; Schubert & Kraus, 1998, Stewart, 2010).

Outrossim, é preciso ater e frisar o fato de que as Forças Armadas do Iraque eram bem desenvolvidas, contando com mais de quarenta divisões do Exército, estes equipados com tanques soviéticos de modelos recentes, além de artilharia e mísseis terra-ar. Porém, a questão, como já mencionada, é que eles enfrentaram as Forças Armadas dos Estados Unidos, que haviam emergido de um momento de novas adaptações, inovações e com os mais avançados equipamentos bélicos. Desse modo, os iraquianos lutaram contra tropas treinadas com o que havia de mais moderno e tecnológico, na vanguarda e na fronteira do desenvolvimento científico. Assim, quando as forças comandadas por Saddam Hussein invadiram o Kuwait, as Forças Armadas dos Estados Unidos dispunham da possibilidade de pôr em prática, os mais recentes aprimoramentos, desenvolvimentos e equipamentos bélicos, estes que variam desde a sistemas de arma com sofisticada tecnologia até GPS, resultados dos últimos quinze anos em que viveram uma densa alteração estrutural, como abordado e analisado anteriormente (Schwab, 2009; Schubert & Kraus, 1998; Scales, 1994; Stewart, 2010; Watson, 1991).

Por fim, observa-se o quanto a fase defensiva progrediu para a ofensiva, sendo que a Operação Escudo do Deserto começou em agosto de 1990, tendo o seu auge em janeiro de 1991, com a coordenação da fase ar-terra, quando iniciou-se as grandes operações da Tempestade no Deserto. Contudo, apesar de todo o cenário e o desempenho nas areias desérticas do Golfo Pérsico, muitas são as lições desta guerra, além de ter revelado, o que vai ser corroborado com mais força, em 2003, que apesar de todo o poderio, a força militar americana não é tão eficiente assim em questões de mudança de regime, democratização e reforma institucional no Oriente Médio (Schubert & Kraus, 1998; Scales, 1994).

Por fim, no contexto da Guerra do Golfo, acredita-se que o Conselho de Segurança das Nações Unidas (CSNU) começou a aceitar a ideia de intervenção militar antes de avaliar se as sanções impostas eram insuficientes ou inadequadas. Na verdade, os Estados Unidos iniciaram o planejamento da guerra logo após a ocupação do Kuwait por Saddam Hussein, motivados pela preocupação do Chefe do Estado-Maior, General Colin Powell, em proteger a Arábia Saudita. Após a transformação do Kuwait na 19ª província iraquiana em 8 de agosto, o presidente Bush decidiu preparar uma opção militar. Embora alguns em Washington argumentassem que a resolução 661 de 6 de agosto já permitia a autodefesa com base no artigo 51 da Carta das Nações Unidas, a corrente predominante considerou necessário obter a aprovação do Conselho de Segurança a cada etapa da escalada da pressão sobre Bagdá (Patriota, 2010, p.50)

ANÁLISE DA OPERAÇÃO TEMPESTADE NO DESERTO, SEUS IMPACTOS E CONSIDERAÇÕES

O CSNU determinou a data de 15 de janeiro de 1991 como sendo o prazo final para a retirada das forças militares iraquianas do Kuwait. Assim, caso não ocorresse, seria necessário o uso do poderio militar, este que se verificou dois dias depois, conhecido como D-Day, inaugurando a Operação Tempestade no Deserto. Sobre essa fase do confronto, por mais que a operação tenha ocorrido sob a bandeira das Nações Unidas, vislumbra-se que a Coalizão não teria os mesmos resultados no KTO nem poderia ter ocorrido de maneira tão esplendorosa sem o planejamento minucioso e tecnologicamente denso do Estado-Maior dos Estados Unidos. Assim, desdobra-se sobre o fato de que essa operação foi mais um desenlace de um processo de preparação para uma ofensiva, que levou o CSNU em sua direção, caminho, acompanhamento e gerência, especialmente, ao que se refere à campanha aérea e todos os seus feitos. Sobre a porção aérea, cabe retomar o fato de que entre os dias 18 e 19 de janeiro, o Iraque disparou os primeiros mísseis *Scuds*, causando danos e preocupações, contra Israel e a Arábia Saudita, com o intuito de envolvê-los no confronto. Esse episódio levou a uma enorme consternação política e militar no período, contudo, ao observar o fato e o quadro, funcionou mais para causar pavor, pânico, temor e apreensão, na população civil desses países, do que para fins políticos. Isto se deve mais ao seu caráter de predição do que de fato ocorreu, havia o potencial de trazer os vizinhos do entorno geográfico para o confronto, dividindo a Coalizão, mas isso não foi consolidado nem ocorreu. A maior questão, diz respeito ao aspecto militar, visto que os Estados Unidos precisaram responder e assistir a esses países com mísseis antibalísticos Patriot, cuja eficácia foi questionada, mas que conseguiram conter os *Scuds* (Patriota, 2010; Finlan 2003; Scales, 1994; Tucker-Jones, 2014; Pape, 1996; Schultz, 1992; Watson, 1991).

Sobre a ofensiva, esta foi demarcada em dois estágios, concomitantes e correlacionadas, uma fase terrestre e uma aérea, esta iniciada em 17 de janeiro de 1991, com o uso de mísseis de cruzeiro Tomahawk e caças furtivos F-117, obtendo êxito na destruição de grande parte das instalações de comando e controle iraquianas, bem como suas defesas antiaéreas, em um pequeno espaço de tempo. Tal ação foi crucial para o estabelecimento da superioridade aérea, visto que além de dilapidar e dismantelar peças de artilharia iraquianas, auxiliou nos desdobramentos e resultados na fase terrestre. Esta que teve início em 24 de fevereiro de 1991 (G-Day), durando apenas 100 horas (Schwab, 2009). Finlan (2003) descreve que a ofensiva terrestre da Guerra do Golfo começou às 4h, horário local, em 24 de fevereiro de 1991. O ataque foi liderado pelo XVIII Corpo Aerotransportado, sob o comando do tenente-general Gary Luck. Essa unidade foi posicionada no flanco oeste do VII Corpo de Exército, com a missão de avançar cerca de 185 milhas (300 km) em direção ao Iraque até o rio Eufrates. O objetivo desse avanço era bloquear os principais pontos de passagem e impedir que os reforços iraquianos se dirigissem ao Kuwait.

Em síntese, a Estratégia adotada pelos Estados Unidos, à frente da Coalizão, foi a adoção de uma rápida campanha aérea conjugada com o começo do ataque terrestre. Após uma intensa onda de ataques aéreos projetados para reduzir e destruir as comunicações, linhas de abastecimento e ativos físicos iraquianos, como tanques, artilharia, rede elétrica, principais sistemas rodoviários e pontes, foi planejado um ataque combinado envolvendo ar, terra e mar. Essa estratégia visava explorar as vastas vantagens em velocidade, manobra e gerenciamento do campo de batalha que os Estados Unidos possuíam sobre o Iraque. Em poucas horas de combate, doutrina, tática, técnicas, equipamentos, tecnologia, soldados e todas as alterações sofridas pelas Forças Armadas dos Estados Unidos foram testadas, aferidas e analisadas, emergindo com sucesso e desenlace (Finlan, 2003; Scales, 1994; Schwab 2009; Pape, 1996; Schultz, 1992; Van Creveld, 2011).

Com base na orientação política emitida por Washington, o plano da Campanha da Tempestade no Deserto elaborado pelo general Schwarzkopf consistia em quatro fases, que haviam sido esboçadas conceitualmente em setembro. Os três primeiros foram reservados principalmente para operações aéreas da Coalizão. A Coalizão atacaria primeiro os alvos estratégicos, depois asseguraria a supremacia aérea debilitando as defesas aéreas iraquianas. As forças aéreas então preparariam o campo de batalha atacando alvos táticos no solo. A quarta fase seria uma ofensiva terrestre. As três primeiras fases foram inicialmente desenvolvidas por planejadores da Força Aérea em Washington e a quarta por planejadores do Exército sob a supervisão pessoal de Schwarzkopf na sede do CENTCOM em Riad. O planejamento começou no final de setembro e continuou sem interrupção até que a guerra terrestre começou em fevereiro. Schwarzkopf, recebendo a partitura de Washington, compôs a sinfonia que eventualmente regeria (Scales, 1994, p.106; tradução nossa).

De fato, em uma era de avanços tecnológicos sem precedentes, o combate terrestre é agora, mais do que nunca, o núcleo estratégico da guerra conjunta. Apesar de 41 dias de bombardeio aéreo quase contínuo, a Guarda Republicana permaneceu uma força militar coesa e viável, capaz de travar uma batalha feroz e sobreviver para lutar contra os insurgentes no norte e no sul do Iraque. Expulsar a Guarda do Kuwait e tornar a maioria de suas unidades ineficazes em combate exigiu esforços conjuntos e combinados de todas as forças da Coalizão (Scales, 1993, p.358; tradução nossa).

Como integrante da Coalizão, o Exército Americano obteve uma vitória decisiva sobre o quarto maior exército de campo do mundo, fazendo isso com o menor custo em vidas humanas já registrado para um conflito dessa magnitude. A chamada “vitória de 100 horas” foi ainda mais notável, considerando que, em guerras anteriores, o Exército Americano frequentemente enfrentou dificuldades nas batalhas iniciais. Essa rápida e eficiente mobilização destacou as melhorias nas estratégias e táticas militares adotadas, além da superioridade tecnológica e logística dos EUA (Scales, 1994). Sobre o êxito da fase aérea, e para entendê-lo melhor, é fundamental retomar às alterações presenciadas pelas Forças Armadas, com ênfase na aplicação da doutrina AirLand Battle, que foi bem-sucedida. Para esse quadro ocorrer, é necessário não apenas doutrinas, normas e orientações, mas militares bem equipados e treinados. Assim, como o próprio nome sugere, esta doutrina tem

como aporte e consiste no aproveitamento e reconhecimento da terceira dimensão, o ar, em um parâmetro incomparável e singular, por quaisquer outras doutrinas militares na História Estratégica, se transformando em um componente fundamental no teatro de operações. A aviação do Exército auxiliava para o empenho, mas a base de perspicácia da Batalha AirLand, que almeja envolver as forças terrestres inimigas nas etapas primárias da campanha, persiste em grande parcela condicionado às Forças Aéreas. Diante disso, o comando de controle, comando e planejamento esquadrinhou desde o começo conciliar e coordenar os elementos aéreos e terrestres em uma única força conjunta apta e competente para alcançar o oponente desde o interior do território até o contato com os militares na linha de frente da batalha. Além do mais, a AirLand Battle pretende versatilidade, agilidade, criatividade, praticidade e iniciativa individual dos líderes, características estas, que só são desenvolvidas dentro de um corpo coeso, disciplinado e notável. Assim, ao ser aplicada pelo Exército americano na Tempestade no Deserto⁹, não apenas sobreviveu ao inicial choque tecnológico e das evoluções dos armamentos, mas, de fato, continua como um eixo e âmago exequível para o desenvolvimento, alargamento e desdobramento da futura doutrina de combate (Scales, 1994; Finlan, 2003; Watson, 1991).

Em 1991, após os bons resultados e desempenhos das fases defensiva e ofensiva, no teatro de operação, a coalizão capitaneada pelos Estados Unidos, com a égide do CSNU, pôs fim à ocupação iraquiana ao Kuwait, restaurou o governo e zelou pela segurança dos cidadãos americanos na localidade, cumprindo os objetivos pré-determinados e focalizados antes do início da campanha. O resultado mais imediato da Primeira Guerra do Golfo foi a restauração do status quo territorial, que se concretizou com a retirada das tropas iraquianas do Kuwait. Essa ação não apenas restabeleceu a soberania kuwaitiana, mas também enviou uma mensagem clara sobre a determinação da comunidade internacional em reagir a atos de agressão. Além disso, a guerra teve implicações de longo prazo nas dinâmicas de poder no Oriente Médio, alterando as relações regionais e influenciando as políticas de segurança das nações envolvidas. Contudo, como já discutido, especialmente, a respeito do centro de gravidade do conflito, muito se argumenta sobre o fato de que a coalizão internacional ter finalizado, de maneira antecipada e precoce, o confronto no Golfo Pérsico, antes de derrubar Saddam Hussein, bem como o fato dele não ter admitido a sua derrota. Sobre esse aspecto, Saddam Hussein se negava a admitir que havia sido derrotado e abatido no teatro de operações. Ele utilizou-se de recursos e recorreu à retórica islâmica, alegando que não fora vencido, em espírito, apesar dos dados terrenos, e era esse aspecto que priorizava e importava. Um outro aspecto que vale ser destacado, é que

9 “A dura experiência do Vietnã encorajou uma nova geração de oficiais militares a conceituar a guerra de uma maneira diferente. O novo pensamento enfatizava a guerra de manobra, um campo de batalha fluido e contínuo, ataques aos principais pontos fracos do inimigo e estreita integração com uma campanha aérea dedicada. Esse novo tipo de operação se concretizou na Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) durante a década de 1980 e ficou conhecida como a doutrina de batalha AirLand” (Finlan, 2003, p.33; tradução nossa).

antes da emergência da guerra, Saddam acreditava que os países do Oriente Médio formariam uma Coalizão com ele, em virtude de não concordarem nem permitirem forças estrangeiras em território do Islã, contudo não foi o ocorrido (Padovan, 2010; Schwab, 2009).

Muito desse debate gravita em torno da ideia de que fora uma guerra com objetivos, de modo demasiado, limitados, para o desempenho tido, além do questionamento se deveria ter ocorrido a instalação ou apoio a legitimidade de um novo governo. Tal fato fez com que perdurasse a presença e ingerência estrangeira dos Estados Unidos na região, além de fomentar o ressentimento da população local e entre os muçulmanos ao redor do mundo, sendo propício para o aumento da instabilidade em uma região crítica e complexa, e da insurgência generalizada, que se agravaria ainda mais no cenário que fora desencadeado em 2003 (Alves, 2010; Mahnken, 2013; Freedman, 2013; Gordon, 2010). Ainda sobre o aspecto da manutenção de Saddam no poder, havia a crença por parte do Pentágono, baseado, fortemente, em uma interpretação da cultura e tradição ocidental da guerra, que, ele cairia em breve, devido ao resultado do confronto, e que não seria necessário a influência direta dos Estados Unidos nesta ação. Nesse aspecto, o governo Bush acreditava na pressão popular e no descontentamento de generais desapontados e envergonhados, além do credo de que após uma derrota militar tamanha, o ditador seria derrubado do cargo. Também acreditava que devido a rivalidade sectária no país, determinadas minorias tentariam derrubar o governo (Gordon, 2010; Padovan, 2010).

Ademais, um aspecto para não prosseguir com o confronto e afirmá-lo por concluído, visto ter atingido os objetivos pré-determinados, diz respeito ao fato de que o presidente dos Estados Unidos temia que ao invadir Bagdá e derrubar o regime de Hussein poderia trazer um certo número de baixas americanas nos combates urbanos, o que não seria bem visto pelos seus eleitores e opinião pública, o que explica em parte algumas das suas ações, como em relação ao financiamento e apoio às minorias do país, em especial, os curdos.

Em 11 de setembro de 1990, o presidente George H.W. Bush se dirigiu a uma sessão conjunta do Congresso, esclarecendo os objetivos dos Estados Unidos no Golfo Pérsico. Ele afirmou que “nossos objetivos são claros, nossas metas definidas e familiares: o Iraque deve se retirar do Kuwait completamente, imediatamente e sem condições. O governo legítimo do Kuwait deve ser restaurado. A segurança e a estabilidade do Golfo Pérsico devem ser garantidas. E os cidadãos americanos no exterior devem ser protegidos.” Bush enfatizou que esses objetivos não eram apenas os dos Estados Unidos, mas também foram endossados pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas em cinco ocasiões nas semanas anteriores. Ele destacou que a maioria dos países compartilhava essa preocupação e que muitos tinham interesse na estabilidade da região, concluindo que a situação era, portanto, “o Iraque contra o mundo”, ao invés de ser uma disputa entre os Estados Unidos e o Iraque, como Saddam Hussein pretendia. (Tucker-Jones, 2014, p. 19). Havia a preocupação em evitar que tropas norte-americanas fossem vistas como Exército de conquista e até mesmo

■ capítulo de dissertação

o espectro de ocupação indefinida do território iraquiano. Ainda assim, a pergunta “por que não chegamos até Bagdá em 1991” deve assombrar as reflexões do ex-Presidente norte-americano e de seus assessores mais próximos até o dia de hoje (Padovan, 2010, p.66).

Nesse quadro, os anos 1990 foram caracterizados pelas campanhas e sanções ao país árabe, com um aumento considerável das tensões diplomáticas, que dentre tantos elementos, culminou em ações e bombardeios militares, como *Desert Fox* (1998), e a mais decisória, *Iraqi Freedom*, em março de 2003. Assim, diante desse cenário vislumbrado, a convicção de um resultado maculado chama mais atenção, por mais que tivesse ocorrido um erro na interpretação do centro de gravidade e de que a queda de Saddam Hussein não tivesse sido taxada como um objetivo claro, cristalino e explícito das fases da 1ª Guerra do Golfo (1990-91), e sim, caracterizado por dúvidas e indagações, estas que não se fundamentam em nenhum aspecto, o que intensificou ainda mais esta dualidade e tensão (Handel, 2005; Gordon, 2010; Echevarria II, 2014).

Ademais, a Tempestade no Deserto acabou sendo rotulada de “triunfo sem vitória” ou “vitória vazia”. Essa caracterização surge da percepção de que, embora militarmente os Estados Unidos tenham alcançado sucesso no campo de batalha, não conseguiram garantir um sucesso estratégico definitivo. Ao focar na vitória militar durante a Guerra do Golfo, o governo Bush optou por não enfrentar a questão de um Exército que não estava otimizado para lidar com as ameaças à segurança a longo prazo. Em vez de mitigar essas ameaças, a estratégia adotada limitou-se a contê-las, o que resultou em uma situação em que os problemas subjacentes à estabilidade da região permaneceram sem solução. Essa abordagem levou a consequências duradouras e complexas, que continuaram a impactar a política no Oriente Médio (Metz, 2008). Enquanto a Tempestade no Deserto foi uma vitória militar notável, a paz foi falha, pois Saddam Hussein permaneceu no poder por mais de doze anos” (Tucker-Jones, 2014, p.11).

Desse modo, toda a questão envolta da deposição ou não de Saddam Hussein trouxe muitos questionamentos para o Pentágono e se aproxima das ideias e ensinamentos postulados pela Estratégia. É um princípio amplamente aceito que a política orienta a estratégia. No entanto, os formuladores de políticas e os altos executivos muitas vezes mal interpretam essa relação. O contexto político da guerra pode influenciar até mesmo as ações táticas, especialmente quando estas têm o potencial de alterar o curso do conflito. Embora a política determine a estratégia, as capacidades e limitações das forças armadas também influenciam a política. A história está repleta de exemplos em que líderes e militares buscaram vitórias rápidas e decisivas sobre os inimigos; no entanto, essas conquistas são raras (Mahnken, 2013, p.64). O contexto corroborou à mais complexidade em uma guerra que, aparentemente, havia sido decisiva, se transformou em um dilema para Washington.

De maneira sintética havia de um lado, os tomadores e formuladores de decisão que se preocupavam em não ter um Iraque muito frágil e debilitado, no início dos anos 90, vide

a situação e consequências impostas na Guerra Irã-Iraque (1980-88) e da Revolução Iraniana (1979). Saddam Hussein permaneceu no poder após a guerra, e sua principal força militar, a temida Guarda Republicana, saiu do conflito praticamente ilesa. Muitos estudiosos consideram isso um dos principais erros de avaliação do general Norman Schwarzkopf, Comandante-em-chefe das Forças norte-americanas durante a Primeira Guerra do Golfo. Essa decisão de não desmantelar completamente as estruturas de poder de Saddam permitiu que ele mantivesse sua influência e capacidade de resistir a pressões externas e internas, complicando a estabilidade da região nos anos seguintes (Padovan, 2010). Desse modo, temiam que o país, uma vez extremamente fragilizado se fragmentasse, visto a presença de várias etnias e grupos, se posicionando na órbita de influência do aiatolá Khomeini, o que teria consequências e decorrências infrutíferas para a contenção do Irã. De outro aspecto, havia temor e preocupação em manter Saddam no poder e que este continuasse com ideias expansionistas, por mais que grande parcela das suas tropas armadas tenham sido deterioradas na guerra, com exceção da Guarda Republicana, além de demais aspectos do campo político-estratégico, acrescidas da retórica sobre armamentos químicos (Gray, 2007; Alves, 2010; Gordon, 2010, Echevarria II, 2014).

Em síntese, ao testemunhar e presenciar os objetivos estratégicos delimitados, o ensejo substancial para o combate havia se efetuado, apesar disso, a contestação a respeito da conservação do Saddam Hussein no poder ainda produzia complicações, dilemas, indagações e desafios dentro do Pentágono, tanto a curto quanto a médio-longo prazo, dado que poderia persistir e perdurar ainda mais a ingerência e intermédio dos Estados Unidos em impasses locais no Golfo Pérsico, especialmente, nesse novo contexto histórico, em que se encontrava como potência solitária. Contudo, como já descrito, a remoção do governante iraquiano não fora um objetivo cristalino das fases da Guerra, mas apesar disso, e toda a perspectiva no campo de batalha, Washington foi criticado pelo fato de não ter determinado por um golpe sumário de destituição de Saddam, aproveitando o momento, uma vez que ele se encontrava enfraquecido, após as fases, com ênfase, Operação Tempestade no Deserto. (Gordon, 2010, p.43-44; Echevarria II, 2014, p.183-196, *passim*)

Os Estados Unidos contentaram-se com a simples libertação do Kuwait e a imposição de graves perdas às forças armadas iraquianas. [...] Os formuladores de políticas americanos não queriam um Iraque totalmente prostrado em 1991 porque precisavam do Iraque para equilibrar o Irã fundamentalista do aiatolá Khomeini no Golfo. A primeira Guerra do Golfo provou ser a fonte de muito excesso de confiança americano. Parecia justificar a eficácia do modo de guerra um tanto novo dos Estados Unidos, favorecendo o bombardeio aéreo, e a promessa estratégica no que foi amplamente considerado uma revolução emergente nos assuntos militares, ligada à capacidade de fornecer poder de fogo com precisão extraordinária. [...] No entanto, o triunfo diplomático e militar de 1991 contra o Iraque foi condicionado contextualmente. Os vários contextos de guerra estavam todos a favor dos Estados Unidos em 1991. Essa realidade excepcionalmente benigna não se repetiria no restante da década (Gray, 2007, p.228-229; tradução e grifos nossos).

Desdobrou-se um plano de batalha que seguia os princípios essenciais da prática militar ocidental contra um inimigo totalmente inferior em classes e armas que havia concedido o comando do ar. Uma tentativa de ataque frontal viu os iraquianos desmoronarem, mas o general Norman Schwarzkopf prosseguiu com uma manobra complexa e envolvente para pegá-los enquanto eles recuavam, mas não os isolou com rapidez suficiente. Os americanos ainda anunciaram um cessar-fogo, evitando deliberadamente uma guerra de aniquilação. Isso refletia a determinação de manter a guerra limitada e não permitir que o sucesso em alcançar o objetivo declarado – a libertação do Kuwait – levasse a uma extensão excessiva ao tentar ocupar todo o Iraque. Isso fazia sentido diplomático e militarmente, mas a consequência ilustrava os argumentos a favor de vitórias decisivas. Saddam Hussein conseguiu sobreviver e o resultado da guerra foi declarado, na melhor das hipóteses, incompleto (Freedman, 2013, p.215; tradução nossa).

Desse modo, com base no ocorrido, sintetiza-se que a Guerra do Golfo apresenta um modelo e amostra, muitas vezes, mal compreendido e interpretado, de como uma vitória no teatro de operações pode vir a resultar e proceder em uma intensificação da gerência, interferência e comprometimento contínuo regional, fazendo com que os Estados Unidos se situam mais tempo nos desdobramentos políticos do Golfo, e não em um desempenho pacífico. Além disso, o caso explicita-se como que uma campanha encerrada antes do prazo não alcançou as condições estratégicas favoráveis, apesar de ter bons desempenhos e resultados. Nesse cenário, após 5 dias de um cessar-fogo temporário ter iniciado, em decorrência das 100 horas de luta da contra ofensiva, em 3 de março de 1990, os termos do cessar-fogo foram aceitos pelo Iraque, negociação esta que se iniciou com o general Schwarzkopf e funcionários da Coalizão de um lado e o contingente iraquiano desconfortável em sentido oposto. O cessar-fogo se desdobrou de modo mais ágil do que o analisado e formulado, devido à resistência organizada, e uma das principais questões postuladas, é que o processo pós-guerra agora passa a ser um conceito iminente. Os termos e condições descritas e impostas ao regime de Bagdá pelo CSNU demandam desde inspeções rígidas das instalações, infraestruturas e organizações militares iraquianas, até a destruição de artefatos de armamentos químicos e biológicos, passando para a formalização de zonas de exclusão aérea ao Norte e ao Sul do país, visando proteger as populações curdas e xiitas. Além disso, em resposta à crise humanitária que se abatia no país, que saiu de um dos mais desenvolvidos para um dos mais pobres da região, foram negados acessos aos mercados energéticos e foi instaurado, anos mais tarde, em 1995, o programa “Petróleo por Alimentos” (Schwab, 2009, p.56; Scales, 1994, p.323, Tucker-Jones, 2014, p.11).

Portanto, por mais que nenhuma guerra termine de maneira casta e conspurcada, e esta não fora exceção, o confronto bélico no Golfo Pérsico estava tecnicamente finalizado. Assim, nenhuma outra batalha ou campanha ocorreria dentro das divisões determinadas e da linha de demarcação militar feita pela Coalizão. Apesar do fato de que em termos e condições militares, a guerra tenha tido um bom desempenho, alcançando superioridade no ar, mar e terra, derrotando o Iraque no KTO, no sentido político, por mais que a

soberania do Kuwait tenha sido restaurada e demais objetivos e resoluções foram efetuados, o panorama é controverso e complexo, especialmente, pela permanência de Saddam Hussein no poder, como descrito. Um confronto armado tem o seu sucesso configurado e constituído não apenas no teatro de operações, mas em suas representações e resoluções do campo político, com ênfase em alterações em que estavam em suas primícias. Na 1ª Guerra do Golfo, a questão e as dificuldades inerentes ao processo de conclusão do confronto não levou a um término definitivo, visto que as contestações que suscitaram o conflito não foram em sua totalidade resolvidas, mas, amenizadas e controladas. Um aspecto é o fato de que apesar de Saddam Hussein ter retirado suas tropas militares do Kuwait, não reconheceu a derrota, não assinando os seus documentos de rendição, nem se responsabilizou pela invasão. Nesse ensejo, nota-se que a Guerra foi uma campanha limitada que apenas restabeleceu o status quo regional, mas as causas subjacentes da invasão acabaram sendo exacerbadas até a eclosão da operação *Iraqi Freedom*, em 2003 (Schwab, 2009, p.55; Finlan, 2003, p.66-p.71, Passim).

REFERÊNCIAS

- ALVES, Vágner Camilo. *A Guerra do Golfo*. Tensões Mundiais/World Tensions. v. 6, n. 10., p.191-211, 2010.
- ECHEVARRIA II, Antulio J. *Reconsidering the American way of war: US military practice from the Revolution to Afghanistan*. Georgetown University Press, 2014.
- FINLAN, Alastair. *The Gulf War of 1991*. The Rosen Publishing Group, Inc, 2003.
- GORDON, M.; TRAINOR, B. *Iraque: um conflito polêmico* / Michael R. Gordon, Bernard E. Trainor; tradução Gleuber Vieira. – Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2010.
- GRAY, C. *Modern Strategy*. London: Oxford University Press, 1999.
- GRAY, C. *The Strategy Bridge: Theory for Practice*. London: Oxford University Press, 2010.
- GRAY, C. S. *War, Peace and International Relations: an introduction to Strategic History*. New York: Routledge, 2007.
- GRAY, C.S. Why Strategy is difficult? In: MAHNKEN, T.; MAIOLO, J. *Strategic Studies: a reader*. New York: Routledge, 2014.
- MAHNKEN, T. G. Strategic Theory. In: *Strategy in the Contemporary World: An Introduction to Strategic Studies*, p.52-67, 2013.
- MAHNKEN, T.; MAIOLO, J. *Strategic Studies: a reader*. New York: Routledge, 2014.
- METZ, Steven. *Iraq and the evolution of American strategy*. Potomac Books, Inc., 2008.
- PADOVAN, Gisela Maria Figueiredo. *Diplomacia e uso da Força: os painéis do Iraque*. Brasília: FUNAG, 2010.

■ capítulo de dissertação

PAPE, Robert. *Bombing to win: air power and coercion in war*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

PARET, Peter. *Construtores da estratégia moderna: de Maquiavel à era nuclear*/ Editado por Peter Paret com colaboração de Gordon A. Graig e Felix Gilbert, traduzido por Joubert de Oliveira Brízida. - Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2001.

PATRIOTA, A.A. *O Conselho de Segurança após a Guerra do Golfo: a articulação de um novo paradigma de segurança coletiva* / Antonio de Aguiar Patriota. 2. ed. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2010.

SCALES, Robert. *Certain victory: the U.S. Army in the Gulf War*. Washington, D.C., U.S. Army Command and General Staff College Press, 1994.

SCHUBERT, F.N.; KRAUS, T.L. *Tempestade do Deserto: operações da Guerra do Golfo*. Centro de História Militar do Exército dos Estados Unidos, trad. de Luis Cesar Fonseca. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1998.

SCHWAB, Orrin. *The Gulf Wars and the United States: Shaping the Twenty-First Century: Shaping the Twenty-First Century*. ABC-CLIO, 2009.

STEWART, R.W. *War in the Persian Gulf - Operations Desert Shield and Desert Storm*. Center of Military History, 2010.

TUCKER, Spencer C. (Ed.). *The Encyclopedia of Middle East Wars: The United States in the Persian Gulf, Afghanistan, and Iraq Conflicts [5 volumes]: The United States in the Persian Gulf, Afghanistan, and Iraq Conflicts*. ABC-CLIO, 2010.

TUCKER-JONES, Anthony. *The Gulf War: Operation Desert Storm 1990–1991*. Pen and Sword, 2014.

VAN CREVELD, M.; OLSEN, J.A. *The Evolution of Operational Art - From Napoleon to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

WATSON, B. *et al. Military lessons of the Gulf War*. London, Greenhill Books, 1991.