



RIO

PUC

Tese de Doutorado

A política do Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria: pensando agência através da Jineolojî

Bruna de Fátima Brito Ferreira

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Relações Internacionais

Rio de Janeiro, 24 de setembro de 2025

Tese de Doutorado



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

A política do Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria: pensando agência através da Jineolojî

Bruna de Fátima Brito Ferreira

Orientação: Professora Paula Orrico Sandrin

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em
Relações Internacionais pelo programa de Pós-Graduação em Relações
Internacionais, no Instituto de Relações Internacionais

Rio de Janeiro, 24 de setembro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

A política do Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria: pensando agência através da Jineolojî

Bruna de Fátima Brito Ferreira

**Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora
em Relações Internacionais. Aprovada pela Comissão examinadora abaixo:**

Professora Paula Orrico Sandrin

Orientadora

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Professora Paula Drumond Rangel Campos

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Professor James Casas Klausen

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Professora Monique Sochaczewski Goldfeld

Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP)

Professora Flávia Xavier Merlotti Paniz

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Rio de Janeiro, 24 de setembro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

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

Bruna de Fátima Brito Ferreira

Graduou-se em Relações Internacionais, em 2014, pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Concluiu seu mestrado em Relações Internacionais, em 2017, no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGRI-UERJ). Tem interesse nas áreas de Estudos Curdos, Teoria das Relações Internacionais, Estudos de Gênero, Feminismos e Abordagens Pós-Coloniais.

Ficha Catalográfica

Ferreira, Bruna de Fátima Brito

A política do movimento de mulheres do Norte e Leste da Síria : pensando agência através da Jineolojî / Bruna de Fátima Brito Ferreira ; orientação: Paula Orrico Sandrin. – 2025.

280 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2025.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Mulheres curdas. 3. Poder. 4. Agência. 5. Subjetivação. 6. Jineolojî. I. Sandrin, Paula Orrico. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Às duas mulheres com quem mais aprendi nessa vida: minha avó, Dona Neide (*in memoriam*), e minha mãe, Solidade. Nada disso seria possível sem o amor e suporte incondicional de vocês.

Agradecimentos

Começo agradecendo à minha orientadora, Paula Sandrin. Obrigada por ter embarcado nessa ideia, pelas conversas sempre inspiradoras, pelos questionamentos, pela leitura atenta, construção conjunta e suporte ao longo de todo o caminho. Obrigada também por ter mediado a construção deste trabalho para além do aspecto puramente acadêmico, o cuidado – volta e meia checando o meu estado emocional, em meio a tudo – foi muito importante. Tive muita sorte de tê-la como orientadora do doutorado. Esse processo, que não foi nada fácil, teria sido bem mais difícil sem a sua parceria.

Às mulheres curdas com quem tive o prazer de conversar, trocar reflexões, compartilhar impressões e perspectivas – obrigada por me abrirem um pouco dos seus mundos. Quando penso em organização e transformação social, a luta curda tem sido fonte de inspiração inesgotável. Agradeço especialmente a Melike Yasar, Elif Kaya e Necîbe Qeredaxî pela generosidade em compartilhar um pouco de suas perspectivas comigo. E ainda agradeço à gentileza e paciência de Sarah Marcha, do Centro de Jineolojî em Bruxelas. Sua prontidão em trazer conversas do curdo para inglês e/ou espanhol foram fundamentais para que eu compreendesse melhor esse mundo que se abriu para mim.

Agradeço a todos aqueles que compõem o Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio – professores, funcionários e pesquisadores. Apesar da grande dificuldade que foi fazer parte significativa do doutorado (o que inclui todas as disciplinas e ambos os estágios docentes) entre 2020 e 2021, desde a minha mesa de trabalho no meu quarto em São Paulo e em meio a pandemia, sou grata pelo acompanhamento ao longo desses anos. O desejo de fazer doutorado no IRI, cultivado desde 2017, foi, em grande medida, ofuscado pelas dores da pandemia; ao mesmo tempo, fui feliz com as discussões em aula. A disciplina “Identidade, Alteridade e Resistência no Local e no Global I”, à época, ministrada por Paula Sandrin, Jimmy e Paulinho, foi particularmente importante, e não somente para esta tese, mas também para reflexões filosóficas mais amplas.

Aos professores – Monique, Jimmy, Paula Drumond, Flávia, Bete e Marta – obrigada por terem aceitado tão gentilmente o convite para a avaliação deste trabalho. Ainda agradeço a Monique e ao Jimmy pelos importantes questionamentos para a construção do projeto que deu base a esta tese.

À minha mãe, Solidade, pela vida e por acreditar tão ardentemente no poder de transformação da educação. Eu só consegui seguir o caminho louco do doutorado porque você me permitiu. Obrigada pelo suporte incondicional ao longo dos anos. À minha avó, Dona Neide (*in memoriam*), pelo amor mais puro e companheiro que tive a sorte de conhecer. À minha irmã, Jéssica, e à minha sobrinha, Laura. Ter passado o último mês de escrita desta tese com vocês foi o maior presente que eu poderia ter tido. Vou sempre ter na memória e no coração a animação com a chegada de Laura da escola e nossos torneios de Uno.

À Rossana, que a Alemanha me apresentou. Que sorte a minha!! Obrigada pelo carinho e paciência ao longo dos últimos meses. O fim desta tese é um início muito importante para a gente.

Tenho amigos que são como irmãos e que ouviram incansavelmente o desenvolvimento dos argumentos deste trabalho, bem como as várias reclamações, dúvidas e desesperos do processo. Azamiga: Vi, Dani, Vini, Brisa, Vitinho, Ka e Gara. O amor que sinto por vocês tem sido fonte vital de alegria.

Também tive a sorte de alguns encontros muito afortunados ao longo do caminho. Flávia Paniz, que se preocupou comigo fazendo campo em meio ao inverno no norte da Alemanha (as poucas horas de luz do sol não foram exatamente fáceis), obrigada por compartilhar algumas das reflexões e aprendizados do seu campo, além dos incentivos em meio as ideias para este trabalho. Obrigada a prof. Annette Jünemann, por me receber ao longo dos oito meses que estive na HSU, em Hamburgo. Ainda, agradeço a Sandra Götsche e a Ardahan Gedikli, por me guiarem nos espaços da HSU, além da leitura cuidadosa de partes desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Ferreira, Bruna de Fátima B.; Sandrin, Paula O. (Orientadora). **A política do Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria: pensando agência através da Jineoloji**. Rio de Janeiro, 2025. 280p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Historicamente, um conjunto de discursos totalizantes foram construídos sobre as mulheres do mundo islâmico. Discursos que vão desde a noção de “mulheres oprimidas” por questões culturais e normas religiosas, até as mais recentes representações ocidentais de mulheres curdas como “mulheres guerreiras”, lutando contra a organização terrorista que se autoproclamou Estado Islâmico. As mulheres que começaram a aparecer na mídia internacional a partir de 2014 combatendo esse grupo terrorista compõem as Unidades de Proteção das Mulheres (YPJ), organização armada formada apenas por mulheres, e que é parte da Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria, região que se declarou autônoma em 2012 no contexto da Guerra Civil. Este trabalho, buscando evitar essas representações dicotômicas das mulheres organizadas nessa região autônoma – seja como vítimas oprimidas ou como sujeitos revolucionários –, analisa como esse Movimento de Mulheres, do qual as YPJ fazem parte, tem negociado suas formas de agência, e isso em relação às múltiplas e cambiantes relações de poder nas quais está imbricado. Para desenvolver essa análise, centra-se nas discussões foucaultianas acerca dos processos de subjetivação e, nesse contexto, dá especial atenção aos debates feministas sobre agência e resistência. Fundamental nesse contexto é a desassociação entre agência e resistência, defendida por Saba Mahmood, e, desse modo, a possibilidade de pensar as formas de agência dessas mulheres para além da resistência às relações que as subordinam, incluindo, então, os variados modos que essas mulheres habitam, experienciam e incorporam os regimes de discurso/poder que as constituem enquanto sujeito. A tese centra sua análise em práticas e discursos possibilitados pelo projeto político denominado Jineoloji, ou “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida”, em uma tradução do curdo, em uma pesquisa de campo de inspiração etnográfica com o Movimento de Mulheres Curdas em diáspora na Europa.

Palavras-chave

Mulheres Curdas; Poder; Agência; Subjetivação; Jineolojî.

Abstract

Ferreira, Bruna de Fátima B.; Sandrin, Paula O. (Advisor). **The politics of the Women's Movement of North and East Syria: thinking agency through Jineoloji.** Rio de Janeiro, 2025. 280p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Historically, a set of totalizing discourses has been constructed about women in the Islamic world. These discourses range from the notion of “oppressed women” due to cultural issues and religious norms, to more recent Western representations of Kurdish women as “warriors,” fighting against the terrorist organization that proclaimed itself the Islamic State. The women who began to appear in international media from 2014 onward, combating this terrorist group, are members of the Women's Protection Units (YPJ), an armed organization composed solely of women, which is part of the Democratic Autonomous Administration of North and East Syria, a region that declared autonomy in 2012 within the context of the Syrian Civil War. This work, seeking to avoid such dichotomous representations of women organized in this autonomous region – whether as oppressed victims or revolutionary subjects – analyzes how this Women's Movement, of which the YPJ is part, has negotiated its forms of agency in relation to the multiple and shifting power relations in which it is embedded. To develop this analysis, it draws on Foucauldian discussions concerning processes of subjectivation and, in this context, gives special attention to feminist debates on agency and resistance. Central to this framework is the dissociation between agency and resistance, as argued by Saba Mahmood, and thus the possibility of conceiving women's forms of agency beyond resistance to the relations that subordinate them – encompassing, therefore, the varied ways in which these women inhabit, experience, and embody the regimes of discourse/power that constitute them as subjects. The thesis grounds its analysis in the practices and discourses enabled by the political project known as Jineoloji, or “Science of Women and/or Science of Life” in a translation from Kurdish, through ethnographically inspired field research with the Kurdish Women's Movement in the diaspora in Europe.

Keywords

Kurdish Women; Power; Agency; Subjectification; Jineoloji.

Sumário

1 Introdução.....	13
1.1 Contextualizando a discussão.....	13
1.2. Delimitação do problema e objetivo norteador.....	17
1.3. Algumas considerações teóricas centrais para a delimitação do problema de pesquisa.....	19
1.4. Questões metodológicas.....	20
1.5. Relevância e possíveis contribuições.....	25
1.6. Estrutura da tese	28
2 O paradoxo da subjetivação: pensando a produção da subjetividade das mulheres curdas na intersecção entre gênero e etnia.....	30
2.1. O debate interseccional e a produção dos sujeitos: o caso das mulheres curdas.....	30
2.2. Pensando no(s) regime(s) de gênero nas comunidades curdas.....	40
2.3. As mulheres curdas na Turquia.....	52
2.4. As mulheres curdas na Síria	63
2.5. Considerações finais	73
3 Agência e resistência: os debates feministas e o Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria	75
3.1. Introdução.....	75
3.2. Reflexões sobre agência e resistência a partir do Feminismo	76
3.3. Feminismo(s) em Relações Internacionais.....	85
3.4. Reflexões a respeito da agência de mulheres no debate sobre gênero e militarização.....	95
3.5. Entendendo a capacidade de agir dos sujeitos como uma prerrogativa política.....	106
3.6. Considerações finais	111
4 O caso da Jineoloji	113
4.1. Introdução.....	113
4.2. Antes, algumas considerações sobre o projeto político curdo mais amplo	121
4.3. Sobre a Jineoloji	123

4.3.1. A Jineolojî pensada como parte de outros questionamentos à produção da ciência.....	135
4.3.2. E a produção de conhecimento sobre as mulheres curdas?	144
4.4. Arqueologia da Mulher, um exercício do Movimento de Mulheres Curdas	147
4.4.1. A noção de Sociedade Natural.....	153
4.5. Reiterando agência como resistência.....	165
4.5.1. Construindo caminhos para a transformação social através da Jineolojî.....	179
4.6. A Jineolojî está em tudo o que o Movimento faz	192
4.7. Considerações finais	203
 5 Propondo um diálogo entre Saba Mahmood e a Jineolojî.....	206
5.1. Introdução.....	206
5.2. Considerações de Saba Mahmood sobre a aproximação entre feminismo e pensamento liberal.....	208
5.3. Discutindo algumas críticas ao Feminismo Liberal.....	215
5.3.1. Aproximações entre a Jineolojî e o(s) Feminismo(s).....	223
5.4. Jineolojî e a oposição à ideia de autonomia individual	225
5.5. Algumas considerações sobre modernidade, política e feminismo.	238
5.6. A noção de tempo e a compreensão da história segundo a Jineolojî	247
5.7. Considerações finais	253
 6 Conclusão	256
 Referências.....	262

1 Introdução

1.1 Contextualizando a discussão

Imagens de mulheres curdas combatendo o autoproclamado Estado Islâmico (ISIS)¹, no Norte Síria, começaram a aparecer na mídia ocidental a partir do final de 2014², o que foi acompanhado por certa surpresa, tendo em vista que eram mulheres empunhando armas, combatendo um temido grupo terrorista e, portanto, ocupando posições ligadas ao que foi construído historicamente como sendo atributos da “masculinidade”. Ao mesmo tempo, a emergência desse grupo armado de mulheres iniciou um processo que Şimşeka e Jongerdenb (2018) chamam de “reconhecimento condicionado” da luta curda. O reconhecimento foi possível por meio de certa cobertura midiática, mas foi condicionado, tendo em vista que deliberadamente desconectou essa organização de mulheres de sua narrativa política – produto de um contexto sócio-histórico específico –, conectando-a com o liberalismo ocidental.

Segundo Dirik (2014), preocupando-se em construir uma imagem dessas mulheres como que desafiando noções preconcebidas de “mulheres do Oriente Médio” como vítimas oprimidas, essa cobertura midiática as retratava como um fenômeno recente, silenciando, assim, um longo histórico de questionamentos políticos levantados por mulheres da região. Nesse contexto, segundo Şimşeka e Jongerdenb (2018, p. 3) essas combatentes foram representadas como defendendo um “modo de vida” ocidental, com frequência retratadas como representantes do Ocidente civilizado, e sendo apoiadas pelo Ocidente na luta contra vilões

¹ Grupo terrorista também conhecido como IS (*Isamic State*, em inglês), ISIL (*Islamic State of Iraq and the Levant*) ou mesmo Daesh, criado por uma ala da Al Qaeda do Iraque e por grupos sunitas iraquianos menores. O grupo controlou partes importantes e significativas dos territórios sírio e iraquiano. Em junho de 2014 tomou Mosul, segunda maior cidade do Iraque, declarando a criação de um califado, com capital de fato em Raqqa, na Síria. Em setembro de 2014, o ISIS tentou tomar Kobane, cidade de maioria curda no norte da Síria. Após quatro meses de combate, as Unidades de Proteção das Mulheres (YPJ) e as Unidades de Proteção dos Povos (YPG) – importantes forças militares dessa região autônoma ao norte da Síria – conseguiram expulsar o grupo terrorista da cidade. Deve-se salientar que entre 2015 e 2017, forças curdas e iraquianas, apoiados por uma coalizão internacional, organizaram a contraofensiva ao grupo terrorista, que ao longo de 2017 perdeu Mosul e Raqqa, seus principais redutos no Iraque e na Síria.

² Esse é o período em que se iniciam vários enfrentamentos entre as forças armadas da região autônoma do Norte e Leste da Síria e o autoproclamado Estado Islâmico, para a retomada da cidade de Kobane, cercada pelo grupo terrorista.

mulçumanos, que simbolizavam o Oriente Médio como bárbaro e incivilizado. Por meio da representação dessas combatentes como heroínas, reproduziu-se a ideia do Oriente Médio “como a geografia do medo, do atraso e da violência” (Şimşek; Jongerdenb, 2018, p. 18).

É possível observar, nesse contexto, a intersecção de algumas das diferentes relações de poder que marcam a vida dessas mulheres. Por um lado, as relações de gênero, parte de uma construção histórica que atribui características como militarismo e violência ao “masculino” e características como pacifismo ao “feminino”, e que com frequência desconsideram as mulheres como agentes fundamentais, por exemplo, da política e dos conflitos armados. Por outro, as relações de poder construídas entre Ocidente e Oriente, também pelo histórico de colonização e imperialismo, que produziu, segundo Said (2017), uma distinção ontológica e epistemológica entre Ocidente e Oriente, distinção que, no contexto da luta liderada por mulheres contra o ISIS, reproduziu uma imagem do Oriente Médio como um lugar de atraso.

Essas mulheres que ganharam atenção da mídia internacional compõem as Unidades de Proteção das Mulheres (YPJ, sigla em curdo), organização armada formada apenas por mulheres, sobretudo da etnia curda, e que atua na atualmente denominada Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria³ (AADNLS), região que também é conhecida como Rojava⁴ e que se declarou autônoma em 2012. A luta contra o ISIS é, ainda que significativamente importante, uma parcela de um projeto político muito mais amplo, que tem sido encabeçado por um Movimento de Mulheres organizado e que tem como um de seus pontos centrais o enfrentamento das relações desiguais de gênero.

Esse Movimento de Mulheres tem se infiltrado em várias esferas – na vida social, política, econômica, militar – buscando influenciar a construção dessa sociedade. A Kongreya Star é uma espécie de organização guarda-chuva, que reúne todas as iniciativas das mulheres na região e que tem como objetivo garantir espaços autônomos, onde as mulheres possam desenvolver livremente seus debates e desde suas próprias perspectivas. Salienta-se, ao mesmo tempo, que esse movimento

³ Em inglês: Democratic Autonomous Administration of North and East Syria.

⁴ O nordeste da Síria, que é a região de concentração curda nesse país, é chamado pela população curda de “Rojava”, que em curdo significa “oeste”. Rojava seria, portanto, a parte ocidental do que seria o Curdistão, repartido no contexto de formação dos estados da Síria, Turquia (Bakur), Iraque (Başûr) e Irã (Rojhilat).

organizado e autônomo não se desenvolve como um anexo ao projeto político que vem sendo desenvolvido na região, mas é um de seus elementos basilares.

Nesse sentido, Dirik (2015) destaca que, graças também à atuação desse movimento organizado, práticas como casamento forçado, violência doméstica, os chamados crimes de honra, poligamia e casamento infantil foram criminalizados na Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria. Ainda, homens que cometem violência contra mulheres não devem fazer parte da administração local. Esse Movimento também tem criado espaços autônomos próprios, como demonstrado pelas YPJ e pelos Centros de Educação e Pesquisa das Mulheres, também chamados de academias das mulheres (Knapp; Flach; Ayboga, 2016, p. 70). Criados a partir de 2011, esses Centros têm como principal objetivo ser um espaço de formação política para as mulheres, através dos quais possam compreender melhor suas realidades e transformá-las, de acordo com esses novos conhecimentos produzidos e adquiridos (Knapp; Flach; Ayboga, 2016, p. 71).

Um desenvolvimento central no contexto das academias de mulheres é a chamada Jineolojî, ou “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida”, em uma tradução do curdo. Esse é um projeto criado em 2008 e que está em desenvolvimento desde então. Segundo Kaya (2015), representante do Movimento de Mulheres Curdas, a Jineolojî, que pretende ser um novo paradigma científico, surge da percepção de que a luta pelo fim das opressões contra as mulheres perpassa a transformação das relações de poder e, em consequência, das próprias estruturas de produção do conhecimento. Nesse contexto, perguntas como: “quem produz o conhecimento?” e “com qual objetivo?” são fundamentais para a Jineolojî, que busca trazer as mulheres para o centro dos processos de produção do saber.

Embora uma discussão mais profunda sobre esses desenvolvimentos, com foco na Jineolojî, seja objeto dos próximos capítulos, deve-se salientar, já de antemão, que não é possível compreender esse Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria sem uma análise mais aprofundada, inclusive em termos históricos. Tal movimento está conectado aos desenvolvimentos do nacionalismo curdo, especificamente do projeto criado pelo Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK, sigla em curdo). O PKK foi criado em 1978 na Turquia, teve uma mulher – Sakine Cansiz – como uma de suas fundadoras, e é uma das organizações que marca o histórico de luta curda por autodeterminação.

Essa organização surge também como forma de enfrentamento das políticas nacionalistas do Estado turco. Com a formação da República, em 1923, por Atatürk, só foram aceitos aqueles que, em público, abandonaram sua identidade curda (Romano, 2006). Houve um apagamento sistemático de expressões não turcas, por exemplo, com a proibição oficial de falar a língua curda, inclusive nas escolas (Mcdowall, 2007, p. 191-192). A educação, a escrita, o teatro e mesmo a música curda foram banidos de diversos modos, configurando formas de apagamento cultural e epistemicídio (Santos, 2014). Esse movimento também foi produzido pelo Estado sírio, onde os curdos foram marginalizados porque percebidos como uma ameaça à identidade nacional árabe. A língua curda também foi proibida nas escolas, em locais de trabalho, repartições públicas, e os nomes de vilas e cidades em curdo foram substituídos por nomes árabes (Allsopp, 2014, p. 23).

É importante salientar que essas políticas nacionalistas, com variados graus de violência, foram adotadas pelos quatro Estados – Turquia, Síria, Irã e Iraque – onde habita a população curda. Além disso, tais políticas, devido às relações desiguais de gênero nos contextos mais locais das comunidades curdas – relações que inclusive se reproduzem em organizações nacionalistas⁵ – impactam homens e mulheres de diferentes modos. Assim, partindo de reflexões de diferentes abordagens feministas que salientam uma perspectiva que se refere à intersecção de diferentes marcadores sociais da diferença (Crenshaw, 1989; Collins, 2000; Mohanty, 1988, 2003; Abu-Lughod, 2013), é possível argumentar que o cruzamento entre as relações que conformam questões étnicas e de gênero, nos contextos turco e sírio especificamente aqui abordados, produz complexas relações de poder, impactando mulheres curdas de maneira desproporcional.

Um elemento que chama a atenção no PKK é a expressiva participação de mulheres que, em 1993, compunha cerca de um terço da força armada do Partido (Marcus, 2007, p. 172-174). A mobilização dessa força armada se dá sobretudo a partir de 1984, quando o PKK lança uma guerra de guerrilha contra o Estado turco. Apesar do número crescente de mulheres, inclusive na guerrilha, desafiando funções de gênero socialmente construídas que lhes eram atribuídas, várias

⁵ Mojab (2001, p. 9) argumenta que ao longo do século XX, em todas as regiões curdas, questões relativas à libertação nacional ofuscaram completamente questões relativas à emancipação das mulheres. Mesmo no contexto do PKK, como será argumentado mais adiante, questionamentos a respeito das relações desiguais de gênero enfrentaram uma série de resistências.

contradições podiam ser notadas. Por exemplo, havia companheiros de Partido que se opunham ao envolvimento cada vez mais ativo das mulheres e declaravam que elas deveriam participar da resistência civil ou mesmo voltar para suas casas (Yasar, 2015). A percepção de que relações desiguais de gênero continuavam a ser reproduzidas no interior do movimento fez com que as mulheres do PKK, sobretudo na década de 1990, comesçassem a defender a importância de construir espaços autônomos de organização, embora ainda afiliados ao Partido, para garantir que suas experiências, perspectivas e direitos não fossem comprometidos.

É em meio a esse contexto que, em 1995, há a constituição do grupo armado União para a Liberdade das Mulheres do Curdistão (YAJK, sigla em curdo) no PKK, e com mulheres em seu comando (Çaglayan, 2012, p. 14). Ressalta-se que a organização desse espaço autônomo de mulheres na guerrilha constitui um primeiro passo para a construção de outros espaços autonomamente organizados e em diversas esferas da vida social. Por exemplo, em 1999, as mulheres do PKK fundam um partido político próprio, o Partido das Mulheres Trabalhadoras do Curdistão (PJKK, sigla em curdo), que embora afiliado ao PKK, tinha estruturas e espaços próprios, e cujos debates eram levados ao PKK por essas mulheres.

O que precisa ser destacado aqui é que o que chega ao Norte e Leste da Síria, também por meio da atuação das YPJ, é produto histórico da construção de espaços autonomamente organizados de mulheres que havia se iniciado no PKK nas décadas anteriores. No entanto, a forma de organização política dominante no Norte e Leste da Síria atualmente transcende a luta nacionalista e compõe um projeto que pretende construir uma alternativa ao que Abdullah Öcalan (2011), importante líder curdo e um dos fundados do PKK, chama de modernidade capitalista. Essa alternativa se daria também através da construção do Confederalismo Democrático que, como será discutido adiante, é um projeto que parte da crítica ao Estado-nação, ao capitalismo e às relações desiguais de gênero.

1.2.

Delimitação do problema e objetivo norteador

Feita essa contextualização, é importante identificar o problema desta pesquisa. E este é formulado partindo da noção foucaultiana de poder produtivo. Para Foucault (2012), a atuação do poder não é essencialmente repressiva, mas

deve-se considerar também seu caráter produtivo, inclusive no sentido de constituição dos sujeitos. Desse modo, Foucault (apud Butler, 2017, p. 10) aponta para uma ambivalência no contexto de formação do sujeito, segundo a qual, o poder que subordina o sujeito ao mesmo tempo o constitui enquanto tal. A sujeição, assim, se refere tanto ao processo de subordinação pelo poder quanto ao processo de constituição do sujeito.

Esse conjunto de relações de poder brevemente abordado antes e que atravessa a vida de mulheres curdas – representado, por exemplo, por políticas nacionalistas de governos centrais, por práticas patriarcais de organizações nacionalistas, por um histórico de colonização e imperialismo, mas também por um “estado de guerra”⁶ constante – são poderes que, desse modo, produzem o(s) sujeito(s) “mulher(es) curda(s)”. Certamente, esse sujeito produzido pela intersecção de múltiplas relações de poder não é homogêneo, mas marcado profundamente por uma pluralidade e instabilidade. Contudo, parece haver algo que conecta essas diferentes operações do poder, produzindo, ainda que de maneira precária e provisória, as mulheres curdas em posição marginalizada, frequentemente afastadas da esfera política, ao mesmo tempo em que reiteram normas que colocam os homens em posição de poder.

Ao mesmo tempo, ao nos debruçarmos, ainda que momentaneamente, sobre algumas das iniciativas do Movimento de Mulheres organizado no Norte e Leste da Síria – como feito nos parágrafos anteriores –, parece haver ali espaços caracterizados pelo que poderia ser chamado de resistência. Resistência a poderes que subordinam essas mulheres e que, ao mesmo tempo, as constituem enquanto sujeitos. No entanto, buscando evitar representações dicotômicas dessas mulheres organizadas nessa região autônoma – seja como vítimas oprimidas ou como sujeitos revolucionários/heroínas –, esta tese busca entender como esse Movimento de Mulheres, por meio de práticas e discursos organizados especificamente através da Jineolojî, a “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida”, tem negociado suas formas de agência.

⁶ É importante salientar que entre 1924 e 1938, das 18 operações do exército turco, apenas uma se deu fora das regiões curdas, e após 1945, além da Guerra da Coreia, entre 1949 e 1952, e a invasão do Chipre, em 1974, o exército turco continuou a ser utilizado do somente contra os curdos (Mcdowall, 2007, p. 198). Além disso, no contexto da guerra de guerrilha lançada pelo PKK contra o Estado, a região leste/sudeste da Turquia, onde se concentra a população curda neste país, conviveu com um estado de emergência, entre, pelo menos, 1987 e 2002 (Bozgan, 2016, p. 154), com uma estimativa de 35 mil pessoas presas e mortas na região desde a década de 1980.

A partir da definição do problema de pesquisa, o objetivo geral desta tese de doutorado é, portanto, analisar as formas de agência política do Movimento de Mulheres organizado no Norte e Leste da Síria, articuladas especificamente pela Jineoloji, e em relação às múltiplas e cambiantes relações de poder nas quais está imbricado.

1.3.

Algumas considerações teóricas centrais para a delimitação do problema de pesquisa

O problema de pesquisa que dá base a esta tese de doutorado é profundamente inspirado em inquietações teóricas levantadas pela antropóloga Saba Mahmood por meio do seu estudo do movimento pietista de mulheres nas mesquitas do Cairo, e que deu origem ao célebre *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005). Nesta obra, a autora centraliza suas problematizações acerca das noções de agência e resistência para o feminismo.

Para Mahmood, movimentos islâmicos, tais como aqueles formados pelas mulheres com quem trabalhou no Cairo, não são adequadamente analisados por abordagens feministas que incorporam uma tradição liberal, na medida em que essas pressupõem um sujeito transcendental, “a mulher”, que naturalmente desejaria ser livre. Essas abordagens feministas acabam por igualar a noção de agência política à resistência às relações de subordinação, com frequência, enquadrando as mulheres que não se opõem a normas masculinas dominantes como passivas. Mahmood aponta então que é fundamental, nas análises feministas particularmente, separar a noção de agência da noção de resistência. E isto, para que seja possível analisar as formas políticas desse movimento pietista que não correspondem às normas seculares e liberais feministas.

A partir das formulações foucaultianas sobre poder e constituição do sujeito, Saba Mahmood (2005, p. 18) chama a atenção para a possibilidade de pensar em agência não como um simples sinônimo de resistência, mas como capacidade para ação que é tornada possível por relações específicas de subordinação, assim, salientando que o desejo por liberdade não é inato, mas histórica e socialmente construído. Mahmood está interessada, nesse sentido, em compreender como os sujeitos podem, além de consolidar e/ou subverter normas produzidas por relações de poder, também habitá-las, performá-las e experienciá-las de diversas formas.

É essa abertura para pensar nas várias possibilidades de agência política, defendida por Mahmood, que está no centro do pontapé inicial desta tese. Desse modo, a pesquisa que aqui desenvolvo entende que as “mulheres curdas”, em toda a sua pluralidade, mas considerando especificamente aquelas envolvidas com o Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria – o que inclui as mulheres curdas em diáspora na Europa com quem trabalhei –, são produtos de complexos processos históricos e culturais. Este trabalho então não parte de uma noção de “mulher curda” como essencial e naturalmente subjugada por questões culturais e religiosas – como os discursos Orientalistas comumente representam as mulheres do mundo islâmico (Abu-Lughod, 2013; Mohanty, 2003) –, tampouco parte da noção de “mulher curda” como naturalmente questionadora das relações desiguais de gênero. Quaisquer que sejam as suas capacidades de agência, possibilitadas pelas relações de poder que as atravessam, são sempre produtos de contextos sociais, históricos e culturais específicos, sendo impossível determiná-las de antemão.

1.4. Questões metodológicas

Esta pesquisa se inspira em uma estratégia de pesquisa que Anna Leander (2020) chama de “colagens colaboracionistas”. Ao mesmo tempo em que a autora direciona o uso dessa estratégia para explorar e entender a política heterogênea e diversa da segurança comercial, também defende o seu uso para explorar e entender outros contextos. Essa abordagem é caracterizada por três pontos centrais: primeiro, pela consideração de diferentes tipos de “objetos” e eventos para a compreensão do mundo, em um contexto em que, a princípio, nada seria ignorado com a justificativa de que pertence a outra disciplina; em segundo lugar, pelo distanciamento da promessa ou mesmo do desejo de revelar “leis gerais” com a pesquisa, essas colagens seriam feitas, portanto, distantes de composições mais disciplinares; e, finalmente, essa abordagem dita colaboracionista não é a mera reunião de informações variadas sobre um tema, mas essa inclusão de diferentes “objetos” e eventos na análise estaria no cerne da definição do próprio problema de pesquisa e como ele pode ser analisado (Leander, 2020).

Tendo em vista algumas das limitações que encontrei desde o início para trabalhar com o Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria – que se

relacionam, por exemplo, à impossibilidade de fazer uma pesquisa de campo em um território em guerra como a Síria, mas também, e de modo central, ao fato de eu não falar curdo ou árabe, que são os idiomas que minhas interlocutoras no Norte da Síria dominam e que também são usados na produção de materiais diversos pelo próprio Movimento de Mulheres dessa região – esta pesquisa foi pensada como uma espécie de colagem, que foca na Jineolojî, ao mesmo tempo em que recorre a um conjunto de ferramentas dentro do que é amplamente categorizado como métodos qualitativos.

Em um primeiro momento, o trabalho se debruça sobre reflexões alinhadas a algumas abordagens teóricas feministas, especificamente abordagens que possibilitam uma análise atenta à intersecção de variadas relações de poder que marcam a vida de diferentes mulheres. Além disso, trata das discussões acerca dos processos de subjetivação e, nesse contexto, dá especial atenção aos debates feministas sobre agência e resistência. Tais debates teóricos serviram como ferramentas para compreender não somente a produção do sujeito “mulheres curdas” e, assim, a construção histórica de regimes de discurso/poder sobre essas mulheres, mas também, e de maneira fundamental, como esse Movimento de Mulheres organizado habita e experiencia esses regimes de discurso/poder.

Ao investigar a intersecção entre gênero e etnia na produção da subjetividade das mulheres curdas, me volto para fontes secundárias e, desse modo, para uma revisão de literatura que analisa as condições de vida das mulheres curdas, especialmente na Turquia e na Síria. O objetivo foi compreender como as mulheres curdas são constituídas enquanto sujeitos no atravessamento principalmente de relações de poder que informam gênero e etnia nesses dois países, e como esses regimes de discurso/poder, por sua vez, possibilitam formas específicas de agência.

É importante destacar que, mesmo trabalhando, na minha pesquisa de campo, com mulheres curdas em diáspora na Europa, escolhi analisar as intersecções entre gênero e etnia para pensar a produção da subjetividade desses sujeitos, inclusive sem ignorar como políticas implementadas pela Turquia e pela Síria as atravessam. Algumas das razões para essa escolha estão devidamente explicitadas no Capítulo 2, e se referem, por exemplo, à existência de uma literatura que trata dessa intersecção. Ao mesmo tempo, gostaria de salientar que, mesmo habitando outros contextos sociais e passando a ser marcadas por outros atravessamentos, por exemplo, relacionados à condição de migrante na Europa,

essas mulheres seguem sendo socializadas, em alguma medida, nas intersecções entre gênero e etnia. Seja porque nasceram e viveram parte significativa de suas vidas no chamado Curdistão, onde também participaram de organizações políticas curdas, ou, mesmo que façam parte de uma segunda geração já nascida na Europa, seguem sendo atravessadas por essas relações através das experiências compartilhadas com pais e familiares, além de nos espaços de organização política curda na diáspora, esses atravessamentos serem importantes para a articulação política.

A respeito da revisão de literatura, é importante salientar que há 20 anos, na Introdução do primeiro livro publicado em inglês sobre as mulheres curdas, *Women of a Non-State Nation: the Kurds*, Shahrzad Mojab (2001, p. 12) chama atenção para a exclusão dos curdos dos estudos sobre o Oriente Médio e da exclusão das mulheres curdas dos estudos sobre mulheres do Oriente Médio. Embora esse silêncio sobre as mulheres curdas, em alguma medida, permaneça na literatura, ele também tem sido interrompido nos últimos anos por publicações diversas interessadas em aprofundar a compreensão sobre a vida das mulheres curdas no interior desses Estados nacionais. Essas publicações incluem, por exemplo, *Women in the Kurdish Movement: Mothers, Comrades, Goddesses* (2020) de Handan Çağlayan, originalmente publicado em turco em 2007 e publicado em inglês em 2020, *Women of Kurdistan: A Historical and Bibliographic Study* (2021) de Shahrzad Mojab e Amir Hassanpour, além de artigos publicados sobretudo a partir 2014/2015, momento em que as mulheres das YPJ, no contexto da luta contra o ISIS, começam a chamar atenção de acadêmicas e acadêmicos no mundo.

Ainda utilizo obras como *Kurdish Women's Stories* (2021), organizada por Houzan Mahmoud, e composta por histórias em primeira pessoa de 25 mulheres curdas de Rojava (Síria), Bakur (Turquia), Başûr (Irake) e Rojhilat (Irã). Também incluo nessas reflexões a autobiografia de Sakine Cansiz (2018, 2019), uma das fundadoras do PKK. Essas obras constituem fontes importantes para esta pesquisa, em especial porque estão em primeira pessoa, portanto, são mulheres curdas contando suas próprias histórias de vida. O trabalho desenvolvido foi então de aliar a revisão de literatura que aborda a intersecção entre gênero e etnia na produção da subjetividade das mulheres curdas com essas narrativas em primeira pessoa, buscando entender como, na prática, as mulheres curdas têm abordado esses atravessamentos.

No que diz respeito à análise sobre como as mulheres que compõem o Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria têm negociado formas de agência, mobilizei a metodologia de estudo de caso, centrando-me no projeto da Jineolojî. Para além de este ser um projeto que chama muito a minha atenção, duas questões mais objetivas motivaram essa escolha: primeiro, na medida em que essa “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida” tem uma atenção voltada para as mulheres e para as condições das mulheres na sociedade, além de sobre ela haver certa disponibilidade de fontes. A Jineolojî possui um Centro Europeu, formado também por mulheres curdas em diáspora, que tem feito um trabalho de tradução de materiais sobre a Jineolojî do curdo para línguas europeias, e que também tem contribuído com funções “diplomáticas”, organizando eventos sobre a Jineolojî de modo particular e sobre o Movimento de Mulheres da AADNLS de modo geral.

A Jineolojî, ou “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida”, na tradução do curdo, é um projeto descrito como tendo o objetivo de construir um novo paradigma científico. Ao mesmo tempo em que salienta a importância da ciência para entender o universo e as necessidades sociais, identifica um conjunto de problemas relacionados ao modo como a ciência se desenvolveu historicamente. Desse modo, parte de uma crítica ao paradigma dominante das Ciências Sociais, entendido por esse Movimento de Mulheres como centrado na Europa, androcêntrico e positivista (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 14-17), ao mesmo tempo em que propõe uma forma de produzir conhecimento que esteja mergulhada nas experiências de vida das mulheres.

Algumas formas de acessar práticas e discursos desse projeto incluíram a análise de diferentes materiais produzidos pelo e/ou sobre o movimento, o que constitui o “arquivo” fundamental deste trabalho. Esses materiais abrangem variados conteúdos, em formato escrito, mas também em vídeo. É possível citar como exemplo as seguintes brochuras: *Jineolojî* (2018), produzido pelo Centro de Jineolojî Europa; *Revolutionary Education: Notes from the first term of the Andrea Wolf Institute of Jineolojî in Rojava* (2019); *Killing and Transforming the Dominant Man* (2021); e *Mujer, Vida, Libertad* (2021) – essas três últimas produzidas pelo Andrea Wolf Institute of Jineolojî Academy, localizado na AADNLS. Além disso, textos e vídeos publicados no site da Jineolojî, página web alimentada pelas mulheres do Movimento, constituiu parte importante do material analisado. Ainda a respeito desse arquivo, é importante indicar que nem todos os textos têm uma

autora/pessoa ou conjunto de autoras definido. Como é possível notar através das brochuras indicadas acima, o Instituto Andrea Wolf em Rojava e o Centro de Jineoloji em Bruxelas são indicados como autores. Isso pode assinalar que um conjunto muito vasto de mulheres participou da produção dessas obras, como no caso de *Mujer, Vida, Libertad* (2021), que também apresenta uma lista com o nome das mulheres entrevistadas para a redação do livro. Ao mesmo tempo, em vários outros momentos, não é possível identificar o nome ou nomes das mulheres envolvidas nessas construções, sendo a autoria atribuída ao Movimento de Mulheres Curdas de modo amplo. Isso reflete uma característica forte do Movimento, que será discutida sobretudo ao longo dos Capítulos 4 e 5, e que diz respeito à questão das construções coletivas, ao mesmo tempo, esse é um cenário que apresenta seus desafios (Rostampour, 2024).

Em paralelo as análises desse arquivo, também pude desenvolver trabalho de campo de inspiração etnográfica com o Movimento de Mulheres Curdas em diáspora na Europa. Esse processo se deu ao longo de oito meses, entre outubro de 2023 e maio de 2024. A aproximação das mulheres curdas em diáspora organizadas politicamente também para dar suporte ao Movimento de Mulheres no Norte e Leste da Síria foi o caminho encontrado que me permitiu trabalhar diretamente com essas mulheres, sem que fosse no contexto sírio, marcado por conflitos armados. Ao mesmo tempo, trabalhar com mulheres em diáspora também permitiu algumas facilidades na comunicação, embora não sem seus desafios. É muito comum que comunidades em diáspora falem diferentes línguas – nos contextos onde estive, era comum encontrar mulheres curdas, sobretudo mais jovens, traduzindo as conversas, do curdo, turco ou persa, por exemplo, para alemão e inglês. Nesse sentido, tendo em vista as minhas limitações relacionadas ao fato de eu não falar curdo – ou os idiomas, com frequência, forçosamente aprendidos por minhas interlocutoras, tais como turco, persa ou árabe –, o contato com a diáspora foi fundamental para o desenvolvimento deste trabalho.

Deve-se salientar ainda que o trabalho de campo não teve como objetivo fazer uma etnografia tradicional, mas utilizar algumas de suas ferramentas, focando então nas mulheres curdas em diáspora organizadas politicamente e que dão suporte ao Movimento de Mulheres atualmente organizado no Norte e Leste da Síria. Esse foi um trabalho que começou em contato com o Centro de Jineoloji em Bruxelas que, por sua vez, foi abrindo outros caminhos para a pesquisa – como a participação

em eventos, encontros e manifestações em outros espaços. É importante destacar aqui que o movimento curdo que se organiza em torno da proposta política chamada Confederalismo Democrático atua de modo transnacional, também com um Movimento de Mulheres Curdas relativamente organizado em diferentes países e regiões. Por exemplo, ao longo de 2015 e 2019, tive contato com uma representante do Movimento de Mulheres Curdas na América Latina.

Por conta desse caráter transnacional do Movimento de Mulheres Curdas que atua na diáspora, ao longo da pesquisa, fui me apropriando do que se convencionou chamar de “etnografia multissituada” ou “etnografia móvel”, a partir dos estudos de George E. Marcus (1995). Para o autor (1995, p. 96, tradução nossa), esse tipo de etnografia permite “examinar a circulação de significados, objetos e identidades culturais em espaço-tempo difusos”⁷. Ademais, pode ser produzida através de técnicas como: seguir as pessoas; seguir as coisas ou objetos materiais; seguir a metáfora, o discurso, os símbolos; seguir o enredo, a história; seguir a biografia; e seguir o conflito (Marcus, 1995, p. 106-110). No contexto desta tese, fui então fazendo o exercício de seguir as mulheres do Centro de Jineolojî e, logo, fui me movendo fisicamente por fronteiras, inclusive nacionais, ao mesmo tempo em que seguia os discursos produzidos por elas sobre o projeto político denominado Jineolojî.

No entanto, por conta das dificuldades no desenvolvimento da pesquisa de campo, que se relacionaram principalmente à dificuldade de construir relações de confiança com as minhas interlocutoras antes da viagem ao campo e também ao longo do relativamente curdo período que estive no campo⁸, a pesquisa contou com apenas uma entrevista formal. Por este motivo, essa foi utilizada como mais um texto, dentre os vários que foram incluídos nas análises aqui presentes. Ao mesmo tempo, conversas informais e a observação participante, caracterizada como um método em que a pesquisadora se junta ao fluxo cotidiano de suas interlocutoras, foram amplamente utilizadas. As anotações coletadas nesses contextos foram largamente utilizadas ao longo dos capítulos.

1.5. Relevância e possíveis contribuições

⁷ No original: “examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space.”

⁸ Discuto melhor esses desafios no Capítulo 4.

Uma explicação mais direta a respeito da relevância de uma análise sobre as mulheres organizadas no Norte e Leste da Síria para o “internacional” – tendo em vista que esta tese se insere no campo de estudo das Relações Internacionais (RI) – talvez fizesse referência imediata à atuação dessas mulheres no combate ao grupo terrorista Estado Islâmico, o que inclui a aliança com os Estados Unidos⁹, ou mesmo à conexão dessas mulheres com a Guerra Civil Síria, considerada uma *proxy war*, com o envolvimento de diferentes países, como Estados Unidos, Rússia, Irã, Arábia Saudita e a própria Turquia. No entanto, a referência ao “internacional” que eu gostaria de fazer nessa pesquisa se conecta a outro movimento, aqui relacionado ao que Edkins e Zahfuss (2005) chama de “generalizing the international” ou, em português, “generalizando o internacional”, que trata-se de um movimento de trazer de volta ao Estado soberano a contingência da política e as disputas, que abordagens *mainstream* no campo de Relações Internacionais reservam ao “internacional” – o que inclusive justifica o estudo desta esfera, já que alguma forma de ordem mundial seria desejada. Nesse movimento, as esferas nacional e internacional não estão separadas, e o doméstico passa a ser considerado “uma forma ou tipo de internacional abrangente”¹⁰ (Edkins; Zahfuss, 2005, p. 466, tradução nossa), desse modo, um contexto marcado por diferenças e desacordos que são eventualmente ocultados para criar a aparência de uma ordem social uniforme e harmônica.

Abordagens feministas em RI em algum sentido estão interessadas nesse movimento de pensar a política internacional para além dessas fronteiras estabelecidas por abordagens teóricas convencionais da disciplina e, nesse sentido, com frequência, têm insistido em um exercício analítico que parte de experiências vividas de indivíduos, o que acaba por provocar um deslocamento ontológico na disciplina. De uma análise centrada em Estados unitários operando em um sistema internacional anárquico e separado da “ordem doméstica”, para uma análise que, com frequência, começa com indivíduos mergulhados em relações sociais contingentes, mas também hierárquicas (Tickner, 2005).

⁹ A partir de 2015, a administração do Presidente norte-americano Barack Obama (2009-2017) começa a dar suporte às organizações militares curdas que atuavam no Norte da Síria, no contexto do combate ao grupo terrorista autoproclamado Estado Islâmico. Esse suporte se estende até a primeira administração Trump (2017-2021), que decide retirar as tropas estadunidenses da região em outubro de 2019.

¹⁰ No original: “a form or type of an all-embracing international”.

Além disso, tais abordagens feministas argumentam que embora a disciplina de RI crie um discurso de si mesma como neutra em termos de gênero, a teoria e a prática das relações internacionais são constituídas por gênero e, portanto, reproduzem tais relações de poder. Para Marysia Zalewski (2010, 31-32), ao se atentarem cuidadosamente à política internacional, as estudiosas feministas expõem duas questões: a presença e o trabalho ativos das mulheres nas relações internacionais, ainda que em posições consideradas insignificantes desde a perspectiva de outras abordagens teóricas; e “o papel integral e constitutivo que o gênero desempenha (especialmente por meio das expectativas sobre o que significa se comportar adequadamente como homem ou mulher) na reprodução e na implementação de práticas políticas internacionais”¹¹.

As análises feministas na disciplina, portanto, focam nas experiências e vivências de diferentes sujeitos, tentando muitas vezes recuperar e/ou revalorizar formas invisibilizadas de agência feminina, ao mesmo tempo em que se atentam à reprodução das relações (desiguais) de gênero na política internacional. Contudo, como será argumentado ao longo da tese, a busca por recuperar formas invisibilizadas de agência feminina, com frequência, vincula a noção de agência à noção de resistência às relações de subordinação, de tal modo que a agência feminina é entendida quase que reiteradamente como sinônimo de resistência.

Esta investigação, interessada em como o Movimento de Mulheres organizado na AADNLS, por meio de algumas de suas práticas e discursos, tem negociado formas de agência, espera contribuir para a complexificação dos debates sobre agência feminina no campo de Relações Internacionais. Esse movimento será feito a partir da compreensão de que a capacidade de agência dos sujeitos e, em consequência, das mulheres organizadas no Norte e Leste da Síria, é parte de um processo histórico e político, portanto, não pode ser determinada *a priori*, como nas formulações sobre mulheres curdas como “vítimas oprimidas” ou “sujeitos revolucionários”. Nesse sentido, as normas produzidas por regimes de poder/discurso específicos podem ser subvertidas por esse Movimento de Mulheres, mas podem também ser habitadas e experienciadas de formas que vão além da resistência.

¹¹ No original: “the integral and constitutive role gender plays (particularly through expectations of what it means to properly behave as a man or a woman) in the reproduction and enactment of international political practices”.

De modo mais específico, estudar os curdos, e notadamente as mulheres curdas ainda é algo recente nas Ciências Sociais e Humanas do Brasil. Destaca-se, nesse contexto, o trabalho do professor de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, sobre etnicidade e nacionalismo religioso entre os curdos da Síria. Mais recentemente, pesquisadoras brasileiras também têm se inserido nesses debates, gerando dissertações de mestrado e teses de doutorado, por exemplo, sobre temas como a articulação política de populações curdas em diáspora¹², sobre os escritos da prisão de Abdullah Öcalan¹³ e as articulações políticas desse Movimento de Mulheres organizado no Norte e Leste da Síria¹⁴. A presente pesquisa tem como objetivo, portanto, também contribuir para a construção desses debates ainda bem recentes na academia brasileira, e notadamente no campo de estudo de Relações Internacionais a partir do Brasil.

1.6.

Estrutura da tese

Para tratar das discussões aqui propostas, esta tese se organiza em quatro Capítulos principais, além desta Introdução e da Conclusão. O Capítulo 2, “O paradoxo da subjetivação: pensando a produção da subjetividade das mulheres curdas na intersecção entre gênero e etnia”, partindo de abordagens feministas que se constroem com base nos debates interseccionais, e das discussões foucaultianas acerca dos processos de subjetivação, analisarei a produção do sujeito “mulheres curdas” na intersecção entre gênero e etnia. De modo particular, serão discutidos regimes de gênero em comunidades curdas e políticas implementadas pela Turquia e pela Síria, que afetam as mulheres curdas, inclusive as constituindo.

No Capítulo 3, “Agência e resistência: os debates feministas e o Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria”, discutirei as noções de agência e resistência

¹² Tiago Duarte Dias, doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense, defendeu sua tese sobre a construção identitária e a articulação política da população curda na Suécia; e Flávia Xavier Merlotti Paniz, doutora em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (2023), em sua tese pesquisou gênero, sexualidade e relações étnico-raciais em narrativas nacionalistas curdas.

¹³ Maria Florencia Guarche Ribeiro, doutora em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2024), pesquisou sobre os conceitos de Estado e patriarcado nos escritos de Abdullah Öcalan.

¹⁴ Thais de Bakker Castro, em sua dissertação de mestrado em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), analisou as ideias de gênero, liberdade e libertação feminina mobilizadas em diferentes discursos sobre as Unidades de Proteção das Mulheres (2018).

segundo algumas abordagens feministas, inclusive no campo das Relações Internacionais, bem como a desassociação entre essas duas construções, conforme defendida por Saba Mahmood. Ainda, discutirei a capacidade de agir dos sujeitos como uma prerrogativa política, portanto, sempre localizada em contextos sociais e históricos específicos, trazendo esse debate para a reflexão sobre o Movimento de Mulheres na AADNLS.

Já no Capítulo 4, “O caso da Jineoljî”, o foco será no projeto político denominado Jineoljî, onde será analisado seu surgimento e desenvolvimento, alguns dos seus marcos conceituais, além de objetivos. Através de práticas e discursos produzidos e mobilizados em seu contexto, discuto como as mulheres organizadas nesse Movimento têm negociado suas formas de agência e em meio às relações de poder nas quais estão imbricadas.

No Capítulo 5, “Propondo um diálogo entre Saba Mahmood e a Jineoljî”, por sua vez, sugiro uma aproximação entre essa autora e o projeto curdo, com o objetivo de complexificar um pouco mais o debate sobre agência política, seguindo um movimento já iniciado por Mahmood em sua etnografia com e sobre o movimento pietista de mulheres nas mesquitas do Cairo. Central nesse debate é a compreensão de que, embora o Movimento de Mulheres Curdas, por meio da Jineoljî, organize formas de agência política que apontem para a resistência a determinadas relações de subordinação, não o faz a partir da naturalização ou associação incontornável em relação a pressupostos liberais.

Finalmente, apresento as conclusões deste trabalho e levanto alguns possíveis novos caminhos de pesquisa para aquelas interessadas em estudar esse Movimento de Mulheres Curdas organizado no Norte da Síria e, mais especificamente, a Jineoljî, que é um campo ainda pouco explorado, e desde uma perspectiva que fundamenta, por exemplo, na prática, no local, na classe e no tempo as experiências das mulheres e as dinâmicas de gênero que lhes informam.

2

O paradoxo da subjetivação: pensando a produção da subjetividade das mulheres curdas na intersecção entre gênero e etnia

Este capítulo se propõe a analisar a produção do sujeito “mulheres curdas”¹⁵ a partir da intersecção de diferentes relações de poder, especialmente, da intersecção entre gênero e etnia. Nesse contexto, tem como ponto de partida a noção foucaultiana de poder produtivo, segundo a qual, a atuação do poder não é essencialmente repressiva, ou seja, o poder não apenas restringe ou proíbe, mas é também produtivo, inclusive no sentido de que constitui o sujeito (Foucault, 2012). A sujeição, segundo Foucault, se refere então tanto ao processo de subordinação pelo poder quanto ao processo de constituição do sujeito. Ao mesmo tempo, o capítulo se entrelaça com diferentes abordagens feministas que fornecem ferramentas para compreender a produção dos sujeitos na intersecção de diferentes eixos de opressão e desigualdade.

O capítulo se inicia então com uma discussão teórica sobre a produção dos sujeitos, trabalhando com autores como Foucault e Butler, e segue analisando essa produção dos sujeitos a partir de múltiplas relações de poder, apoiado em debates feministas que se centram em uma abordagem interseccional, e que, logo, privilegiam a discussão de experiências de vida que articulam diferentes marcadores sociais da diferença. Nas três seções seguintes, o capítulo discute mais especificamente a produção do sujeito “mulheres curdas” nos contextos turco e sírio, centrando-se em práticas que informam regimes de gênero em comunidades curdas e em políticas implementadas por esses dois Estados nacionais, que afetam as mulheres curdas, inclusive as constituindo.

2.1.

O debate interseccional e a produção dos sujeitos: o caso das mulheres curdas

Como argumenta Grabolle-Çeliker (2019, p. 239), o termo “mulheres curdas” é uma generalização que precisa ser mediada por uma pluralidade no que

¹⁵ “Mulheres curdas” está entre aspas aqui para indicar a não unidade e, logo, instabilidade desse sujeito. Não é possível falar das mulheres curdas como se essas constituíssem um todo monolítico. Ao longo do texto, poderá ser notado o uso dessas aspas.

diz respeito à língua, geografia, classe social, mas também religião e posicionamento político, para dar alguns exemplos. Ao mesmo tempo, ainda segundo a autora, restrições estruturais, desenvolvimentos políticos e semelhanças nos regimes de gênero tornam significativo se referir a “mulheres curdas”. Este capítulo se propõe a discutir a produção desse sujeito “mulheres curdas” e, para tanto, busca aliar esse termo que funciona, em alguma medida, como uma generalização a um trabalho contrário aos discursos universalizantes sobre patriarcado, Islã e opressão que caracterizam algumas discussões sobre mulheres do Oriente Médio. Para Abu-Lughod (1998, p. 22), é necessário particularizar, fundamentar na prática, no local, na classe e no tempo as experiências dessas mulheres e as dinâmicas de gênero.

Para pensar esse sujeito “mulheres curdas” e, mais especificamente, aquelas envolvidas com o Movimento de Mulheres organizado na Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria (AADNLS), ganha destaque a formulação de Foucault sobre o poder, já amplamente explorada. Para Foucault (2012), a atuação do poder não é essencialmente repressiva, isto é, o poder não apenas restringe, proíbe ou reprime, sendo necessário considerar seus mecanismos positivos, e logo, “produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder” (2012, p. 83). Ademais, o poder é entendido como uma multiplicidade de correlações de forças, não existindo um centro a partir do qual esse poder emana. A noção aqui é de poder capilar, que circula e que provém de todas as partes (2012, p. 103).

Uma construção de Foucault com a qual Butler trabalha (2017, 2019) é a ambivalência no contexto em que o sujeito surge, o chamado paradoxo da subjetivação. Para Foucault (apud Butler, 2017, p. 10), o poder que subordina o sujeito ao mesmo tempo o constitui enquanto tal. A partir desse argumento, a noção liberal de que o sujeito determina a si mesmo de modo autônomo/soberano cai por terra. Na formulação foucaultiana, o sujeito não precede às relações de poder, com uma consciência individualizada e imanente que determina a si mesmo, mas é, na verdade, constituído no momento em que é subordinado pelo poder. O sujeito, essa entidade com capacidades que definem sua agência, é constituído quando subordinado por relações de poder, portanto, é produto de contextos históricos e culturais específicos.

Em suas formulações sobre gênero/sexo, Butler faz uma contribuição bastante interessante para pensar a produção dos sujeitos. Além da formulação de que gênero é parte de uma construção social e reiterado de modo performativo, para Butler, o corpo também é em si uma construção. A autora critica o corpo como elemento pré-discursivo e, portanto, a noção de sexo biológico, desafiando formulações feministas que até então afirmavam que o gênero é socialmente construído e, ao mesmo tempo, “uma interpretação cultural do sexo” (Butler, 2003, p. 27), do sexo dito natural, biológico. Para Butler, gênero também se refere a um aparato de produção através do qual os sexos são constituídos, isto é, “o gênero é o meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura” (Butler, 2003, p. 25, grifo da autora). Essa formulação é central para pensar a constituição dos sujeitos em Butler, já que questiona o biológico, o “natural” como fundamento dos sujeitos. Essa formulação também cria certo mal-estar no interior das discussões feministas, já que basicamente desconstrói qualquer tentativa de encontrar uma “essência”, também biológica, para as mulheres. Em Butler, os sujeitos são constituídos discursivamente, e essa construção acontece em contextos históricos e políticos específicos e a partir de um conjunto de articulações. O sujeito, portanto, é contingente.

Essas formulações são importantes tendo em vista que esta pesquisa busca evitar representações dicotômicas das mulheres curdas organizadas na AADNLS, seja como “vítimas oprimidas” – como os discursos Orientalistas comumente representam as mulheres do mundo islâmico (Abu-Lughod, 2013; Mohanty, 2003) – ou como “sujeitos revolucionários”. Vale ressaltar que tais representações com frequência nascem do apelo a um suposto sujeito essencial e imanente que estaria por trás dessas representações. No caso das representações de “sujeitos revolucionários”, por exemplo, ganha destaque o que Hutchings (2013, p. 15, tradução nossa) chama de “o agente por trás da ação”¹⁶, uma concepção comum em várias abordagens feministas (Mahmood, 2005).

A ideia aqui não é ignorar que haja formas de opressão ou práticas de resistência em operação, mas entender as ações das mulheres em contextos onde

¹⁶ No original: “the doer behind the deed”.

são subordinadas como possibilitadas por um processo histórico e político caracterizado por tensões, que vão inclusive constituir essas mulheres. A esse respeito, e baseada em Foucault, Butler (2017, p. 89, grifo da autora) argumenta que o termo “subjetivação” tem um caráter paradoxal, o “*assujettissement* denota tanto o devir do sujeito quanto o processo de sujeição – só se habita a figura da autonomia sujeitando-se a um poder, uma sujeição que implica uma dependência radical”. Dessa forma, os sujeitos do feminismo, essas entidades com capacidades que definem sua agência, não preexistem às relações de poder, mas são constituídos por elas, portanto, são produtos de contextos históricos e culturais específicos.

Seguindo o fio do paradoxo da subjetivação (Butler, 2017, 2019), pensar a produção do sujeito “mulheres curdas” passa necessariamente por uma discussão a respeito das relações de poder que informam a vida dessas mulheres. Na medida em que o foco da análise proposta nesta pesquisa está no Movimento de Mulheres organizado na região autônoma do Norte e Leste da Síria que, por sua vez, foi fortemente influenciado por processos que foram iniciados por mulheres no interior do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK)¹⁷ da Turquia, a atenção aqui se volta especialmente aos contextos turco e sírio. Contudo, antes de avançar uma discussão sobre as relações de poder que informam a vida dessas mulheres, faz-se necessário salientar as limitações que se impõem a essa proposta. Limitações que se referem à disponibilidade de literatura que possibilite a discussão sobre as múltiplas relações de poder que atravessam esses sujeitos, mas também, e de modo fundamental, limitações que se referem à própria natureza de uma pesquisa como essa. A esse respeito, reproduzo aqui um argumento de Butler (2019, p. 43-44):

(...) qualquer análise que se pretenda capaz de abranger cada vetor de poder em função de outro sem dúvida se tornará vulnerável a críticas não apenas por ignorar ou desvalorizar os demais, mas porque sua própria construção depende da exclusão do outro para ocorrer. Além disso, qualquer análise que se pretenda capaz de abranger cada vetor de poder corre o risco de certo imperialismo epistemológico que consiste em supor que qualquer escritor pode representar e explicar as complexidades do poder contemporâneo.

¹⁷ O PKK foi criado em 1978 na Turquia e é uma das organizações que marca significativamente o histórico de luta curda por autodeterminação. Um elemento que chama a atenção no PKK é a expressiva participação de mulheres que, em 1993, compunha cerca de um terço da força armada do Partido (Marcus, 2007, p. 172-174). A mobilização dessa força armada se dá sobretudo a partir de 1984, quando o PKK lança uma guerra de guerrilha contra o Estado turco.

Tendo em vista essas questões e as discussões feitas na Introdução desta tese, foco principalmente no cruzamento entre as relações de poder que informam questões étnicas e de gênero, para refletir sobre a produção do sujeito “mulheres curdas”. Essa decisão se deve, em um primeiro momento, ao fato de essa intersecção – entre gênero e etnia – ter sido historicamente salientada por organizações políticas de mulheres curdas, sobretudo na Turquia. A esse respeito, Güneser (2015, p. 61) explica que as mulheres curdas se juntavam à guerrilha do PKK desde o início por conta do sexismo que enfrentavam no interior de suas comunidades e famílias, bem como por conta da crescente opressão contra os curdos por parte do Estado turco. Além disso, a partir da análise de discurso de três revistas – *Roza*, *Jujin* e *Jin û Jiyan* – publicadas por mulheres curdas que se definiam como feministas, na década de 1990 na Turquia, Çaha (2011) argumenta que essas revistas não apenas criticavam o Estado turco e suas políticas de assimilação, mas também criticavam estruturas consideradas tradicionais da sociedade curda, seus valores socioculturais e o próprio movimento político curdo. Nesse contexto, segundo Çaha (2011, p. 446, tradução nossa), nessas revistas, “(...) a ideia prevalecente é a de que os interesses individuais e de gênero das mulheres caminham juntos com seus interesses nacionais”¹⁸. Ademais, e como já apontado, essa decisão se deve também à disponibilidade de uma literatura que discute como as experiências de vida das mulheres curdas são marcadas por questões étnicas e de gênero (Al-Ali; Tas, 2018; Al-Rebholz, 2013; Çaha, 2011; Yüksel, 2006; Mojab, 2001).

Isso não significa ignorar outros marcadores sociais da diferença, tais como classe, rural/urbano e religião. Os sujeitos “mulheres curdas”, mesmo restritos aos contextos turco e sírio são múltiplos, atravessados por uma diversidade de relações de poder que certamente não se restringem àquelas que informam gênero e etnia. Mas para fins dessa análise, este capítulo se concentra nessa intersecção específica. Ao mesmo tempo, na medida em que o argumento deste capítulo vai se construindo, espera-se que surjam, mesmo que tangencialmente, referências a outros marcadores sociais da diferença.

O debate sobre formação do sujeito, fundamental para esta pesquisa, faz parte de um debate mais amplo que, inclusive, gera impasses no interior do(s)

¹⁸ No original: “(...) the prevailing idea is that women’s individual and gender-based interests go together with their national interests.”

Feminismo(s). Como argumenta Zalewski (2000, p. 31), os feminismos que surgem nas décadas de 1960 e 1970, e que são categorizados como “feminismo liberal”, “feminismo radical” e mesmo o “feminismo socialista”, embora com diferenças marcantes entre si, começaram a acusar discussões feministas que nascem a partir da década de 1990 de terem abandonado a crença no sujeito e, desse modo, impossibilitado reivindicações por direitos feitas em nome desse sujeito.

Teóricas como Judith Butler, apoiadas em discussões pós-estruturalistas, causaram esse mal-estar nos debates feministas que eram desenvolvidos, na medida em que sua concepção de sujeito critica categorias unitárias, tratadas como naturais e com pretensão universal, como a categoria “mulher”. Por um lado, as primeiras ondas do Feminismo avançaram com o questionamento do sujeito do pensamento liberal, dito universal, livre, autônomo e racional, apontando que, na verdade, esse sujeito universal representava as experiências e vivências do homem branco, heterossexual e de uma classe social privilegiada, portanto, era uma categoria excludente. Por outro lado, a inclusão da categoria “mulher” com pretensão universal nessa nova formulação produziu suas próprias contradições, tendo em vista os processos de essencialização que ocorreram em torno desta, tornando-a, nesse sentido, também uma categoria excludente, já que ignorava dimensões que marcam privilégios, como raça e classe. Segundo Butler (2003, p. 34-35), “a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’.”

É importante ressaltar que essa crítica a um sujeito político universal do feminismo não nasce em Butler nem se restringe a essa autora, mas compõe um movimento muito mais amplo que compreende, por exemplo, formulações do Feminismo Negro (Crenshaw, 1989; Collins, 2000), do Feminismo Chicano (Anzaldúa, 1987) e também do chamado Feminismo do Terceiro Mundo (Mohanty, 1988, 2003; Narayan, 1997). Essas diferentes abordagens feministas fornecem ferramentas para compreender a intersecção de diferentes eixos de opressão e desigualdade. É um movimento que se inicia sobretudo com o Feminismo Negro norte-americano que, a partir das décadas de 1980 e 1990, reivindica uma abordagem interseccional no campo dos estudos de gênero. O Feminismo Negro, por meio da abordagem interseccional, privilegia a discussão de experiências de

vida que articulam diferentes marcadores sociais da diferença, em oposição a uma análise isolada de categorias como gênero, raça e classe.

Segundo Díaz-Benitez e Mattos (2019, p. 68-69), “um dos principais gestos do feminismo negro norte-americano consistiu em denunciar, dentro do próprio feminismo, as particularidades e especificidades que a opressão racial trazia para a vida e para a construção subjetiva de mulheres negras e de cor.” Nesse sentido, o Feminismo Negro denunciou a negligência da questão racial nas abordagens feministas que focavam apenas em questões de diferença sexual, construídas tendo como base as experiências de vida de mulheres privilegiadas em relação às questões de raça, mas também de classe.

Essa noção de articulação de múltiplas formas de opressão e desigualdade, como apontado, também constitui a base da argumentação de abordagens feministas diversas. Por exemplo, desde a década de 1980, feministas do chamado Sul Global, se engajando com debates pós-coloniais, questionam o que Ballestrin (2017, p. 1040) chama de “caráter ‘colonial’” nos discursos feministas do Ocidente a respeito das mulheres não ocidentais. O feminismo ocidental, nesse contexto, foi acusado de certo universalismo, etnocentrismo e negligência com questões raciais e coloniais, que atravessam a vida de mulheres em diferentes localidades. É em meio a essas contestações que surge o Feminismo Pós-Colonial, por vezes também chamado de Feminismo do Terceiro Mundo, em cujo contexto ganha destaque o trabalho pioneiro de Chandra Talpade Mohanty (1988, 2003).

Ao estudar a produção acadêmica de algumas feministas do Ocidente acerca das experiências de mulheres do chamado “Terceiro Mundo”¹⁹, Mohanty (2003, p. 39)²⁰ argumenta que parte dessa produção contribui para o desenvolvimento da categoria simplista “mulheres como um grupo oprimido”²¹. Tal categoria é vazia, uma vez que ignora as especificidades e complexidades de vida das diferentes mulheres dessas regiões – que dizem respeito, por exemplo, aos diferentes contextos nacionais, mas também em termos raciais, étnicos e de classe no interior

¹⁹ Mohanty (1988, 2003) trabalha com a categoria analítica e política “mulheres do Terceiro Mundo”, que também inclui mulheres oprimidas e exploradas no que é entendido monoliticamente como “Primeiro Mundo”, por exemplo, mulheres latinas e negras nos Estados Unidos.

²⁰ O artigo *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* de Mohanty foi publicado pela primeira vez em 1988. O livro *Feminist Without Border: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* da autora, publicado em 2003, contém esse artigo, bem como uma versão revisitada do mesmo.

²¹ No original: “women as an oppressed group”.

de um mesmo país –, que impacta o modo como essas mulheres experimentam as relações de poder que informam as relações de gênero. Essas análises, portanto, segundo Mohanty, homogeneizam as “mulheres do Terceiro Mundo”, representando-as como um grupo singular, monolítico, essencialmente subjugado. “Esta mulher média do Terceiro Mundo leva uma vida essencialmente mutilada com base em seu gênero feminino (leia-se: sexualmente constrangida) e por ser do ‘Terceiro Mundo’ (leia-se: ignorante, pobre, sem instrução, ligada à tradição, doméstica, orientada para a família, vitimizada, etc.)”²² (Mohanty, 2003, p. 22, tradução nossa).

Somente com o apagamento da heterogeneidade que marca essas sociedades e, logo, a vida de diferentes grupos de mulheres, é possível produzir a categoria monolítica e a-histórica “mulheres como um grupo oprimido”, e então representá-las como vítimas essenciais da violência masculina, do processo colonial, do código Islâmico, ou mesmo como dependentes universais (Mohanty, 2003, p. 23). Além disso, contrastando com essa representação das mulheres do Terceiro Mundo, está a autorrepresentação das mulheres ocidentais, “(...) como educadas, modernas, tendo controle sobre seus próprios corpos e sexualidades e a liberdade para tomar suas próprias decisões”²³ (Mohanty, 2003, p. 22, tradução nossa). Para Navaz (2008, p. 40), a consideração das “mulheres do Terceiro Mundo” como objetos de exploração e subordinação sem qualquer consideração de suas capacidades de agência torna o feminismo uma missão civilizatória que se lança sem sequer se voltar com atenção às mulheres de quem fala.

Nesse contexto, a partir da crítica que Mohanty faz do feminismo branco ocidental, Herr (2014, p. 5-6) identifica o que denomina de ideias constitutivas do Feminismo do Terceiro Mundo. Por um lado, a necessidade de analisar de maneira cuidadosa as formas de opressão e resistência das mulheres do Terceiro Mundo em suas especificidades históricas, e com atenção voltada para as intersecções de gênero, raça, classe, etnia e nação pertencentes a suas localidades. Salienta-se que essa é uma característica que guarda relação com a necessidade de fundamentar na prática, no local, na classe e no tempo as experiências dessas mulheres, como

²² No original: “This average Third World woman leads an essentially truncated life based on her feminine gender (read: sexually constrained) and her being ‘Third World’ (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic, family-oriented, victimized, etc.).”

²³ No original: “(...) as educated, as modern, as having control over their own bodies and sexualities and the freedom to make their own decisions.”

defende Abu-Lughod (1998). Por outro lado, a importância de reconhecer formas de agência históricas e políticas das mulheres do Terceiro Mundo e prestar a devida atenção a elas, considerando que seus diversos pontos de vista e ativismos podem não se conformar com o que a priori pode ser considerado ativismo feminista no Ocidente.

Inspirada nas abordagens feministas anteriormente discutidas e, portanto, trazendo os debates interseccionais para o contexto desta pesquisa, cito Shahrzad Mojab (2004, p. 111, tradução nossa), que situa as vivências das mulheres curdas na intersecção de múltiplas relações de poder:

O patriarcado apareceu de diversas formas em formações sociais tribais, rurais e urbanas. Enquanto as relações de gênero são desiguais, com homens em posição de poder, tanto no contexto rural quanto no urbano, o exercício do poder patriarcal está embutido nas relações entre classe social, religião, nacionalismo, modernidade e Estado. Por exemplo, as mulheres curdas são membros do parlamento no Curdistão iraquiano, na Turquia e na Europa desde a década de 1990, enquanto muitas mulheres continuam a ser punidas violentamente caso se associem ou mesmo conversem com homens. Enquanto as mulheres rurais no Curdistão nunca usaram véu, os clérigos muçulmanos conseguiram impor o hijab (cobertura de cabeça e rosto) em algumas áreas onde o regime islâmico do Irã exerce influência. Há uma cultura secular de oposição à opressão das mulheres, mas algumas organizações políticas, nacionalistas e islamistas, promovem relações patriarcais feudais e religiosas como cultura “nacional” ou islâmica²⁴.

Embora alguns trabalhos analisem as vivências das mulheres curdas marcadas por uma “dupla discriminação/opressão” (Pope, 2013; Yüksel, 2006; King, 2003), fazendo referência à intersecção de gênero e etnia nas experiências de vida dessas mulheres, esta pesquisa busca se afastar dessa noção de opressões que se adicionam, o que produz a crença de que o que existe é uma “dupla”, em alguns casos, “tripla” opressão. A esse respeito, Yuval-Davis (2004, 2006) argumenta que cada marcador social da diferença tem uma base ontológica distinta, que é irreduzível a outros marcadores. O que não significa ignorar que em experiências

²⁴ No original: “Patriarchy has appeared in diverse forms in tribal, rural, and urban social formations. While gender relations are unequal, with males in a position of power, in both rural and urban contexts, the exercise of patriarchal power is embedded in relations among and between social class, religion, nationalism, modernity, and the state. For instance, Kurdish women have been members of parliament in Iraqi Kurdistan, Turkey, and Europe since the 1990s, while many women continue to be violently punished if they associate with or even talk to men. While rural women in Kurdistan have never veiled, Muslim clergymen have been able to impose the hijab (head and face covering) in some areas where Iran’s Islamic regime wields influence. There is a century-long culture of opposition to women’s oppression, yet some political organizations, nationalist as well as Islamist, promote feudal and religious patriarchal relations as ‘national’ or Islamic culture.”

concretas, tais marcadores sociais da diferença, ou o que chama de divisões sociais, sempre estão entrelaçadas (Yuval-Davis, 2006, p. 195).

Yuval-Davis (2006) chama atenção para o caráter constitutivo da intersecção de diferentes relações de poder, salientando a importância de análises em contextos e locais específicos. Desse modo, seguindo os argumentos da autora, o que está em operação não é a adição de operações de poder que marcam, por exemplo, gênero e etnia, no caso das mulheres curdas, mas como esses posicionamentos específicos são construídos, se entrecruzam e afetam uns aos outros em contextos específicos.

O objetivo da análise interseccional não é encontrar “várias identidades sob uma” (...). Isso reinscreveria o modelo fragmentado e aditivo de opressão e essencializaria identidades sociais específicas. Em vez disso, o objetivo é analisar as formas diferenciais em que diferentes divisões sociais são concretamente enredadas e construídas umas pelas outras e como elas se relacionam com construções políticas e subjetivas de identidades²⁵ (Yuval-Davis, 2006, p. 205, tradução nossa).

Este capítulo tem como objetivo, portanto, pensar no caráter constitutivo, nos termos de Yuval-Davis (2006), da intersecção de gênero e etnia na produção do sujeito “mulheres curdas”. Para tanto, traz para o centro da discussão políticas implementadas pelos Estados da Turquia e da Síria – muitas delas de caráter nacionalista, o que inclui, por exemplo, deslocamentos forçados e a proibição de expressões culturais e políticas curdas, em seus variados graus de violência física e simbólica –, bem como algumas práticas identificadas como parte dos regimes de gênero produzidos em contextos mais localizados curdos. A ideia é refletir sobre como, a partir dessas políticas e práticas, as relações de poder que informam gênero e etnia são produzidas, se cruzam e são afetadas mutuamente, produzindo, então, as mulheres curdas a partir dessas complexas relações sociais.

Essa discussão será feita com base em uma revisão de literatura que analisa as condições de vida das mulheres curdas na Turquia e na Síria, especialmente considerando como políticas implementadas por governos nacionais e práticas de regimes de gênero em comunidades curdas afetam – inclusive constituindo – as

²⁵ No original: “The point of intersectional analysis is not to find ‘several identities under one’ (...). This would reinscribe the fragmented, additive model of oppression and essentialize specific social identities. Instead, the point is to analyse the differential ways in which different social divisions are concretely enmeshed and constructed by each other and how they relate to political and subjective constructions of identities.”

mulheres curdas. Ao mesmo tempo, busco incluir nessas reflexões obras como *Kurdish Women's Stories* (2021), organizada por Houzan Mahmoud, e composta por histórias em primeira pessoa de 25 mulheres curdas de Rojava (Síria), Bakur (Turquia), Başûr (Irake) e Rojhilat (Irã), e a autobiografia de Sakine Cansiz (2018, 2019), uma das fundadoras do PKK. Essas obras constituem fontes interessantes para esta pesquisa, em especial porque estão em primeira pessoa, portanto, são mulheres curdas contando suas próprias histórias de vida, marcadas por relações de poder.

2.2.

Pensando no(s) regime(s) de gênero nas comunidades curdas

Para começar a pensar nas práticas que informam regime(s) de gênero que caracterizam comunidades curdas, é importante voltar ao argumento de Mojab (2001, p. 111) de que as relações desiguais de gênero, com homens em posição de poder, se reproduzem em formações sociais rurais e urbanas. Isto, embora saliente que o que chama de “exercício do poder patriarcal” esteja sempre conectado com outras relações, tais como classe, religião, nacionalismo e estado – como já debatido na seção anterior.

Çağlayan (2020) desenvolveu sua pesquisa sobre mulheres no Movimento Curdo em Diyarbakır²⁶, considerada a capital do “Curdistão Turco”²⁷, e ela descreve que nos encontros que foi estabelecendo com suas interlocutoras, foi se dando conta dos regimes de gênero que as circundavam. Nesse contexto, a autora aponta especificamente para práticas que se referem a espaços genderificados, ao casamento e ao tema da honra. Vale ressaltar que, embora a autora argumente (2020, p. 43) que seja possível identificar algumas práticas que delineiam esses regimes de gênero, se nega a criar uma espécie de representação de todas as mulheres curdas a partir desse desenho.

²⁶ Essa pesquisa é produto da tese de doutorado da autora, sobre a organização política das mulheres curdas e a formação de uma identidade feminina curda. Segundo a autora, foram 40 entrevistas realizadas entre fevereiro e maio de 2005 com base principalmente na amostra em bola de neve, e as entrevistas foram acessadas principalmente através de organizações (de direitos) de mulheres e unidades municipais em Diyarbakır.

²⁷ O sudeste da Turquia, região onde se concentra a população curda neste país, é comumente chamado de Curdistão Turco. Variações desta nomenclatura também são usadas nos demais países onde se concentram a população curda, portanto, é comum o uso dos termos Curdistão Iraquiano, Curdistão Sírio e Curdistão Iraniano. Em curdo, essas regiões são chamadas de Bakur (Turquia), Başûr (Irake), Rojava (Síria) e Rojhilat (Irã).

No que diz respeito aos espaços segregados em termos de gênero, Çağlayan (2020, p. 44) explica que, seja em áreas rurais ou nas cidades, as mulheres curdas com quem construiu sua pesquisa apontavam para hierarquias baseadas na idade e no gênero, ainda que tais hierarquias fossem mais presentes nas regiões rurais. E isto, mesmo diante das várias transformações que a migração para as cidades²⁸ geravam, por exemplo, a mudança da família extensa/estendida – que a autora considera uma característica do patriarcado clássico – para a família nuclear, em partes também devido à disposição espacial da arquitetura urbana, que gradativamente foi dificultando a manutenção das famílias extensas/estendidas. Nas zonas rurais, mesmo que homens e mulheres trabalhassem juntos na agricultura, havia uma segregação de gênero nos demais espaços, com as mulheres bastante conscientes de seus próprios espaços e de como deveriam se comportar, ou mesmo na presença de quem poderiam falar (Çağlayan, 2020, p. 44). Ainda de acordo com a autora (2020, p. 45), nas cidades, essas segregações foram enfraquecendo para além dos núcleos familiares, na medida em que as mulheres tinham acesso, por exemplo, à educação e ao mercado de trabalho.

O relato de Ruken Isik (2021), mulher curda nascida na Turquia, sobre sua mudança para Istambul, para frequentar a universidade, revela algumas das nuances relacionadas ao enfraquecimento das segregações de gênero e, em consequência, das expectativas depositadas sobre as mulheres em centros urbanos, do qual fala Çağlayan.

Nunca tive muita liberdade de movimento morando em minha cidade natal, pelo menos não sem considerar o comportamento esperado atribuído às mulheres e, claro, estar consciente do olhar masculino. As regras da vida são estabelecidas pelos homens, e é difícil derrubar essas normas patriarcais. Então, quando me mudei para Istambul, me senti mais livre e profundamente empoderada. Curiosamente, e não por coincidência, também parei de jejuar durante este período da minha vida. Três dias depois do Ramadã, não jejuei e acabei parando completamente. Uma das razões para isso foi o desaparecimento das expectativas sociais, que eram menos dominantes em Istambul²⁹ (Isik, 2021, tradução nossa).

²⁸ Çağlayan (2020, p. 44-48) aponta como motivações para essa saída das regiões rurais em direção às cidades, já na década de 1950, a capitalização da agricultura e sua consequente mecanização, e a busca por um mercado de trabalho maior e por oportunidades educacionais. Ressalta-se que entre as décadas de 1980 e 1990, é reativado um grande fluxo de populações curdas em direção aos centros urbanos, dessa vez, resultado dos confrontos entre a guerrilha do PKK e o Estado turco e, como consequência, o estabelecimento de um estado de emergência nas regiões de concentração curda e destruição de várias vilas nessa região do país.

²⁹ No original: “I never had much freedom of movement living in my hometown, at least not without considering the expected behaviour ascribed to women, and, of course, being conscious of the male gaze. The rules of life are set by men, and it’s difficult to upend such patriarchal norms. So, once I

É importante salientar que Isik e as interlocutoras de Çağlayan apresentam diferenças marcantes entre si. Segundo Çağlayan (2020, p. 37), a maioria das suas interlocutoras eram mulheres analfabetas ou tinham apenas o ensino básico, e poucas tinham um diploma universitário, enquanto Isik (2021) pertencia a segunda geração de sua família – antes dela, somente seus próprios pais – a frequentar a universidade. A esse respeito, Çağlayan faz alguns apontamentos que complexificam a análise sobre o acesso que as mulheres curdas tinham à educação, em afinidade com o que já aponta Mojab (2001), sobre as conexões estabelecidas entre relações desiguais de gênero, classe, rural/urbano e Estado.

Desse modo, Çağlayan (2020, p. 37) explica que as variações no nível de educação das mulheres curdas na Turquia estabeleciam uma relação direta com as políticas de modernização do Estado, portanto, cresciam no decorrer do tempo e nos centros urbanos. Além disso, como aponta a autora, a negação da identidade curda e a proibição de falar curdo como política do Estado turco, desde a formação da República, geraram impactos imediatos no acesso que essas mulheres tinham à educação formal³⁰. As mulheres das zonas rurais tinham menos acesso à educação por vários motivos, mas sobretudo porque não havia escolas em suas vilas. Ainda, com frequência, os pais se negavam a mandar suas filhas para as escolas – elas deveriam ficar em casa para ajudar suas mães – ademais, críticas eram direcionadas às meninas que frequentavam às escolas (Çağlayan, 2020, p. 37). Por fim, ainda segundo a autora, no decorrer do tempo, a taxa de alfabetização cresceu entre as mulheres nas zonas rurais, graças ao aumento do acesso à educação nas vilas, contudo, ainda podia ser percebida o que chama de resistência patriarcal a esse acesso feminino à escola.

A questão do acesso à educação formal é um assunto que aparece também na narrativa construída por Deejila Haydar (2021), mulher curda da Síria, nascida em 1991, e que aborda as dificuldades que sua mãe teve para frequentar a escola. E pelo que conta, tal dificuldade se deveu, em alguma medida, às desigualdades entre homens e mulheres nessa sociedade:

moved to Istanbul, I felt freer and profoundly empowered. Interestingly, and by no means coincidentally, I also stopped fasting during this period of my life. Three days into Ramadan, I didn't fast, and I eventually stopped altogether. One of the reasons for this was the disappearance of societal expectations, which were less dominant in Istanbul.”

³⁰ Essas discussões serão aprofundadas na seção “As mulheres curdas na Turquia” deste capítulo.

Minha mãe nasceu em uma família curda em Afrin e passou a vida lá. Ela teve muitas experiências em Afrin. Como qualquer mulher em uma sociedade patriarcal, minha mãe sempre se rebelou contra meu pai. Embora sem sucesso, ela tentou arduamente e muitas vezes. Ela só frequentou a escola nos primeiros três anos porque as meninas não tinham permissão para continuar estudando. Isso atormentava minha mãe, então ela tentava garantir que fôssemos à escola e sempre nos incentivava a estudar muito³¹ (Haydar, 2021, tradução nossa).

É importante frisar que as dificuldades de acesso à educação formal por parte de mulheres curdas na Síria se devem, como já explicitado, a contestações que acontecem em níveis mais localizados, por exemplo, nas famílias, que com alguma frequência acreditam que as mulheres pertencem à esfera doméstica e, logo, priorizam a educação de meninos (Galié; Yildiz, 2005, p. 58), porém, esse contexto também se constrói tendo como base as políticas nacionalistas do Estado sírio³². Como aponta o relatório *Development in Syria: A Gender and Minority Perspective* (2005) do *Kurdish Human Rights Project*, e assinado por Alessandra Galié e Kerim Yildiz, a retirada da cidadania de aproximadamente 120 mil curdos, acusados de serem infiltrados ilegais vindos da Turquia (McDowall, 2007, p. 474), por parte do Estado sírio, fez com que parte da população curda desse país tivesse negado o acesso à educação, situação que se tornava ainda mais crítica em áreas rurais (Galié; Yildiz, 2005, p. 58). Aqui, mais uma vez, como abordado na seção anterior, a dificuldade que mulheres curdas têm no acesso à educação, principalmente as que habitam as zonas rurais, na Turquia e na Síria, deve-se à intersecção de múltiplas relações de poder, não podendo ser entendida a partir da análise isolada de um marcador social da diferença.

Referindo-se ao casamento, Çağlayan (2020, p. 45) indica que nas vilas, as meninas eram forçadas a se casar ainda adolescentes, por vezes mesmo na infância, e suas interlocutoras mais velhas ainda indicaram que era comum que se casassem sem consentirem. Ademais, o casamento com parentes era uma prática comum, e as mulheres geralmente perdiam o direito à herança após o casamento. Nas áreas urbanas, a idade para o casamento geralmente era mais alta, e as mulheres que

³¹ No original: “My mother was born into a Kurdish family in Afrin and spent her life there. She had many experiences in Afrin. Like any woman in a patriarchal society, my mother always stood in rebellion to my father. Although unsuccessful, she tried hard and often. She had only gone to school for the first three years because girls were not allowed to continue studying. This tormented my mother, so she tried to make sure we went to school and always encouraged us to study hard.”

³² Essas discussões serão aprofundadas na seção “As mulheres curdas na Síria” deste capítulo.

tinham acesso à educação passavam a se casar com consentimento próprio, contudo, havia altos índices de violência doméstica cometida por maridos, mas também por irmãos, cunhados, sogros e sogras (Çağlayan, 2020, p. 46).

No primeiro volume de sua autobiografia, Sakine Cansiz (2018), uma das fundadoras do PKK, aborda algumas dessas questões relativas ao casamento. Ela explica que por volta dos 16 anos, em meados da década de 1970, quando volta de uma estadia de quase um ano em Berlim, onde seu pai já morava há alguns anos, sua família começou a falar sobre casamento. Em Dersim, naquele momento, segundo Cansiz, o que chama de “valores tradicionais” estavam mudando, os jovens podiam se conhecer e conversar antes de decidir se casar³³, além disso, as práticas do dote e do casamento entre parentes estavam perdendo força. “Mas o quanto o destino de alguém poderia ser mudado? Até que ponto a tradição poderia ser deixada de lado?”³⁴ (Cansiz, 2018, p. 56, tradução nossa). Depois de recusar a proposta de casamento de um primo, Sakine tem um casamento arranjado pela própria mãe e, nesse contexto, expõe insatisfação e profundo desconforto. Esses sentimentos parecem ser motivados por uma série de questões, por exemplo, diante da dificuldade de ter controle sobre a própria vida, mas também porque vai expressando, no decorrer de sua narrativa, que enquanto jovens mulheres que conhecia sonhavam com seus casamentos e se dedicavam aos seus enxovais, aquela ideia não lhe trazia nenhuma alegria (Cansiz, 2018, p. 56).

Eu estava vivendo em um sonho? Eu estava horrorizada. Com o que eu deveria estar feliz? Se estivesse acontecendo com alguém que eu conhecia e amava, teria sido diferente. Mas a decisão foi tomada pelas minhas costas, e eu fiquei surpresa. Eu era uma garota, e meus pais achavam que era seu direito decidir por mim. E Metin? Ele era um homem, e seus pais eram pessoas educadas. Ele era um estudante. Por que ele mesmo não tomou a iniciativa? Nós não nos conhecíamos nem havíamos conversado. Ele não tinha maus hábitos e não era feio. Você poderia até dizer que ele era bonito. Eu estava interessado nele. Mas agora eu estava prometido a ele³⁵ (Cansiz, 2018, p. 60, tradução nossa).

³³ Sakine comenta que sua tia mais nova e a filha de um dos seus vizinhos em Dersim conheceram seus companheiros casualmente e decidiram se casar a partir desse encontro.

³⁴ No original: “But how much could one’s fate be changed? How much could tradition be cast aside?”

³⁵ No original: “Was I living in a dream? I was aghast. What was I supposed to be happy about? If it had been happening with someone I knew and loved, that would have been different. But the decision had been made behind my back, and I was astounded. I was a girl, and my parents considered it their right to decide for me. And Metin? He was a man, and his parents were educated people. He was a student. Why hadn’t he taken the initiative himself? We had neither met nor spoken to each other. He had no bad habits, and he wasn’t hard to look at. You could even say he was good-looking. I was interested in him. But now I was promised to him.”

O tema da honra também surge como um elemento que informa regime(s) de gênero em comunidades curdas, entretanto, Çağlayan (2020) argumenta que essa não é uma questão específica curda, mas também faz parte de outras comunidades. A questão da honra estaria relacionada, segundo Yalçın-Heckmann (2002, p. 292 apud Çağlayan, 2020, p. 48), ao controle sobre os corpos das mulheres e, logo, sobre sua sexualidade, por seus pais e irmãos e, após casadas, por seus maridos. Çağlayan indica que, segundo suas interlocutoras, essa regulação sobre os corpos das mulheres, por exemplo, em relação as suas vestimentas e atitudes, vinha diminuindo desde a década de 1970. Ademais, embora a migração para as cidades tenha diminuído o controle dos homens sobre as mulheres em alguns momentos, como explicitado anteriormente, esse movimento não significou o fim desse controle. Novamente, Çağlayan nos ajuda a entender as complexidades que marcam a vida de mulheres curdas. A migração, com frequência, forçada para as cidades, em situações econômicas desfavoráveis, pôde acirrar formas de controle sobre as mulheres. Para lidar com essas dificuldades financeiras, Çağlayan (2020, p. 50) conta que suas interlocutoras se viam obrigadas a trabalhar, geralmente em oficinas têxteis informais, onde eram exploradas e, uma vez que trabalhavam com seus familiares, e atividades ao ar livre geralmente eram proibidas, o controle sobre elas permaneceu.

É importante frisar que na década de 1980, a questão da desigualdade de gênero passa a ser discutida no interior do PKK, também devido à centralidade que Abdullah Öcalan, então líder do Partido, dá ao tema, tanto no contexto do quadro ideológico quanto no contexto das estratégias de mobilização (Çağlayan, 2012). Nesse sentido, Öcalan trata especificamente do que julgava como “estruturas familiares tradicionais”, que descrevia como responsáveis por controlar as mulheres e restringi-las ao ambiente doméstico. Segundo Çağlayan (2012, p. 9-10), Öcalan passa a advogar que a questão da honra, ou *namus* – que é a concepção de que a honra do homem e da família estava conectada ao corpo e à sexualidade da mulher – deveria ser superada. E isto, para que as mulheres fossem mobilizadas a ocupar a organização política fundada pelo Partido, mas também para mobilizar homens casados que viam suas esposas como fonte de honra e, portanto, hesitavam em se juntar às fileiras do Partido e deixá-las sozinhas (Çağlayan, 2012, p. 9).

Para Çağlayan, essa abordagem de Öcalan parece instrumentalizar as mulheres na luta nacionalista. A autora inclusive faz referência à observação de Chatarjee (2000 apud Çağlayan, 2012, p. 10) de que as mulheres não falam nos discursos nacionalistas, embora sempre haja discursos sobre elas. Ao mesmo tempo, a autora (2012, p. 10-15) aponta que enquanto na década de 1980, Öcalan falava principalmente para homens sobre o status subjugado das mulheres na sociedade curda – transformando-as em objetos de discurso –, a partir da década de 1990, com o aumento da participação de mulheres no PKK, esse discurso muda, na medida em que começa a dialogar diretamente com as mulheres e, eventualmente, estabelece um diálogo com as mulheres a respeito dos homens, produzindo condições vinculativas que os homens deveriam respeitar.

Nesta seção, eu trouxe para o debate alguns elementos que podem ser considerados como compondo regime(s) de gênero em comunidades curdas, mas tentei, ao mesmo tempo e com cuidado, indicar que essas diferentes questões não compõem uma suposta “cultura curda essencial”, mas são resultado de um complexo entrelaçamento de distintos fatores, ou como coloquei desde o início deste capítulo, de distintas relações de poder. E esse ponto é fundamental, dentre outras razões, tendo em vista a atenção que Abu-Lughod (2013, p. 113, tradução nossa) chama para uma categoria amplamente utilizada para descrever o que é considerado “o estado deplorável dos direitos das mulheres no mundo muçulmano”³⁶, os chamados “crimes de honra”.

Em um dos capítulos do livro *Do Muslim Women Need Saving?* (2013), Abu-Lughod analisa alguns problemas relativos ao modo como a categoria “crimes de honra” tem sido invocada e funciona. Esse termo é amplamente definido como o assassinato de uma mulher por seus parentes, geralmente do sexo masculino, devido à violação de algum código sexual, com o objetivo de restaurar a honra da família. Abu-Lughod (2013, p. 114) ressalta que valores relacionados à ideia de honra ou sua aplicação por meio da violência não estão restritos a comunidades mulçumanas, nem mesmo esses crimes têm sido tolerados por autoridades religiosas. Contudo, eles têm sido, repetidamente e de modo problemático, associados ao Oriente Médio e ao Sul da Ásia, ou a comunidades migrantes que vêm dessas regiões, o que também produz uma conexão específica com o Islã.

³⁶ No original: “the deplorable state of women’s rights in the Muslim world”.

Essa associação quase que automática dos crimes de honra a comunidades mulçumanas, no entanto, é complexificada por Sandrin e Goldfeld (2021), que argumentam que as divisões produzidas entre diferentes grupos a partir de concepções relacionadas, por exemplo, à igualdade de gênero, podem ser produzidas no interior de uma mesma comunidade mulçumana, como no caso da Turquia. Essas divisões, portanto, não se dariam somente entre o Ocidente e o “resto”, mas no interior desse “outro” do Ocidente. Na Turquia, argumentam as autoras (Sandrin; Goldfeld, 2021, p. 7), criou-se uma hierarquia entre, de um lado, turcos seculares, tidos como grupos associados a uma suposta igualdade de gênero e liberdade sexual, e do outro, grupos curdos (em sua maioria mulçumanos) e turcos categorizados como islâmicos e não seculares, em contraste, associados à desigualdade de gênero e à falta de liberdade sexual. Essa hierarquia inclusive serviu para autorizar intervenções em áreas curdas, consideradas “atrasadas”.

Um dos problemas que Abu-Lughod aponta no modo como a categoria “crimes de honra” tem sido invocada diz respeito ao apagamento e distorção das complexas relações que são estabelecidas entre homens e mulheres nas sociedades em que a honra aparece como um valor importante. Nesse contexto, as mulheres são descritas e representadas como objetos que pertencem aos homens e, logo, sem qualquer capacidade de agência. Como argumenta Abu-Lughod (2013), fazendo referência aos seus estudos sobre a comunidade Beduína *Awlad Ali* do Egito, a questão da honra é muito mais complexa do que mostra a narrativa orientalista dos “crimes de honra” e não está vinculada somente às atitudes das mulheres, mas também aos comportamentos dos homens:

Para meus amigos beduínos *Awlad Ali*, a honra ajudou a definir (e a reproduzir) o status social. Para os homens e as mulheres que eu conhecia, a honra baseava-se na defesa de ideais pessoais, do valor à generosidade, da confiabilidade à recusa em aceitar desprezo. Para mulheres e meninas, como descrevo em *Veiled Sentiments*, a honra envolvia exibir a maioria dessas qualidades de dureza e generosidade esperadas de homens e de famílias fortes (chamadas de “livres”), mas, além disso, formas de respeito pelos outros. (...) Para os homens, evitar a sexualidade era igualmente importante para a honra; esperava-se que os homens mantivessem uma distância respeitosa de mulheres que não eram da família e as tratassem educadamente. Eles nunca mencionariam suas esposas ou outras mulheres de sua família na frente de outros homens—por respeito. O sexo fora do casamento era desonroso para homens e mulheres. E em comparação às mulheres, os homens não tinham muito mais poder para a escolha de suas parceiras de casamento. Em uma ordem social baseada no parentesco, os casamentos são importantes demais para

serem uma simples escolha individual³⁷ (Abu-Lughod, 2013, p. 117, tradução nossa).

Ademais, segundo Abu-Ludhod, as mulheres da comunidade Beduína *Awlad Ali* reagiam às novas restrições às quais eram submetidas no contexto de abandono da vida nômade. Contudo, nesse processo, essas mulheres não se referiam a um suposto direito de fazer o que bem entendiam, “(...) mas afirmando sua própria modéstia e virtude moral, mesmo que gostassem de grampos de cabelo ou batom. Falavam de si mesmas não como objetos controlados pela família ou pelos homens, mas como pessoas que sabiam diferenciar o certo do errado”³⁸ (2013, p. 118, tradução nossa). Aqui é importante salientar como essa análise de Abu-Lughod está em consonância com os argumentos de Saba Mahmood (2005, 2006), para quem é fundamental pensar formas de agência feminina para além de normas seculares e liberais, amplamente incorporadas por debates feministas.

Nesse contexto, a etnografia que Adli (2012) faz de mulheres curdas em uma pequena vila chamada Cibo, no sudeste da Turquia, também contribui para o aprofundamento desse debate sobre agência feminina. Adli (2012, p. 55-56) observa que o que pode ser considerado uma forma de subordinação das mulheres dessa vila – referindo-se especificamente a espaços genderificados como, por exemplo, ao fato das mulheres não se sentarem à mesa com os homens no momento das refeições –, para essas mulheres é um sinal de distinção de uma “tradição turca”, que a vila não encoraja nem dá suporte. Desse modo, segundo a autora, a conformação das mulheres de Cibo a um determinado código de modéstia – conformação que é chancelada pelas próprias mulheres da vila quando Adli, desavisada, ao se sentar à mesa com os homens para uma refeição, ouve de uma das mulheres mais velhas presentes “estamos passando por turcos pela primeira vez

³⁷ No original: “For my Awlad ‘Ali Bedouin friends, honor helped define (and reproduce) social status. For the men and women I knew, honor was based on upholding personal ideals from valor to generosity, from trustworthiness to refusal to accept slights. For women and girls, as I describe in *Veiled Sentiments*, honor involved displaying most of these qualities of toughness and generosity expected of men and those from strong families (called “free”) but in addition, forms of respect for others. (...) For men, avoiding sexuality was equally important to honor; men were expected to keep a respectful distance from unrelated women and to treat them politely. They would never mention their wives or other women from their family in front of other men—out of respect. Sex outside of marriage was dishonorable for both men and women. And young men had little more choice in marriage partners than did young women. In a kin-based social order, marriages are far too important to be left to individuals.”

³⁸ No original: “(...) but by asserting their own modesty and moral virtue, even if they did like bobby pins or lipstick. They spoke about themselves not as objects controlled by family or by men, but as persons who knew right from wrong.”

depois de todos esses anos”³⁹ (Adli, 2012, p. 55, tradução nossa) – serve para preservar uma identidade coletiva, ao mesmo tempo em que serve como uma espécie de resistência a uma cultura turca hegemônica.

Essas práticas podem ser lidas por algumas abordagens feministas como “falsa consciência” por parte das mulheres de Cibo, ou mesmo como internalização de normas patriarcais por meio da socialização (Mahmood, 2005, p. 6). Contudo, Adli (2012, p. 56), apoiada em Saba Mahmood (2005, 2006), que aponta para a necessidade de separar a noção de agência da noção de resistência, particularmente nas análises feministas, argumenta que as performances das mulheres curdas de Cibo, informadas por um código de modéstia que marca seus comportamentos e vestimentas, apontam para a sua agência, ou capacidade de agir desses sujeitos, de modo a manter uma identidade coletiva (curda) em oposição a uma identidade e valores turcos. Portanto, e novamente fazendo referência a Mahmood (2006, p. 45), o trabalho de Adli permite argumentar que a capacidade de agência das mulheres em Cibo não corresponde à resistência a relações de dominação, mas a uma capacidade de agência possibilitada por determinadas relações de subordinação.

Nesse sentido, Çağlayan (2020, p. 50) também argumenta que mulheres curdas, em especial em regiões rurais, incorporam e adotam práticas que moldam a ideia de honra. Segundo a autora, embora essas mulheres argumentassem que o comportamento considerado contrário à ideia de honra devesse ser punido, não defendiam ou aprovavam os assassinatos de mulheres como forma de punição. Para fazer referência à incorporação da ideia de honra por mulheres curdas, Çağlayan (2020, p. 50, tradução nossa) usa o verbo “internalizar”: “Devo enfatizar que as famílias ainda usavam a ‘honra’ para justificar a regulação dos corpos das mulheres e suas identidades sexuais, e que essa regulação é internalizada pelas próprias mulheres”⁴⁰. É importante frisar que essa questão da internalização de normas patriarcais pelas mulheres, como apontado por Mahmood (2005, p. 6), é problemática, e isto, embora Çağlayan não construa a partir daí um argumento a respeito da agência dessas mulheres. Como exposto no parágrafo anterior, o argumento de que as mulheres internalizam determinadas normas patriarcais

³⁹ No original: “we are passing for Turkish for the first time after all those years”.

⁴⁰ No original: “I should emphasize that families still used ‘honor’ to justify the regulation of women’s bodies and their sexual identities, and that this regulation is internalized by women themselves.”

através da socialização tem sido historicamente utilizado por diversos discursos feministas para demonstrar que alguns grupos de mulheres, especialmente mulheres não ocidentais, tais como as mulheres do Oriente Médio ou as mulheres do mundo mulçumano, são destituídas de agência, ou seja, são “essencialmente” vítimas oprimidas.

É preciso destacar que essas representações de mulheres não ocidentais como vítimas oprimidas têm implicações políticas (Abu-Lughod, 2013). Foi essa representação de passividade que voltou a circular com força no mundo após os atentados terroristas de 11 de setembro, naquele contexto, em referência às mulheres afegãs cobertas por burcas e oprimidas pelo Talibã. Foi também essa imagem que esteve na base do discurso da então primeira-dama, Laura Bush, em novembro de 2001, em discurso nacional em uma rádio. Nesse discurso, fez referência à opressão das mulheres afegãs por grupos terroristas e instou uma missão de resgate comandada pelos “povos civilizados” (Cooke, 2002, p. 235). É possível notar como essa narrativa construída em torno da ideia de “mulheres oprimidas” acaba por fortalecer um discurso de apoio à invasão do Afeganistão, ou seja, como a representação dessas mulheres é utilizada para justificar uma suposta missão civilizatória, segundo Cooke (2002), reproduzindo aquilo que Spivak chama de “homens brancos salvando mulheres não brancas de homens não brancos”.

A burca lembra o sati e a lógica de gênero de quatro estágios do império: 1) as mulheres têm direitos inalienáveis dentro da civilização universal; 2) os homens civilizados reconhecem e respeitam esses direitos; 3) os homens não civilizados sistematicamente revogam esses direitos; e 4) esses homens (o Talibã) pertencem, portanto, a um sistema estranho (islâmico). A lógica imperial faz a distinção de gêneros e separa os povos submetidos de modo que os homens são o Outro e as mulheres são civilizáveis. Para defender nossa civilização universal, precisamos resgatar as mulheres⁴¹ (Cooke 2002, p. 227, tradução nossa).

De acordo com Abu-Lughod (2013), o discurso sobre “crimes de honra” gera ainda outros problemas que merecem ser mencionados aqui. Primeiro, e como já demonstrado, uma tendência a tratar esse tipo de violência como específico de

⁴¹ No original: “The burqa recalls sati and the four-stage gendered logic of empire: 1) Women have inalienable rights within universal civilization; 2) civilized men recognize and respect these rights; 3) uncivilized men systematically abrogate these rights; and 4) such men (the Taliban) thus belong to an alien (Islamic) system. Imperial logic genders and separates subject peoples so that the men are the Other and the women are civilizable. To defend our universal civilization we must rescue the women.”

uma cultura, sem conexão com outras formas de violência, inclusive doméstica e, então, separar claramente as sociedades ditas “civilizadas” daquelas “não civilizadas” e, nesse sentido, o Ocidente do “resto”. Desse modo, para Abu-Lughod (2013, p. 125-127), os discursos sobre “crimes de honra” também desempenham um papel ideológico que dá poderes ao Ocidente e àqueles que se identificam com ele, chamando a atenção para pessoas supostamente vítimas de suas culturas violentas, ao mesmo tempo em que incentivam um compromisso em transformar essas culturas entendidas como “atrasadas”.

Finalmente, esses discursos também apagam o papel desempenhado por instituições dos Estados e mesmo organizações nacionais e transnacionais na perpetuação dos contextos de violência que envolvem os crimes de honra. Abu-Lughod (2013, p. 131) argumenta que esses crimes estão quase sempre implicados em instituições sociais de policiamento, vigilância e intervenção, e que a falha dessas mesmas instituições em dar respostas adequadas às denúncias e apelos de mulheres, por exemplo, por conta do sexismo e/ou do racismo, também é responsável pela vitimização de muitas mulheres. Ainda:

O crime de honra confere legitimidade e resiliência não apenas a todos os mecanismos de regulação, vigilância e mediação de massa intrínsecos ao poder estatal moderno, mas também às formas e fóruns específicos de governança transnacional contemporânea, sejam instituições econômicas neoliberais ou intervenção humanitária do tipo feminista ou militar⁴² (Abu-Lughod, 2013, p. 135-136, tradução nossa).

As práticas que informam esses regimes de gênero em comunidades curdas, como exposto anteriormente, também foram alvo de críticas e, nesse sentido, também responsáveis pela mobilização política de mulheres curdas, por exemplo, entre as décadas de 1980 e 1990. Nesse contexto, analisando algumas revistas publicadas por mulheres curdas na década de 1990 na Turquia, Çaha (2011, p. 443, tradução nossa) argumenta que algumas dessas publicações responsabilizavam os chamados “valores tradicionais prevalentes na sociedade curda”⁴³ pela opressão e subordinação das mulheres, ao mesmo tempo em que eram usadas como uma

⁴² No original: “The honor crime gives legitimacy and resilience not just to all the mechanisms of regulation, surveillance, and mass mediation intrinsic to modern state power but also to the specific forms and forums of contemporary transnational governance, whether neoliberal economic institutions or humanitarian intervention of the feminist or military sort.”

⁴³ No original: “the traditional values prevalent in Kurdish society.”

forma de lutar contra essas práticas. Ainda de acordo com Çaha (2011, p. 443, tradução nossa), tais publicações “argumentam que os valores feudais tradicionais prevalecentes nas regiões curdas fortalecem os valores dominantes masculinos e tornam a mulher uma mercadoria que pode ser comprada e vendida.”⁴⁴ Nesse mesmo contexto, Çağlayan (2020, p. 36) explica que o ativismo de mulheres curdas na Turquia, que refletiam suas próprias experiências enquanto sujeitos, envolvia a negociação e luta contra “padrões patriarcais dentro de suas famílias, círculos próximos, organizações políticas e encontros com o estado turco em todos os níveis.”⁴⁵ As próximas seções vão abordar especificamente a relação que as mulheres curdas estabeleceram com os Estados nacionais sírio e turco.

2.3.

As mulheres curdas na Turquia

Discutir a produção do sujeito “mulheres curdas”, como argumentado em todo o capítulo até aqui, passa também por analisar o papel desempenhado pelas políticas nacionalistas adotadas pelos Estados da Turquia e da Síria em relação às suas minorias étnicas. Nesse contexto, é possível discutir algumas dessas políticas – que incluem, por exemplo, deslocamentos forçados e práticas de assimilação –, que em seus variados graus de violência física e simbólica, foram adotadas em relação às minorias internas, como no caso dos curdos, que certamente têm seus impactos específicos sobre as mulheres e que, portanto, compõem o contexto de produção desses sujeitos.

Logo após a formação da República, em 1923, o Estado turco começou a adotar uma série de políticas discriminatórias em relação a sua minoria curda. Alguns autores (Kilinça; Neathery-Castroa; Akyüz, 2017) inclusive argumentam que tais políticas, a partir da década de 1980, se traduzem em um conflito violento entre o Estado turco e o grupo nacionalista PKK, e isto, para além das rebeliões curdas que também ocorreram nas décadas logo após a fundação do Estado⁴⁶. Com

⁴⁴ No original: “argue that the traditional feudal values prevailing in Kurdish regions strengthen the male-dominant values and render woman a commodity that can be bought and sold.”

⁴⁵ No original: “patriarchal patterns within their families, close circles, political organizations, and encounters with the Turkish state at all levels.”

⁴⁶ Nas duas primeiras décadas da República turca, ocorreram 27 revoltas curdas, destacando-se a Revolta de Shaykh Said, em 1925, a Revolta de Ararat, em 1930, e a Revolta de Dersim, entre 1936-1938 (Yadirgi, 2019, p. 141).

uma população curda de aproximadamente 20% da população total, já em 1924, o governo instalado por Mustafa Kemal Atatürk proibiu oficialmente o uso da língua curda, inclusive nas escolas (McDowall, 2007, p. 191-192). É importante salientar nesse contexto o papel fundamental desempenhando pela educação nos projetos nacionalistas, parte do que acontece na Turquia, mas também em outros Estados. Como argumenta McDowall (2007, p. 201, tradução nossa), “Educação significava ‘turquificação’”⁴⁷ e, segundo o autor, todo jovem curdo que vivia na cidade sabia que seu futuro dependia diretamente do domínio que tinha da língua turca.

Para McDowall (2007, p. 191), essas eram políticas racistas que tinham como objetivo apagar quaisquer traços não turcos do Estado. Nesse contexto, desde a fundação da República turca, minorias étnicas, como os curdos, têm sido percebidas como uma ameaça à integridade do Estado territorial e à nação turca. No momento em que é proibido o uso da língua curda, inclusive no espaço das escolas, e o turco é instituído como língua oficial, uma série de dificuldades são impostas à população que não tinha domínio desse segundo idioma, como o acesso à educação. Assim, a percepção de certas minorias étnicas como uma ameaça à existência do Estado turco tal como foi idealizado – fundamentado na ideia de que uma única etnia, a turca, compunha as fronteiras nacionais – impactou gerações curdas no acesso a direitos fundamentais na Turquia (Kaya, 2009, p. 4). Segundo McDowall (2007, p. 192, tradução nossa):

Em 1925, apenas 215 das 4.875 escolas da Turquia estavam localizadas no Curdistão, oferecendo educação para 8.400 alunos de um total de 382.000 matriculados. Sem escolas em que a língua curda era utilizada como meio de instrução, o número de curdos que poderiam se beneficiar era estritamente limitado⁴⁸.

O tema da educação é fundamental para pensar a preservação da língua, da cultura e da religião de minorias, e vários tratados internacionais garantem o direito de todos à educação, também prevendo mecanismos específicos para garantir os direitos de minorias étnicas, linguísticas e religiosas (Kaya, 2009). Ao mesmo tempo, o tema da educação é interessante para pensar a produção do sujeito

⁴⁷ No original: “Education meant ‘turkification’”.

⁴⁸ No original: “By 1925 only 215 of the 4.875 schools in Turkey were located in Kurdistan, providing education for 8.400 pupils out of Turkey’s total of 382.000 enrolled. Without Kurdish-medium schools the number of Kurds who could benefit was strictly limited.”

“mulheres curdas”, sobretudo tendo em vista o poder de transformação da educação, transformação inclusive de relações desiguais de gênero e, portanto, de regimes de gênero que marcam a vida de diferentes mulheres. E como explica Çağlayan (2020, p. 37), as variações no nível de educação das mulheres curdas na Turquia têm relação com o que chama de resistência patriarcal para o acesso feminino à escola, mas também com a negação da identidade curda e com a proibição de falar curdo como política do Estado, o que produziu impactos imediatos no acesso que essas mulheres tinham à educação formal. Nesse sentido, baixos níveis de educação entre mulheres curdas na Turquia é, em partes, resultado das políticas discriminatórias produzidas pelo Estado, tais como as que menciona McDowall (2007).

Segundo relatório da UNESCO de 2010 (apud Kiliņa; Neathery-Castroa; Akyüz, 2017), os grupos mais desfavorecidos em relação à educação na Turquia são meninas que vivem no sudeste do país e que não têm o turco como língua materna. Nesse contexto, 43% das meninas que falam curdo têm menos de dois anos de acesso à educação formal, em comparação aos 6% das meninas entre outras populações no país; além disso, aqueles que falam curdo em casa têm um risco de 30% de ter menos que quatro anos de acesso à escola, em comparação a menos que 5% de risco apresentado pela população que fala turco (UNESCO, 2010; Kaya, 2009; McClure, 2011 apud Kiliņa; Neathery-Castroa; Akyüz, 2017, p. 1).

Tendo como ponto de partida esses dados, Kiliņa, Neathery-Castroa e Akyüz (2017) desenvolvem uma pesquisa para entender um pouco mais esse panorama, e as conclusões a que chegam são interessantes. Para esses autores (2017, p. 15), as normas patriarcais constituem um determinante central para o baixo nível de escolaridade de meninas no sudeste da Turquia, o que acaba se sobrepondo a outras variáveis, como questões socioeconômicas e marginalização por conta da língua. Ao mesmo tempo, ainda segundo esses autores, o conflito étnico na Turquia também influencia os níveis de escolaridade, uma vez que reforça relações patriarcais e limita o desenvolvimento dessa região do país.

É importante aqui ressaltar que entre 1924 e 1938, das 18 operações do exército turco, apenas uma se deu fora das regiões de concentração curda, e após 1945, além da Guerra da Coreia, entre 1949 e 1952, e a invasão do Chipre, em 1974, o exército turco continuou a ser utilizado somente contra os curdos (McDowall, 2007, p. 198). No que diz respeito à guerra de guerrilha lançada pelo PKK contra o

Estado, o sudeste da Turquia conviveu com um estado de emergência, entre, pelo menos, 1987 e 2002 (Bozgan, 2016, p. 154), com uma estimativa de 35 mil pessoas presas e mortas na região desde a década de 1980. Ademais, nesse contexto, “As operações de segurança do Estado tornaram-se notórias pelas taxas extremamente altas de baixas, assassinatos extrajudiciais de não combatentes, tortura de civis e destruição de aldeias curdas”⁴⁹ (Kurdish Human Rights Project, 2005, p. 44, tradução nossa).

De acordo com Kiliņa, Neathery-Castroa e Akyüz (2017, p. 8), a violência do conflito étnico na Turquia influencia o nível de escolaridade de meninas no sudeste do país, na medida em que o aumento da militarização, como consequência desse conflito, com frequência, reforça o domínio masculino e, logo, as relações patriarcais, o que acaba por colocar as mulheres em posições mais vulneráveis, e faz com que os pais das meninas estejam menos dispostos a mandá-las para a escola. Baseados nas entrevistas com seus interlocutores, os autores (2017, p. 9) explicam que uma preocupação relacionada à castidade aparece nos discursos de pais curdos, porém, a preocupação com a segurança física das filhas é a principal questão levantada por famílias curdas, em especial no que diz respeito ao acesso à escola.

Esse argumento tem relação com debates levantados por teóricas feministas como Cynthia Enloe (2000) e Cynthia Cockburn (2004), para quem ideias relacionadas à masculinidade têm sido intimamente ligadas ao militarismo. Nesse sentido, e discutindo as mudanças genderificadas da Guerra Civil Síria, Enloe (2017) argumenta que embora mulheres tenham sido figuras importantes nos protestos pró-democracia que começaram a ocorrer em 2011 no país, na medida em que houve um escalamento da violência, a visibilidade desse ativismo feminino diminuiu, e a militarização se espalhou, então crescendo o que chama de “masculinização da vida política síria”⁵⁰ (2017, p. 42, tradução nossa). Ou seja, Enloe (2017) trata dessa espécie de apagamento das mulheres, sobretudo de espaços públicos, na medida em que processos de militarização avançam e se aprofundam.

Ainda, Kiliņa, Neathery-Castroa e Akyüz (2017, p. 10) argumentam que a violência do conflito étnico na Turquia impacta o acesso feminino à escola, uma vez que ao dificultar a expansão de oportunidades de negócios para o sudeste do

⁴⁹ No original: “State security operations became notorious for extremely high casualty rates, extrajudicial killings of non-combatants, torture of civilians and the destruction of Kurdish villages.”

⁵⁰ No original: “masculinization of Syrian political life”.

país, acabou por paralisar seu desenvolvimento econômico⁵¹. Nesse contexto, entre as famílias curdas entrevistadas pelos autores, um tema recorrente foi a interferência do trabalho sazonal sobre a escolaridade das meninas. Muitas famílias se deslocavam com seus filhos para as cidades no oeste da Turquia, em busca de trabalhos sazonais, inclusive durante os meses em que as escolas estavam abertas. Essa migração sazonal era motivada sobretudo pela falta de empregos na região em que viviam. Embora esse deslocamento temporário tenha influenciado meninos e meninas, os autores explicam que, comparativamente, havia um maior esforço para manter os meninos na escola, e isto porque para as famílias era mais seguro manter as meninas por perto, ao mesmo tempo em que havia a crença de que os meninos precisavam estudar para conseguir empregos, justificativa que atende a determinadas relações de gênero (Kilinça; Neathery-Castroa; Akyüz, 2017, p. 11).

Por outro lado, vale apontar ainda que a mobilização política curda como uma reação ao conflito étnico e a migração de áreas rurais para a cidade – motivada seja pelas evacuações forçadas de várias vilas no sudeste da Turquia pelo Estado, mas também quando famílias decidiam migrar por conta de questões econômicas⁵² – segundo Kilinça, Neathery-Castroa e Akyüz (2017, p. 13-14), enfraqueceram relações patriarcais⁵³ e, como consequência, por vezes, contribuíram para o aumento da escolaridade de meninas curdas. Em alguns momentos, ainda segundo os autores, o movimento nacionalista curdo contribuiu para a criação de uma identidade curda mais cosmopolita, enfraquecendo relações patriarcais tradicionais. O mesmo foi possibilitado pela migração para as cidades, como também aponta Çağlayan (2020, p. 44-45), a respeito do desgaste do que chama de “patriarcado clássico” como consequência da migração de famílias curdas para as cidades, embora, como também argumenta a autora (2020), essa migração tenha acirrado certas formas de controle sobre as mulheres.

⁵¹ Os autores (2017, p. 11) ainda argumentam que embora o estado tenha criado políticas voltadas para o crescimento econômico da região, tais como as relacionadas ao *Southeastern Anatolia Project*, questões relacionadas à segurança e à instabilidade impediram que um maior investimento fosse feito.

⁵² Como exposto anteriormente e como será aprofundado mais adiante, questões econômicas que com frequência motivaram a migração curda de áreas rurais para as cidades também têm conexão com o conflito étnico e, portanto, com a *Questão Curda* na Turquia.

⁵³ Esse apontamento é interessante porque tensiona o argumento de Enloe (2000) e Cockburn (2004) de que a militarização sempre reforça relações desiguais de gênero. Ao mesmo tempo, e em alguma medida, reflete a experiência histórica de mulheres curdas que ingressaram na guerrilha do PKK, entre as décadas de 1980 e 1990, desafiando construções de gênero que, por exemplo, associam à masculinidade ideias e atributos relacionados ao militarismo.

Ainda é preciso chamar atenção para as políticas que o Estado turco, a partir de sua fundação, construiu especificamente para as mulheres. Destaca-se que na constituição da República turca, através das chamadas reformas Kemalistas, que compunham o que Sandrin e Goldfeld (2021, p. 8) chamam de “projeto de nação dominante na Turquia”, foram adotadas várias políticas de “modernização”, segundo a experiência Ocidental e, nesse sentido, foram concedidos vários direitos às mulheres turcas⁵⁴. Nesse “ímpeto modernizante e ocidentalizante” (Sandrin; Goldfeld, 2021, p. 8), o Estado turco implementou várias medidas garantindo avanços no status legal das mulheres turcas. “O novo governo mudou radicalmente as leis, incentivou as mulheres a deixarem de usar o véu, a ingressarem nas universidades e profissões, a se tornarem pilotos de avião e a concorrerem ao parlamento – em muitos casos, antes que outras sociedades europeias o fizessem”⁵⁵ (White, 2003, p. 145, tradução nossa)⁵⁶. Essa prática tem sido amplamente chamada

⁵⁴ É importante salientar que a partir da década de 1980, algumas autoras feministas turcas, como Deniz Kandiyoti, Ayse Gül Altınay e Yesim Arat, começaram a questionar essa ideia de que o Estado simplesmente concedeu direitos às mulheres, fazendo um resgate de mobilizações e organizações de mulheres turcas, desde o período dos Jovens Turcos (Sandrin; Goldfeld, 2021, p. 10).

⁵⁵ No original: “The new government radically changed laws, encouraged women to unveil, to enter the universities and professions, become airplane pilots, and run for parliament—in many cases before other European societies did.”

⁵⁶ O véu é um tema bastante controverso para pensar a situação da mulher muçumana, tendo em vista, por exemplo, que com alguma frequência ele é construído no discurso ocidental como representativo da opressão dessas mulheres. Comum nesse contexto é a afirmação de que o Islã constitui a fonte das violências às quais essas mulheres estão submetidas, como já abordado neste capítulo. Desse modo, o véu e outras formas que as mulheres muçumanas, de diferentes localidades, utilizam para cobrir a cabeça são construídos como representativos de uma “cultura opressora”. Por usarem o véu, as mulheres muçumanas são retratadas como se não tivessem agência e não pudessem falar por si mesmas. A esse respeito, Abu-Lughod (2013) aponta algumas questões fundamentais. A primeira, e relacionada à imposição da burca pelo Talibã - questão que ganha importância no contexto da chamada Guerra ao Terror -, é que a burca não foi inventada por esse grupo, mas era uma forma de cobrir a cabeça utilizada por mulheres da etnia Pashtun do Afeganistão ao saírem de casa. Porém, com o Talibã, essa forma de vestimenta foi imposta a todas as mulheres como religiosamente apropriada, e isso, embora antes houvesse variados estilos de véu - populares ou tradicionais - que diferentes grupos e classes utilizavam (Abu-Lughod, 2013, p. 35-37). Ademais, o véu tem diferentes significados nas comunidades onde são usados, podendo representar, por exemplo, uma classe, as características da piedade e devoção ou mesmo filiação política (Abu-Lughod, 2013, p. 39), e as mulheres participam da atribuição dos sentidos ao véu. Desse modo, Abu-Lughod argumenta que o uso do véu não deve ser confundido com falta de agência e que é preciso trabalhar contra essa interpretação reducionista do véu como uma característica fundamental da falta de liberdade das mulheres. E isso, mesmo quando se decide contestar situações em que essa vestimenta é imposta, como acontece no Irã e sob o regime do Talibã. Fundamental nesse processo é o reconhecimento e respeito pelas diferenças, postura que está conectada aos argumentos de Saba Mahmood (2006, p. 58), que discute como o desejo por liberdade não é inato, mas historicamente situado e precisa ser considerado em relação a outros desejos, aspirações e capacidades de sujeitos histórica e culturalmente localizados. Ao mesmo tempo, salienta-se aqui que o véu foi instrumentalizado no projeto nacional turco, sendo o modelo de mulher republicana constituído a partir da retirada do véu em locais públicos.

de “feminismo estatal” (Tekeli, 1990, p. 152), e é caracterizada por uma série de reformas nas áreas da família, da educação, das convenções de vestimenta e dos direitos políticos. Ressalta-se, contudo, que a partir da década de 1980, algumas feministas turcas passam a criticar essas políticas, argumentando que as reformas Kemalistas em relação ao status das mulheres na sociedade turca não foram implementadas com o objetivo de transformar papéis de gênero, e sim para atingir um objetivo político específico, que era a “modernização”, segundo a experiência Ocidental, do Estado-nação turco (White, 2003).

No entanto, como aponta White (2003, p. 147), nos primeiros anos da República, essas políticas ficaram restritas a uma elite urbana. Naquele momento, apenas 20% da população da Turquia vivia nas cidades, desse modo, o número de mulheres cujas vidas poderiam ser consideradas como correspondendo ao modelo de mulher republicana⁵⁷ criado pelo Estado era bastante limitado (White, 2003, p. 147). Além disso, a maior parte da população curda vivia nas regiões rurais do sudeste do país, assim sendo, parte significativa das mulheres curdas na Turquia não teve acesso a esses direitos imediatamente. Ainda de acordo com White (2003, p. 157), é na fronteira da Turquia com a Síria, Irã e Iraque, portanto, no chamado Curdistão, que permanecem até hoje as regiões mais pobres e menos desenvolvidas, onde as mulheres têm menos acesso aos seus direitos protegidos pelas leis republicanas, se comparado a qualquer outra parte da Turquia. Nesse contexto, Yüksel (2006) argumenta que as mulheres curdas foram marginalizadas pelo projeto Kemalista, em razão do desmantelamento da identidade étnica curda, que aconteceu em paralelo aos avanços das políticas de Estado que beneficiavam sobretudo a vida de mulheres turcas urbanas. Para o autor (Yüksel, 2006, p. 778), isso acabou criando uma espécie de abismo social entre mulheres turcas e curdas, já que as primeiras tinham maiores chances de se beneficiar com as reformas que tinham como objetivo transformar o status legal e político da população feminina na Turquia.

Faz-se importante ainda apontar que no caso da Turquia, houve uma forte propaganda estatal amplamente difundida na mídia impressa, rádios e escolas, que

⁵⁷ Segundo White (2003, p. 146), esse modelo de mulher republicana correspondia à mulher urbana, socialmente progressista, e que era, ao mesmo tempo, obediente no ambiente doméstico. Essa modernidade, definida pelo Estado turco, incluía o casamento e os filhos como uma espécie de responsabilidade nacional para as mulheres. Nas palavras de Kandiyoti (apud White, 2003, p. 158), as mulheres republicanas eram “emancipated, but not liberated”.

construiu as revoltas nacionalistas curdas, que começaram a aparecer logo após a fundação da República, como fanatismo religioso, política tribal, atraso e oposição à educação (Mojab, 2001, p. 2-3). Nesse contexto, as mulheres turcas, que tiveram acesso a uma série de direitos devido à implementação dessas políticas de “modernização” pelo Estado, eram usadas como símbolo da nação moderna turca em oposição a um povo dito “incivilizado” curdo (Mojab, 2001, p. 2-3). Essas representações criadas pelo Estado turco alimentaram estereótipos que continuam a circular na mídia de massa, como séries de TV e filmes, e que retratam as mulheres curdas, sobretudo as que habitam as zonas rurais no sudeste da Turquia, como submissas e oprimidas pelo patriarcado (Adli, 2012, p. 48). Desse modo, o próprio Estado turco, que inicialmente excluiu, quase que de maneira deliberada, grande parcela das mulheres curdas dos benefícios possibilitados pelas políticas desenhadas especificamente para a população feminina no país – e que sem dúvidas contribuiu para o avanço no status legal das mulheres⁵⁸ –, foi também responsável por criar uma propaganda poderosa, que apontava o suposto “atraso” e “incivilidade” dos curdos como responsáveis por situações de opressão às quais as mulheres curdas estavam expostas.

Embora logo após a formação da República, o ímpeto modernizante do Estado não tivesse força o suficiente para atingir todos os cantos da Turquia, o governo central enviou vários professores recém-formados para as áreas rurais (White, 2003, p. 147). Muitos desses professores eram mulheres, enviadas não apenas com o objetivo de ministrar aulas, “(...) mas também para representar e modelar as normas culturais do novo estado”⁵⁹ (White, 2003, p. 147, tradução nossa). Certamente, essas normas culturais que iriam modelar o novo Estado não incluíam expressões culturais curdas, dada, por exemplo, a proibição oficial de falar a língua curda, inclusive nas escolas, e a substituição de sobrenomes curdos, nomes de vilas e de cidades por nomes turcos, além da construção, inclusive em vários trabalhos científicos da época, dos curdos como “turcos das montanhas” (Ozcan, 2006, p. 68). Portanto, não se deve perder de vista que essas políticas de

⁵⁸ Embora, como já argumentado por feministas que criticam o Feminismo Liberal, avanços legais não sejam suficientes no contexto da luta contra relações desiguais de gênero, visto que mesmo após reformas legais, essas relações podem continuar a ser reproduzidas em ambientes diversos, como na esfera doméstica, é necessário reconhecer como essas reformas legais podem, ainda assim, impactar positivamente a vida das mulheres.

⁵⁹ No original: “(...) but also to represent and model the cultural norms of the new state.”

“modernização” por parte do Estado, que incluíam o envio de professores para as áreas rurais, como argumenta Mojab (2001, p. 5), estão enraizadas em práticas nacionalistas, o que as transforma também em práticas de assimilação forçada para minorias étnicas como os curdos.

De acordo com Yadirgi (2019, p. 143), o projeto nacional Kemalista buscou dar poder ao grupo étnico dominante, que eram os turcos, a expensa da população curda no leste e sudeste da Anatólia e, para tanto, desenhou uma estratégia política baseada em três pontos centrais: deportações sistemáticas dos curdos dessa área do país, assimilação dos curdos à identidade turca e, finalmente, o que chama de “des-desenvolvimento”⁶⁰ das áreas de predominância curda. Segundo Roy (1995, p. 4 apud Yadirgi, 2019, p. 139, tradução nossa), o “des-desenvolvimento” é um processo econômico utilizado por um poder hegemônico com o objetivo de “garantir que não haverá base econômica, mesmo que malformada, para apoiar uma existência autóctone independente”⁶¹. Para Yadirgi, o “des-desenvolvimento” é diferente de subdesenvolvimento, tendo em vista que o último possibilitaria alguma forma de desenvolvimento autóctone, ainda que com limitações. Desse modo, o “des-desenvolvimento” implicaria políticas que impedem de modo deliberado um desenvolvimento econômico autônomo.

Nesse contexto, para Yadirgi (2019, p. 153), as condições para o desenvolvimento socioeconômico das províncias do leste e sudeste da Turquia – tais como investimento público efetivo, tendo em vista as necessidades regionais, esforço por parte do Estado para incentivar investimento privado e reforma agrária – não foram postas em prática, uma vez que eram contrárias à política estatal de controle das regiões de concentração curda. Mesmo os governos estabelecidos no sistema político multipartidário, a partir de 1950 até 1980, não alteraram de maneira significativa as políticas do Estado turco em relação aos curdos, “(...) em grande parte porque nenhum dos regimes pós-1950 deixou de utilizar políticas Kemalistas

⁶⁰ Yadirgi (2019) usa o termo “de-development”, que retira da obra *The Gaza Strip: The Political Economy of Dedevelopment* de Sara Roy.

⁶¹ No original: “ensure that there will be no economic base, even one that is malformed, to support an independent indigenous existence.”

ou lidou suficientemente com o legado do governo dos Jovens Turcos⁶²,⁶³ (Yadirgi, 2019, p. 153, tradução nossa). O resultado disso é uma grande disparidade regional entre as regiões de predominância curda no leste/sudeste da Anatólia e o resto do país:

De acordo com os dados de 1978, a participação da indústria manufatureira no PIB das regiões da Anatólia Oriental e do Sudeste era de 10,5%, enquanto a agricultura respondia por quase metade do PIB dessas mesmas regiões (Sönmez, 2012: 351). Em Marmara ocidental, a indústria manufatureira foi responsável por 33,7% do PIB dessa região, e a contribuição da agricultura para o PIB da região foi de apenas 7,9% (ibid). Portanto, as regiões da Anatólia Oriental e do Sudeste continuaram a ser predominantemente agrárias nas décadas de 1960 e 1970⁶⁴ (Yadirgi, 2019, p. 152, tradução nossa).

Essa negligência no desenvolvimento da economia e da infraestrutura nas regiões do sudeste do país⁶⁵ gerou, sobretudo entre as décadas de 1940 e 1980, um forte movimento migratório curdo, sendo inclusive impossível distinguir claramente entre suas motivações econômicas e políticas. Alguns autores argumentam que esse movimento migratório curdo também foi entendido como uma forma de escapar da discriminação e da opressão política, com trabalhadores migrantes conectando essa saída de seus locais de origem com a busca por melhores perspectivas econômicas (Blaschke, 1991 apud International Free Women's Foundation, 2007, p. 30).

⁶² Os Jovens Turcos foi um movimento político reformista que organizou uma insurreição contra o regime do sultão Otomano Abdülhamid II, e que acabou culminando, por meio da chamada Revolução dos Jovens Turcos, na formação de um governo constitucional em 1908. Esse governo durou até 1918 e foi responsável por uma série de reformas, por exemplo, de ordem administrativa, que levou a uma maior centralização das instituições. O governo dos Jovens Turcos adotou uma política baseada no Pan-Turquismo, logo, de homogeneização cultural, cujo objetivo era “turquificar” os povos habitando o então Império em declínio.

⁶³ No original: “(...) largely because none of the regimes post-1950 sufficiently de-Kemalised or dealt with the legacy of the Young Turk rule.”

⁶⁴ No original: “According to the 1978 data, the share of the manufacturing industry in the GDP of ESA [Eastern, Southeastern Anatolia] regions was 10.5 per cent, while agriculture accounted for nearly half of the regions' GDP (Sönmez, 2012: 351). In the western Marmara region, manufacturing industry accounted for 33.7 per cent of this region's GDP, and agriculture's contribution to the region's GDP was a mere 7.9 per cent (ibid). Therefore, ESA continued to be a predominantly agrarian region in the 1960s and 1970s.”

⁶⁵ Ainda que a produção agrícola correspondesse, ao final da década de 1970, a aproximadamente metade do PIB das províncias no leste/sudeste da Anatólia, como aponta Yadirgi (2019, p. 148), parte significativa dos camponeses teve que vender suas terras para os Aghas – líderes tribais, geralmente grandes proprietários de terra – ou para outros grandes proprietários, porque não conseguiam pagar os custos da produção. Nesse contexto, aumentou o número de camponeses sem terra, o que também contribuiu para a migração em direção às áreas urbanas locais ou à parte ocidental do país. Desde a década de 1950, a mecanização gradual da agricultura também vinha contribuindo para esse processo migratório (Yadirgi, 2019; Çağlayan, 2020).

Entre as décadas de 1960 e 1970, eram principalmente os homens que, na busca por melhores oportunidades de trabalho, compunham esse movimento em direção às cidades turcas, especialmente rumo à porção ocidental do país, tal como Istambul, mas também para a Europa Ocidental. Desse modo, mulheres, crianças e pessoas mais velhas permaneceram nas áreas rurais. Uma consequência desse processo foi a sobrecarga de trabalho sobre uma população feminina já empobrecida, fenômeno que ficou conhecido como “feminização da agricultura”, já que naquele momento, as mulheres tiveram que assumir sozinhas a responsabilidade pela produção agrícola, para além do trabalho com a reprodução da família (International Free Women’s Foundation, 2007, p. 31). Desse modo, além da influência do trabalho sazonal – motivado pela falta de empregos nas regiões de concentração curda – principalmente sobre a educação de meninas, como indicam Kilinça, Neathery-Castroa e Akyüz (2017), é possível apontar para como a negligência no desenvolvimento da economia e da infraestrutura das regiões de concentração curda também gerou excesso de trabalho para mulheres curdas pobres que habitavam as áreas rurais do sudeste do país.

Desde sua fundação, o Estado turco adotou políticas duras de rejeição de demandas para reconhecimento e/ou representação da identidade curda e, além disso, construiu políticas discriminatórias contra essa minoria étnica. Nesse contexto, a identidade curda tem sido associada àquilo que é reacionário, ao banditismo e ao atraso (Çağlayan, 2020, p. 66). Como apontam autores como Yadirgi (2019, p. 153) e Çağlayan (2020, p. 66), essa abordagem oficial – baseada na centralidade da etnia turca para a construção do Estado-nação e de sua identidade nacional – que dominou as políticas iniciais de formação do Estado perdurou no período republicano. O que essa seção buscou apresentar, portanto, foi como as mulheres curdas na Turquia, ao longo dessas décadas, têm sido constituídas enquanto sujeitos também na medida em que são atravessadas por essa série de relações de poder que emanam de instituições oficiais do Estado-nação turco e, nesse sentido, como seus desejos, aspirações, oportunidades e capacidades de ação também refletem o atravessamento por esses poderes – por exemplo, gerando reação ou resistência a esses poderes, mas também conformação e/ou concordância que podem apresentar em relação aos mesmos⁶⁶.

⁶⁶ No capítulo três desta tese será aprofundado o debate a respeito da resistência e/ou conformação às relações de poder que subordinam e, logo, produzem os sujeitos.

2.4.

As mulheres curdas na Síria

O corpo de literatura focado em trabalhar com as mulheres curdas na Síria, buscando compreender os impactos de políticas do Estado-nação sírio sobre suas vidas é bem menor, se comparado à bibliografia que trata das mulheres curdas na Turquia, que como aponta Mojab (2001), em si, já não compõe um corpo robusto de literatura, embora isso venha mudando gradativamente nos últimos anos. Mesmo quando o assunto a ser discutido refere-se às mulheres curdas da Síria que compõem as Unidades de Proteção das Mulheres (YPJ - *Yekîneyên Parastina Jin*, em curdo)⁶⁷, é comum que a discussão se desloque quase que imediatamente para as mulheres curdas no PKK da Turquia, pouco explorando organizações e mobilizações políticas de mulheres curdas na Síria anteriores à constituição da atual região autônoma no Norte e Leste do país. Desse modo, faz-se necessário reconhecer que esta tese precisa lidar, desde o início, com alguns entraves na discussão a respeito da produção desse sujeito “mulheres curdas” na Síria. Contudo, ainda é possível fazer alguns apontamentos importantes, e essa seção, discutindo alguns dos impactos de políticas do Estado sírio sobre as mulheres curdas, em especial no que diz respeito às políticas de desenvolvimento, busca se inserir nessa empreitada.

Na Síria, os curdos compõem uma importante minoria étnica, com uma população entre 1,2 e 1,5 milhões, o que constitui entre 8% e 10% da população total (McDowall, 2007, p. 466). Concentram-se na região montanhosa de Kurd Dagh, entre Aleppo e a fronteira com a Turquia; ao longo da fronteira com a Turquia, entre as regiões de Ras al-‘Ayn e Qamishli; em Jazira, a parte nordeste da Mesopotâmia síria (Pinto, 2005, p. 35), e também em menor número em cidades como Damasco e Aleppo (Galié; Yildiz, 2005, p. 21). Ao contrário dos curdos na Turquia, a população curda habitando as fronteiras nacionais sírias não conviveram com um “estado de guerra” constante. No entanto, essa população encontrou várias formas de discriminação produzidas pelas políticas nacionalistas que tinham como objetivo assimilar os curdos à identidade árabe, em um movimento semelhante ao

⁶⁷ Organização armada formada apenas por mulheres, sobretudo da etnia curda, e que atua na atualmente denominada Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria (AADNLS). As YPJ, junto das Unidades de Proteção dos Povos (YPG - *Yekîneyên Parastina Gel*, em curdo), grupo armado também composto por homens, constitui a principal força de defesa dessa região autônoma.

que aconteceu na Turquia, de assimilação curda a uma identidade nacional dominante, a turca.

É importante destacar que a Síria se tornou um país independente em 1946, após pouco mais de vinte anos sob o Mandato Francês. Em 1949, o governo civil foi derrubado por um golpe, que foi seguido por outros golpes organizados por militares, que desempenhavam um papel cada vez mais importante na Síria pós independência (Tejel, 2009, p. 40). O Partido Ba'ath foi fundado na década de 1940, baseado em uma fusão do socialismo e do nacionalismo árabe, e ganhou força nas duas décadas que se seguiram, no contexto do Pan-Arabismo, que foi inclusive responsável por uma série de políticas criadas em relação às minorias não árabes sírias, como os curdos⁶⁸. Depois de uma série de disputas internas ao Ba'ath, que chega ao poder em 1963, em 1970, acontece um novo golpe, comandado por Hafez al-Assad, que institui a família Assad no poder (Tejel, 2009, p. 52-53).

Com a adoção da política de Arabização pelo governo sírio na década de 1960, segundo Allsopp (2014, p. 23, tradução nossa), os curdos foram excluídos da participação do Estado, a menos que se apresentassem enquanto árabes sírios, “em vez de acomodar os curdos, o governo os alienou ou tentou assimilá-los à força à identidade árabe do estado”⁶⁹. Para Allsopp (2014, p. 24), essa política de Arabização permaneceu nos governos de Hafez al-Assad (1971-2000) e Bashar al-Assad (2000-presente), através de decretos discriminatórios e instituições estatais. Aqui, também como na Turquia, a identidade curda era entendida como uma ameaça para a segurança e para a integridade territorial do Estado.

(...) a opressão dos curdos foi consagrada nas instituições centrais que definiam a identidade síria – a constituição, a lei e o sistema político. Essas instituições permaneceram mais ou menos inalteradas durante a história do governo Ba'ath na Síria (...). (...) em 27 de fevereiro de 2012, quase um ano após o levante, uma nova constituição foi adotada. As mudanças limitadas nela contidas tinham como objetivo apaziguar a oposição síria e demonstrar a disposição do regime de implementar reformas e liberalizar. A nova constituição não teve efeito sobre a

⁶⁸ Em 1958, a Síria se uniu ao Egito na chamada República Árabe Unida (RAU), fortalecendo o nacionalismo árabe e intensificando a discriminação em relação aos curdos. No ano anterior, foi fundado o primeiro partido político curdo na Síria, o Partido Democrático do Curdistão da Síria, que em seu programa defendia o reconhecimento dos curdos como um grupo étnico distinto, com direitos à expressão cultural, além de chamar atenção para a falta de desenvolvimento econômico das regiões onde suas populações se concentravam (McDowall, 2007, p. 472). O Partido fez críticas a RAU, constituindo oposição ao governo, e essa conjuntura levou à prisão de seus líderes em 1960.

⁶⁹ No original: “rather than accommodating the Kurds, the government either alienated them or attempted to forcibly assimilate them to the Arab identity of the state.”

questão curda na Síria, mantendo a identidade árabe do Estado e de seus cidadãos⁷⁰ (Allsopp, 2014, p. 23, tradução nossa).

Essas medidas discriminatórias incluíram, por exemplo, a proibição da língua curda; a arabização de áreas de concentração curda por meio de deslocamentos forçados dessa população e reassentamento de uma população árabe; a rejeição de uma identidade nacional curda; e a negação da cidadania a uma parcela da população curda, que levou à retirada de todos os direitos vinculados à condição de cidadão (Galié; Yildiz, 2005; Allsopp, 2014). O Estado acabou adotando duas perspectivas em relação a essa minoria étnica: por vezes argumentava que os curdos eram árabes de origem curda ou árabes curdos e, então reprimiam expressões culturais da identidade curda, mas, ao mesmo tempo, também considerava que os curdos não eram nativos da Síria, mas imigrantes turcos ilegais, que representavam uma ameaça para o Estado, o que guiou a execução de políticas na década de 1960 em relação a essa minoria (Allsopp, 2014, p. 23).

Nesse contexto, em 1962, após a realização de um censo considerado arbitrário, na província de Hasaka⁷¹, foi retirada a cidadania de milhares de curdos, acusados de serem infiltrados ilegais vindos da Turquia. Estimativas apontam que entre 120 e 150 mil curdos tiveram sua cidadania retirada após o censo (McDowall, 2007, p. 474; Tejel, 2009, p. 51; Allsopp, 2014, p. 153). A província de Hasaka está localizada no nordeste da Síria, em uma região chamada Jazira, de importância estratégica para o Estado, tendo em vista que é uma das regiões mais férteis do país, produz a maior parte do trigo e do algodão e tem reservas de petróleo. Essa região

⁷⁰ No original: “(...) the oppression of the Kurds was enshrined in the central institutions that defined Syrian identity – the constitution, the law, and the political system. These institutions have remained more or less unchanged during the history of Ba’thist rule in Syria (...). (...) on 27 February 2012, almost one year into the uprising, a new constitution was adopted. The limited changes within it aimed at appeasing the Syrian opposition and demonstrating the regime’s willingness to implement reforms and to liberalise. The new constitution had no effect on the Kurdish issue in Syria, maintaining the Arab identity of the state and its citizens.”

⁷¹ Embora uma população curda tenha migrado da Turquia e do Iraque para a Síria, em especial na época do Mandato Francês, Allsopp (2014, p. 150) argumenta que pesquisas têm evidenciado que esse número não era tão alto quanto o governo sírio, à época, alegava. Portanto, a retórica utilizada pelo governo de que os curdos tinham migrado ilegalmente para a Síria após 1945 atendia, na verdade, ao objetivo político de ter maior controle sobre uma região economicamente importante e de concentração curda, que era Jazira. Ainda, o censo foi realizado em um único dia, apresentando uma série de irregularidades, como dificuldades impostas pelo próprio governo para que a população comprovasse residência na região anterior a 1945. Além disso, houve vários casos de famílias que conseguiram comprovar residência anterior a data exigida, mas de quem mesmo assim foi retirada a cidadania, além dos casos de famílias sírias de prestígio e funcionários do governo de origem curda que também tiveram sua cidadania retirada após o censo.

também faz fronteira com o Iraque e a Turquia, com quem a Síria já teve relações conflituosas. Embora seja composta por diferentes grupos étnicos e religiosos, há uma concentração curda na região, o que gerou uma série de preocupações no governo sírio a partir das décadas de 1950 e 1960, período em que a retórica do nacionalismo árabe estava em alta (Allsopp, 2014, p. 149-150). Em 2011, no início do Levante Sírio, o número estimado de curdos apátridas na Síria era de 300 mil (Allsopp; Wilgenburg, 2019, p. 33).

Esse censo fez parte da política de Arabização que tinha como objetivo o controle da região de Jazira, por meio de uma mudança demográfica em favor da população árabe (Allsopp, 2014, p. 150). Surgiu então duas categorias de apátridas: os *ajanib*, registrados como estrangeiros, a quem era negada uma série de direitos civis ligados à cidadania síria; e os *maktumiin*, que não tinham nenhuma forma de registro, portanto, sequer existiam oficialmente. Os últimos têm um status inferior se comparado aos primeiros, já que não têm qualquer direito ou oportunidade no país (Allsopp, 2014, p. 156).

Como argumenta Allsopp (2014, p. 162-163), o recenseamento de 1962 mudou a demografia da província de Hasaka de diferentes formas. Na medida em que a condição de apátrida retirou de parcela da população curda a reivindicação por terras na região, fez cair a proporção de curdos em relação aos árabes. Ainda, a pobreza, que surgiu como uma consequência dessa condição de apátrida, e a falta de empregos na província produziu uma migração curda para as grandes cidades sírias⁷², como também fez com que muitos curdos deixassem a Síria ilegalmente na busca por refúgio em outros países.

Essa população apátrida e gerações posteriores passaram por uma série de problemas em atividades básicas, como conseguir emprego, obter benefícios estatais, ter acesso à saúde e à educação e alugar propriedades. Não é difícil imaginar como as mulheres curdas tornadas apátridas foram desproporcionalmente afetadas por essas políticas, impactos que estão relacionados ao seu pertencimento

⁷² A respeito dessa migração para os centros urbanos, Allsopp (2014, p. 164-166) explica que a migração de curdos apátridas da província de Hasaka, por exemplo, para Damasco fez surgir uma área completamente nova na cidade a partir da década de 1980. Na medida em que não tinham permissão para comprar ou alugar propriedades, começaram a se estabelecer - construindo ou comprando residências de modo ilegal - na periferia de Damasco. Uma dessas áreas é conhecida como Zor Ava, bairro extremamente pobre ao redor da capital síria, que sofre com a negligência do governo que não oferece serviços básicos como coleta de lixo, além das dificuldades no acesso à água e à eletricidade. Estima-se que no início do Levante Sírio em 2011, das cinco mil famílias curdas que habitavam Zor Ava, duas mil eram apátridas.

à minoria étnica curda em um Estado que se declarou árabe, e que, portanto, criou políticas discriminatórias em relação à minoria curda, mas também ao fato de serem mulheres, cujas vidas são atravessadas por relações de poder que informam as relações de gênero.

Segundo Galié e Yildiz (2005), o discurso nacionalista do Partido Ba'ath, em especial na década de 1960, fazia referência à necessidade de fortalecer o que chamavam de “orgulho árabe” e priorizava o caminho em direção à chamada “modernidade”, entretanto, de um modo que fosse independente do modelo ocidental, “A modernidade teve de ser alcançada sem deixar de manter as características árabes e sírias específicas”⁷³ (Galié; Yildiz, 2005, p. 53, tradução nossa). No contexto dessa retórica sobre a “modernidade”, as mulheres foram instrumentalizadas, aliás, como acontece em vários projetos nacionais (Jayawardena, 1986), como na própria Turquia, conforme abordado na seção anterior. Assim, o Ba'ath adotou algumas medidas relacionadas à promoção da igualdade de gênero, por exemplo, recrutando mulheres para as forças armadas, na década de 1970, e destacando na Constituição que homens e mulheres tinham direitos iguais (Galié; Yildiz, 2005, p. 53-54).

No entanto, Galié e Yildiz (2005) notam uma discrepância entre a retórica que compõe a base do Estado-nação sírio e aquilo que é posto em prática. Por exemplo, como explica Moghadam (1993, p. 11-12), embora a Constituição garantisse às mulheres a oportunidade de participar da vida econômica, política, social e cultural síria, era difícil conciliar esses direitos com um sistema legal que também se construía com base na jurisprudência islâmica, que não era favorável às mulheres em relação ao casamento, ao divórcio e à herança. De maneira mais específica, como argumentam Galié e Yildiz (2005, p. 11), a realidade das mulheres que viviam nas regiões de concentração curda – como na província de Jazira, no nordeste do país – era bem diferente.

No que diz respeito à educação, por exemplo, a retórica a respeito da “modernidade” adotada pelo Ba'ath explorava a importância da educação para homens e mulheres, ainda que o pleno acesso das mulheres à educação por vezes

⁷³ No original: “Modernity had to be achieved whilst retaining specific Arabic and Syrian characteristics.”

fosse questionado no nível familiar e também estatal⁷⁴. Nesse contexto, entretanto, as áreas rurais tinham níveis de educação mais baixos, especialmente entre as mulheres, e situações de pobreza extrema faziam com que muitas crianças – e dadas às relações de gênero, especialmente as meninas – abandonassem a escola para ajudar no sustento da família.

As meninas abandonam a escola mais prontamente do que os meninos, pois são necessárias para as tarefas domésticas. Nas áreas rurais, quase 80% das mulheres que trabalham são totalmente analfabetas ou têm uma educação mínima, enquanto o analfabetismo dos homens é de 16%. Na área do Eufrates, em 2000, as meninas representavam apenas entre 36% e 39% da população estudantil. As escolas de nível médio apresentam uma diferença ainda maior entre os gêneros e entre as zonas rurais e urbanas. As taxas de frequência feminina no ensino médio nas áreas rurais podem ser de apenas 18%. As professoras são 47% do total, com taxas muito mais baixas nas áreas rurais⁷⁵ (Galié; Yildiz, 2005, p. 58, tradução nossa).

Para os *ajanib* e para os *maktumiin*, que representavam parcela significativa dos curdos que habitavam as regiões rurais do nordeste da Síria, e sobretudo para meninas e mulheres, os entraves no acesso à educação se agravaram consideravelmente, tendo em vista que os apátridas tinham o acesso à escola senão negado, bastante dificultado. Esse cenário produz uma série de consequências, como oportunidades limitadas de trabalho, que por sua vez contribuem – ainda que com a conjunção de outros fatores – para a perpetuação da pobreza, e também para um cenário em que essas mulheres têm menos chances de escapar de casamentos forçados e, em alguns casos, da prostituição (Galié; Yildiz, 2005, p. 59).

Ainda é preciso voltar a atenção para como políticas implementadas pelo Estado, e conectadas a projetos de desenvolvimento do país, impactaram as mulheres curdas. Desse modo, faz-se necessário destacar que a partir da década de 1960, baseado na crença de que a agricultura era central para o desenvolvimento

⁷⁴ No contexto familiar, como apontado anteriormente, era comum a crença de que meninas pertencem à esfera doméstica e, logo, a prioridade era dada para a educação de meninos. Já no contexto estatal, as mulheres sírias eram reiteradamente retratadas como guardiãs da cultura e de tradições nacionais, ainda que, em paralelo, o Estado desse importância à educação para as mulheres, mesmo que tendo como objetivo cumprir com o caminho em direção ao que chama de “modernidade”. Além disso, como apontam Galié e Yildiz (2005, p. 58), os livros escolares muitas vezes reproduziam estereótipos de gênero, o que tornava a educação conservadora.

⁷⁵ No original: “Girls quit school more readily than boys since they are needed for domestic duties. In rural areas almost 80% of working women are either totally illiterate or have a minimum education, while men’s illiteracy is 16%. In the area of the Euphrates, in 2000, girls accounted for only 36% to 39% of the student population. Secondary level schools present an even bigger gender and rural/urban gap. Rates of female high school attendance in the rural areas can be as little as 18%. Female teachers are 47% of the total with much lower rates in rural areas.”

econômico sírio, o Ba'ath iniciou um conjunto de reformas no setor agrícola, sendo a reforma agrária um dos primeiros passos nesse contexto (Galié; Yildiz, 2005, p. 67). Esse também foi o período em que o Partido começou a implementar as políticas de Arabização na região de Jazira, logo, executando o censo em Hasaka. Nesse contexto, parcela significativa da população curda, que havia sido tornada apátrida após 1962, teve suas terras expropriadas. Segundo Galié e Yildiz (2003, p. 68), essas terras foram então distribuídas para uma população árabe que foi reassentada pelo Estado, que inclusive concedeu incentivos econômicos para a fixação de árabes em áreas de concentração curda. Vários curdos foram deslocados à força pelo Estado para regiões árabes, e muitos deles, como apontado anteriormente, também migraram para grandes cidades sírias ou para outros países ilegalmente (Allsopp, 2014, p. 162-163).

Essas reformas agrícolas impactaram negativamente sobretudo camponeses mais pobres em Jazira, apresentando problemas relacionados, por exemplo, à irrigação, ao controle da produção e dos preços pelo Estado, além do fato de muitas famílias não terem recebido terra suficiente nem mesmo para se sustentar (Galié; Yildiz, 2005, p. 79). Isso acabou produzindo, a partir da década de 1970, mas de modo mais expressivo entre os anos 80 e 90 (Galié; Yildiz, 2005, p. 85-86), um movimento migratório de homens para outros países e para as cidades sírias, na busca por trabalho. Um dos resultados desse processo, de modo semelhante ao que aconteceu na Turquia, é a feminização do trabalho na agricultura, na medida em que na ausência de seus companheiros, as mulheres precisaram se dedicar ainda mais a essa atividade. Contudo, devido aos problemas que motivaram a migração masculina, o trabalho agrícola deixado para as mulheres não foi algo fácil (Galié; Yildiz, 2005, p. 86). Esse contexto também gerou uma sobrecarga de trabalho sobre uma população feminina empobrecida, para além do trabalho com a reprodução da família, que com frequência sequer é considerado um trabalho produtivo.

No entanto, a reforma agrária levada a cabo pelo Estado excluiu as mulheres da atribuição de lotes de terra, mesmo quando elas eram chefes de família – por exemplo, quando viúvas ou quando seus maridos tinham migrado na busca por trabalho – e mesmo diante do aumento da responsabilidade das mulheres. De acordo com Galié e Yildiz (2005, p. 81, tradução nossa), “A falta de propriedade e a pobreza geral coincidem com pouco poder político e social, principalmente para as mulheres. Isso resulta em poucas possibilidades de melhoria econômica autônoma

para as mulheres.”⁷⁶ Como consequência, as mulheres também foram excluídas da atribuição de outros bens relacionados à propriedade, como sementes, fertilizantes e água – em sua grande maioria fornecidos pelo Estado. Isso criou, conforme aponta as autoras (2005, p. 89), uma situação de dependência para as mulheres, que não conseguiam administrar a atividade no campo sem se submeter às decisões de seus maridos.

Esse cenário de não acesso à propriedade e pobreza generalizada produziu um círculo vicioso, já que, em muitos casos, forçou as crianças – e, como apontado anteriormente, particularmente as meninas – a abandonar a escola para ajudar no sustento da família e com tarefas domésticas (FAO, 1999, p. 11 apud Galié; Yildiz, 2005, p. 82). Além disso, com frequência, obrigou muitas mulheres, sobretudo as chefes de família, a aceitar trabalhos degradantes e mal pagos. Portanto, mesmo que um número de famílias curdas na região de Jazira tenha conseguido manter a cidadania síria após o censo de 1962 e, logo, não tenha sido expropriado de suas terras, as mulheres foram diretamente impactadas por uma reforma agrária discriminatória em relação ao gênero. Nesse sentido, Hinnebusch (1989, p. 282 apud Galié; Yildiz, 2005, p. 90, tradução nossa) aponta para o fenômeno da feminização da pobreza:

As mulheres rurais trabalham mais e por mais tempo em tarefas domésticas e no campo, têm menos acesso a oportunidades e serviços de educação, recebem menos do que os homens pelo trabalho agrícola e, apesar da crescente responsabilidade, permanecem sob a autoridade do marido e de sua família. Isso ameaça uma crescente ‘feminização da pobreza’, a criação de um proletariado feminino explorado⁷⁷.

Por fim, destaca-se o Projeto de Desenvolvimento da Bacia do Eufrates, um projeto governamental de longo prazo para o desenvolvimento do nordeste da Síria, e que tinha como meta impulsionar o setor agrícola e garantir a segurança alimentar do país. Esse projeto conseguiu de fato fornecer infraestrutura importante para o

⁷⁶ No original: “Lack of property and general poverty coincide with little political and social power, particularly for women. This results in little possibility for women of autonomous economic upgrading.”

⁷⁷ No original: “Rural women work longer and harder at both household and field tasks, have the least access to schooling opportunities and services, are paid less than men for agricultural labour, and despite increasing responsibility, remain under the authority of the husband and his family. This threatens a growing ‘feminization of poverty’, the creation of an exploited female proletariat.”

nordeste da Síria, mas como explicam Galié e Yildiz (2005, p. 74-75, tradução nossa), esses desenvolvimentos não beneficiaram igualmente toda a população:

O início do Projeto de Desenvolvimento da Bacia do Eufrates introduziu um forte controle estatal, novas regras e deslocamentos forçados – medidas que muitas vezes se mostraram impopulares. Esses desenvolvimentos também trouxeram algumas novas infraestruturas, eletricidade, hospitais e escolas, mas o processo foi lento e seletivo. Em meados da década de 1990, aproximadamente 56% das residências tinham acesso à água encanada, 92% à eletricidade e 29% a um sistema de esgoto moderno. Poucos vilarejos contavam com esses serviços básicos. Em 2002, as áreas de al-Raqqa e al-Hasake, na região de Jazeera, tinham o menor número de hospitais do país (a proporção de pacientes para leitos era de 941:1 em al-Hasake e 653:1 em al-Raqqa, enquanto em Damasco a proporção é de 165:1). Al-Hasake é principalmente uma área curda⁷⁸.

A construção da represa de Atthawra e do Lago Assad, como parte do Projeto de Desenvolvimento da Bacia do Eufrates, gerou uma série de impactos de ordem ambiental e social. Por exemplo, a construção do Lago Assad gerou entre 60 e 75 mil pessoas deslocadas, principalmente camponeses pobres pertencentes a minorias, como os curdos, que por vezes foram realocados em áreas áridas e inférteis (Galié; Yildiz, 2005, p. 101-102), o que sem dúvidas impactou, dentre outras questões, a situação econômica dessas famílias. Conforme explica Galié e Yildiz (2005, p. 102), ainda que em alguns casos alguns camponeses tenham recusado o reassentamento e demais planos impostos pelo Estado, no caso das populações mais pobres, das mulheres e das minorias étnicas, assumir tal posição firme era praticamente impossível, tendo em vista a fragilidade da condição que esses grupos ocupavam em relação ao Estado, inclusive já que o Estado tendia a marginalizar suas necessidades mais fundamentais – como demonstrado pelas políticas de assimilação dos curdos à população árabe e pela reforma agrária discriminatória em termos de gênero.

Por fim, também é possível apontar – e aqui são desenvolvimentos mais recentes – como a Guerra Civil Síria, e também surgimento da organização terrorista Estado Islâmico, bem como as atuações militares da Turquia no norte da

⁷⁸ No original: “The beginning of the Euphrates Basin Development Project introduced strong state control, new rules and enforced displacements – measures that often proved unpopular. These developments also brought some new infrastructure, electricity, hospitals and schools but the process was slow and selective. By the mid-1990s roughly 56% of households had access to piped water, 92% to electricity and 29% had a modern sewage system. Few minority villages enjoyed these basic services. In 2002 the principalities of al-Raqqa and al-Hasake in the Jazeera, had the smallest number of hospitals in the country (the ratio of patients to beds was 941:1 in al-Hasake and 653:1 in al-Raqqa, whereas in Damascus the ratio is 165:1). Al-Hasake is mainly a Kurdish area.”

Síria⁷⁹, que têm em alguma medida produzido um “estado de guerra”, impactaram as mulheres curdas. Essas conexões serão aprofundadas mais adiante na tese, porém, é importante destacar como essa conjuntura também produz as mulheres curdas na Síria. Por exemplo, criando mais um contexto em que a população curda é colocada nesse lugar de cerceamento, mas também produzindo uma reação por parte do Movimento de Mulheres organizado na AADNLS, que tem discutido e pensado o que chama de “feminicídio político”⁸⁰ (Kongra Star, 2020).

Desse modo, e levando em consideração não somente os deslocamentos forçados produzidos pelo Projeto de Desenvolvimento da Bacia do Eufrates⁸¹, mas também e, por exemplo, as consequências das reformas na área agrícola, e as políticas nacionalistas direcionadas aos curdos, é possível notar como as mulheres curdas são também aqui produzidas na intersecção de múltiplas relações de poder. Essas dizem respeito a como as relações de gênero são organizadas mais localmente em comunidades curdas, a como as instituições oficiais do Estado sírio muitas vezes construíram políticas discriminatórias em relação aos curdos e também em relação às mulheres. Relaciona-se também, e de modo profundo, a um contexto marcado pela pobreza e, logo, às questões de classe. E como acontece com as mulheres curdas na Turquia, os desejos, aspirações e capacidades de ação das mulheres curdas na Síria também são produto do atravessamento por esses poderes. Como argumenta Butler (1998, p. 22), “a capacidade de agir é sempre e somente uma prerrogativa política”, sendo então necessário interrogar suas condições de possibilidade, não a considerar como algo dado a priori.

⁷⁹ Algumas das operações da Turquia no norte da Síria foram a Operação Olive Branch e a Operação Peace Spring. A primeira foi iniciada em 2018 contra as Forças Democráticas Sírias – uma organização militar que reúne várias organizações, como as YPG e as YPJ, mas também outros grupos como a milícia Sanadid da tribo árabe al-Shammare e o Conselho Militar Assírio, que é cristão – e resultou na ocupação de Afrin, cidade que faz parte da AADNLS. Salienta-se que Afrin continua ocupada pelo exército turco. Já a segunda foi iniciada em 2019, e segundo Erdogan, tinha como objetivo combater o Estado Islâmico, o PKK e as YPG, sendo esse último grupo considerado um braço do PKK na Síria pela Turquia.

⁸⁰ O argumento defendido pela Kongra Star – organização guarda-chuva que coordena todas as iniciativas relacionadas ao Movimento de Mulheres organizado na AADNLS – é de que em suas incursões militares no norte da Síria, a Turquia tem de modo deliberado transformado mulheres ativistas em alvos, com o objetivo de enfraquecer as organizações políticas de mulheres.

⁸¹ Ressalta-se que esses deslocamentos forçados constituem apenas uma das consequências dessa política de desenvolvimento. Para mais informações a esse respeito: “Development in Syria: A Gender and Minority Perspective” (2005) do Kurdish Human Rights Project, e assinado por Alessandra Galié e Kerim Yildiz.

2.5. Considerações finais

O conjunto de relações de poder abordado neste capítulo – representado por práticas que informam regimes de gênero em comunidades curdas, por políticas nacionalistas de governos centrais, que com frequência também se constroem com base em relações desiguais de gênero, por um histórico de colonização e imperialismo, por um “estado de guerra” constante, mas também por contextos marcados pela pobreza – não apenas atravessa a vida de mulheres curdas, na Turquia e na Síria, mas também são poderes que, desse modo, as produzem como sujeitos. Certamente, esses sujeitos produzidos pela intersecção de múltiplas relações de poder não são homogêneos, mas marcados profundamente por uma pluralidade e instabilidade, um devir permanente. No entanto, parece haver algo que conecta essas diferentes operações do poder, produzindo, ainda que de maneira precária e provisória, as mulheres curdas em posição marginalizada, frequentemente afastadas da esfera política, ao mesmo tempo em que reiteram normas que colocam os homens em posição de poder.

Contudo, embora este primeiro capítulo tenha discutido a marginalização das mulheres curdas por meio da operação dessas diferentes relações de poder, também é preciso atenção ao argumento de Butler (2000, p. 151, tradução nossa) de que ainda que o sujeito seja produzido por relações de poder que delimitam de antemão a extensão de sua agência, “essa percepção não significa que todos nós já estejamos sempre presos e que não há ponto de resistência à regulamentação ou à forma de sujeição que a regulamentação assume.”⁸² Desse modo, para a autora, a agência caracteriza-se como uma prática que reitera e/ou rearticula o poder, portanto, que emana do próprio poder (Butler, 2017). Como ficou explícito, por exemplo, através do enfraquecimento de segregações de gênero nas comunidades curdas em contextos urbanos, enfraquecimento possibilitado, em certa medida, pela migração forçada – das áreas rurais para as cidades – que os curdos tiveram que enfrentar durante o século XX. O próximo capítulo busca então refletir sobre as possibilidades de agência de sujeitos historicamente localizados e, seguindo os argumentos de Saba Mahmood (2005), complexifica o debate sobre agência, já que

⁸² No original: “It does not follow from this insight, however, that we are all always already trapped, and that there is no point of resistance to regulation or to the form of subjection that regulation takes.”

a pensa não como simples sinônimo de resistência, mas como uma capacidade de ação possibilitada por relações de dominação específicas.

3

Agência e resistência: os debates feministas e o Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria

3.1.

Introdução

Com o objetivo de analisar como o Movimento de Mulheres Curdas organizado no Norte e Leste da Síria, através de algumas de suas práticas e discursos, tem negociado suas formas de agência, este capítulo da tese pretende aprofundar o debate teórico a respeito das noções de agência e resistência, particularmente em análises feministas. Nesse contexto, parte da crítica que Saba Mahmood (2005, 2006) faz ao que julga ser uma associação automática entre agência e resistência em algumas abordagens feministas. Para esta autora, os objetivos políticos ditos “liberatórios” do feminismo devem ser repensados tendo em vista que o desejo por liberdade não é universal, mas, ao contrário, sempre e somente historicamente situado. Nesse sentido, Mahmood defende uma análise sobre agência que vá além da noção de resistência, o que torna possível pensar agência como uma capacidade de ação possibilitada por contextos históricos e sociais específicos. A agência feminina não estaria, portanto, conectada a contextos onde as normas são apenas subvertidas, mas é possível que as normas produzidas por relações de poder sejam também performadas e experienciadas de diversas outras formas.

É importante ressaltar que muitas das representações dicotômicas sobre as mulheres do mundo islâmico – em especial no caso das representações como “sujeitos revolucionários” – nascem do apelo a um suposto sujeito essencial e imanente que estaria por trás das ações dessas mulheres. A ideia da tese, de maneira geral, e deste capítulo, em particular, não é ignorar que haja formas de opressão ou práticas de resistência em operação, mas entender as ações das mulheres em contextos onde são subordinadas como possibilitadas por um processo histórico e político caracterizado por tensões, que vão, com base no argumento foucaultiano já defendido, inclusive constituir essas mulheres.

Para abarcar as discussões propostas, este capítulo se organiza em quatro seções principais. A primeira analisa como as abordagens feministas utilizadas no primeiro capítulo desta tese e com a qual este trabalho dialoga diretamente –

inseridas no contexto do Feminismo Pós-Colonial – também criam uma correspondência entre agência feminina e resistência às relações de subordinação, o que, como argumenta Mahmood (2005), tem relação com o fato de que o feminismo também pretende ser um projeto político “emancipatório”. Na segunda seção, o foco será nas discussões sobre agência e resistência de acordo com abordagens feministas em Relações Internacionais (RI). Nesse contexto, será possível perceber como, também no campo de RI, a agência feminina é entendida quase que reiteradamente como sinônimo de resistência às relações de subordinação. Ainda começarei a apontar algumas vozes feministas dissonantes em RI, que identificam problemas conectados à correspondência entre agência e resistência. A terceira seção busca aprofundar os argumentos dessas vozes dissonantes, especificamente trazendo o debate sobre mulheres como perpetradoras de violência nos conflitos armados. Finalmente, na quarta seção, a partir dos argumentos de Judith Butler, tem-se como objetivo discutir a capacidade de agir dos sujeitos como uma prerrogativa política, portanto, somente possível dada a constituição do sujeito, em um processo que, como argumenta Foucault, dá-se na medida em que este é atravessado pelo(s) poder(es).

3.2. Reflexões sobre agência e resistência a partir do Feminismo

Como já indicado, o ponto de partida deste capítulo é a crítica que Saba Mahmood (2005, 2006) faz ao que chama de associação automática entre as noções de agência e resistência, especialmente em abordagens feministas. E esta crítica nasce da etnografia que a autora faz sobre o movimento pietista de mulheres nas mesquitas do Cairo. Segundo Mahmood (2005, p. 2), esse movimento pietista representa a primeira vez na história do Egito que um conjunto de mulheres tem se mobilizado para ter acesso a ensinamentos islâmicos nas mesquitas, adentrando, assim, áreas da pedagogia e instituição islâmicas reservadas aos homens. Esse movimento islâmico liderado por mulheres surge como resposta à noção de que o conhecimento religioso estava se tornando progressivamente marginalizado na organização da vida cotidiana, no contexto das estruturas seculares do Estado. Nesse sentido, saberes, discursos e práticas que informam tais movimentos islâmicos entram em tensão com dimensões do projeto secular e liberal levado a cabo pelo Estado egípcio que, por sua vez, tenta regular e sancionar tais

movimentos, “(...) reconhecendo que a proliferação desse tipo de sociabilidade islâmica torna difícil, se não impossível, a tarefa de garantir uma sociedade secular-liberal”⁸³ (Mahmood, 2006, p. 36, tradução nossa).

De acordo com a autora (2006, p. 36-37), esse movimento pietista feminino promovia práticas e ideais de uma tradição que relegou as mulheres a uma posição subordinada. Além disso, buscava cultivar virtudes como timidez, modéstia e humildade, frequentemente associadas à passividade feminina, e isso, embora tenha possibilitado a presença das mulheres em espaços anteriormente dominados por homens. “Em outras palavras, a subordinação das mulheres às virtudes femininas, como a timidez, a modéstia e a humildade, parece ser a condição necessária para seu papel público mais importante na vida religiosa e política”⁸⁴ (Mahmood, 2005, p. 6, tradução nossa).

É nesse contexto que a autora aponta que é fundamental separar a noção de agência da noção de resistência, para analisar as formas políticas desse movimento pietista, que não correspondem às normas seculares e liberais feministas. Com frequência, esses tipos de movimentos são associados, inclusive em abordagens feministas, como demonstra Mohanty (1988), a termos como fundamentalismo, atraso cultural, passividade e subjugação das mulheres, associações que, segundo Mahmood (2005, p. 5), após os ataques terroristas de 11 de setembro – e especialmente tendo como alvo as mulheres muçulmanas –, se converteram em espécies de fatos, sendo colocadas então nesse contexto onde não eram necessárias análises mais profundas.

Partindo das formulações de Foucault sobre poder e formação do sujeito, já abordadas no capítulo anterior, Mahmood (2006, p. 45, tradução nossa) argumenta que é possível “(...) conceituar agência não simplesmente como sinônimo de resistência às relações de dominação, mas como uma capacidade de ação que relações específicas de subordinação criam e possibilitam.”⁸⁵ Nesse sentido, a autora explica que o desejo por liberdade não é inato, mas constituído cultural e historicamente, ao contrário do que parece supor várias abordagens feministas, e

⁸³ No original: “recognizing that the proliferation of this kind of Islamic sociability makes the task of securing a secular-liberal society difficult if not impossible.”

⁸⁴ No original: “In other words, women’s subordination to feminine virtues, such as shyness, modesty, and humility, appears to be the necessary condition for their enhanced public role in religious and political life.”

⁸⁵ No original: “(...) conceptualize agency not simply as a synonym for resistance to relations of domination, but as a capacity for action that specific relations of subordination create and enable.”

não somente no que é considerado o “Feminismo Ocidental”, mas também em abordagens variadas que com frequência caem sob a rubrica do “Feminismo Pós-Colonial”.

Assim, conforme aponta Mahmood, esse movimento pietista não é analisado adequadamente por teorias feministas que incorporam uma tradição liberal, visto que pressupõem um sujeito transcendental que naturalmente deseja ser “livre” – a própria ideia de “liberdade” aqui ganha uma conotação universal, como se houvesse um apanhado de ações que pode ser enquadrado de antemão como pertencente a esse “desejo de ser livre”. Essas abordagens feministas igualam a agência feminina à resistência às normas masculinas dominantes, com frequência, caracterizando as mulheres que não se opõem às relações que as subordinam como passivas. Mahmood defende então uma análise sobre agência que vá além da noção de resistência, o que permitiria pensar agência como uma capacidade de ação possibilitada por contextos históricos e sociais específicos. Portanto, conectada a contextos onde as normas não são apenas subvertidas, mas também a contextos em que as normas produzidas por relações de poder são performadas e experienciadas de diversas outras formas.

Nos termos de Mahmood, os desejos e as aspirações desse sujeito-mulher do movimento pietista nas mesquitas do Cairo são produzidos pelos poderes informando o movimento islâmico do qual tal sujeito faz parte. Essas mulheres não estão resistindo aos poderes que as subordinam, embora sejam dotadas de agência política, uma vez que, para a autora (2006, p. 35-36, tradução nossa), o movimento que buscam construir transforma aspectos da vida social, incluindo “(...) como se veste e se fala, o que é considerado entretenimento adequado para adultos e crianças, onde se investe o dinheiro, como se cuida dos pobres e quais são os termos pelos quais o debate público é conduzido.”⁸⁶

Tendo essa discussão como plano de fundo e profundamente inspirada em Saba Mahmood, essa seção chama atenção para o fato de que para algumas discussões feministas, embora essas sejam bastante plurais e com frequência discordem entre si, a política feminista sempre proporia algum modelo de “emancipação” ou “liberação” de formas de opressão. Segundo algumas dessas

⁸⁶ No original: “(...) how one dresses and speaks, what is deemed proper entertainment for adults and children, where one invests one’s money, how one takes care of the poor, and what are the terms by which public debate is conducted.”

diferentes perspectivas, é essa “liberação” que vai resultar nas mulheres exercendo algum controle ou “agência” sobre suas próprias vidas. O que há, portanto, é uma tendência, identificada como uma tensão por Mahmood⁸⁷, a associar a agência às resistências às variadas formas de opressão, como se agência correspondesse, necessariamente, à resistência. A ideia aqui é então discutir essa correspondência entre agência e resistência em algumas abordagens feministas com as quais trabalhei no capítulo anterior – dentro do que poderia ser chamado de modo mais amplo de “Feminismo Pós-Colonial”.

Antes de partir para a análise que estou propondo, é interessante apontar algumas críticas que Mahmood faz, por exemplo, a alguns argumentos de Lila Abu-Lughod. E isso, apesar de sublinhar (Mahmood, 2005, p. 6, tradução nossa) que Abu-Lughod é uma estudiosa fundamental nos esforços para redefinir os estudos sobre gênero no Oriente Médio, tendo em que vista que, dentre outros motivos, a autora “(...) realizou a tarefa de restaurar a voz ausente das mulheres nas análises das sociedades do Oriente Médio, retratando-as como agentes ativos cujas vidas são muito mais ricas e complexas do que as narrativas anteriores sugeriam.”⁸⁸

Em seu artigo *The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women* (1990), Abu-Lughod critica alguns de seus trabalhos anteriores, bem como os de outras estudiosas, porque, segundo a autora, esses trabalhos estavam mais preocupados em explicar e encontrar formas de resistência do que entender o funcionamento do(s) poder(es) (Mahmood, 2005, p. 8). Nesse mesmo artigo, então, Abu-Lughod acaba por fazer aquilo que sugere, que seria usar resistência como um “diagnóstico do poder”⁸⁹, para identificar mudanças nas relações de poder e como elas influenciam aqueles que resistem (Mahmood, 2005, p. 9). A questão levantada por Mahmood (2005, p. 9) nesse contexto, é que embora Abu-Lughod questione a atribuição de uma suposta “consciência feminista” a sujeitos para quem essa não é necessariamente uma categoria significativa, Abu-Lughod não chega a questionar o uso do termo “resistência” para caracterizar um

⁸⁷ A autora (2005, p. 9-10) vai apontar que essa correspondência entre agência e resistência às relações de subordinação, que acaba por naturalizar a liberdade como ideal social, não é um mero descuido analítico de autoras feministas, mas parte de uma tensão entre o que chama de projeto analítico e projeto político do feminismo.

⁸⁸ No original: “(...) performed the worthy task of restoring the absent voice of women to analyses of Middle Eastern societies, portraying women as active agents whose lives are far richer and more complex than past narratives had suggested.”

⁸⁹ Abu-Lughod usa o termo “diagnostic of power” (p. 41) nesse artigo de 1990.

conjunto variado de ações, inclusive aquelas que não têm necessariamente como objetivo se opor a normas hegemônicas. Desse modo, Mahmood argumenta (2005, p. 9, tradução nossa):

Acredito que seja fundamental perguntarmos se é possível identificar uma categoria universal de atos – como os de resistência – fora das condições éticas e políticas nas quais esses atos adquirem seu significado específico. Igualmente importante é a pergunta que se segue: a categoria de resistência impõe uma teleologia de política progressiva à analítica do poder – uma teleologia que dificulta a visão e a compreensão de formas de ser e de agir que não são necessariamente encapsuladas pela narrativa de subversão e reinscrição de normas?⁹⁰

Nesse sentido, é interessante que nos debrucemos novamente sobre os esforços teóricos de Chandra Talpade Mohanty, que é uma autora fundamental na literatura feminista pós-colonial. Como discutido no capítulo anterior, em seu texto célebre, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1988), a autora critica parte da literatura feminista que trabalhava, à época, com as “mulheres do Terceiro Mundo”, apontando que essa produção foi responsável por criar a categoria que julga simplista e a-histórica, “mulheres como um grupo oprimido”⁹¹. Essa construção se deveu ao fato de que tais análises ignoravam as especificidades e complexidades de vida das diferentes mulheres das várias regiões que compunham o chamado Terceiro Mundo⁹², e que impactam o modo como essas mulheres experimentam as relações de poder que informam as relações de gênero. Desse modo, tais análises, segundo Mohanty (2003, p. 23), homogeneizavam as “mulheres do Terceiro Mundo”, representando-as como um grupo único, essencialmente subjugado. Ao mesmo tempo, e contrastando com essa representação das “mulheres do Terceiro Mundo”, estava a autorrepresentação das mulheres ocidentais, como aquelas que têm liberdade para tomar suas próprias decisões e que têm controle, por exemplo, sobre seus próprios corpos e sexualidade.

⁹⁰ No original: “I believe it is critical that we ask whether it is even possible to identify a universal category of acts - such as those of resistance - outside of the ethical and political conditions within which such acts acquire their particular meaning. Equally important is the question that follows: does the category of resistance impose a teleology of progressive politics on the analytics of power - a teleology that makes it hard for us to see and understand forms of being and action that are not necessarily encapsulated by the narrative of subversion and reinscription of norms?”

⁹¹ No original: “women as an oppressed group”.

⁹² Complexidades referentes, por exemplo, aos diferentes contextos nacionais, mas também em termos raciais, étnicos e de classe no interior de um mesmo país.

E conforme indica Mohanty, seguindo os argumentos de Valerie Amos e Pratibha Parmar, essas construções devem ser nomeadas e desafiadas:

As teorias feministas que examinam nossas práticas culturais como “resíduos feudais” ou nos rotulam de “tradicionais” também nos retratam como mulheres politicamente imaturas que precisam ser versadas e educadas no ethos do feminismo ocidental. Elas precisam ser continuamente desafiadas⁹³ (Amos; Parmar, 1984, p. 7 apud Mohanty, 2003, p. 24, tradução nossa).

O termo “mulheres do Terceiro Mundo”, utilizado de modo recorrente por Mohanty, é uma categoria analítica e política (2003, p. 46), que também inclui mulheres oprimidas e exploradas no que é entendido monoliticamente como “Primeiro Mundo”, por exemplo, mulheres latinas, negras, asiáticas e indígenas nos Estados Unidos, na Europa e na Austrália. Ao propor tal categoria, segundo a autora (2003, p. 46), o objetivo é reconhecer e explorar analiticamente as histórias e lutas dessas mulheres contra uma série de relações de poder, tais como aquelas que informam o racismo, o sexismo, o colonialismo e o capitalismo. O que se produz, portanto, a partir dessa categoria, ainda de acordo com a autora, é uma espécie de “comunidade imaginada”⁹⁴ ou “comunidades de resistência”⁹⁵, que são definições políticas.

Isso, então, é o que marca indelévelmente essa discussão sobre as mulheres do Terceiro Mundo e a política do feminismo: comunidades imaginadas de mulheres com histórias e localizações sociais divergentes, entrelaçadas pelos fios políticos da oposição a formas de dominação que não são apenas generalizadas, mas também sistêmicas⁹⁶ (Mohanty, 2003, p. 46-47, tradução nossa).

Ao mesmo tempo em que as análises propostas por Mohanty sejam fundamentais para as reflexões acerca das mulheres que vivem na periferia do

⁹³ No original: “Feminist theories which examine our cultural practices as ‘feudal residues’ or label us ‘traditional,’ also portray us as politically immature women who need to be versed and schooled in the ethos of Western feminism. They need to be continually challenged.”

⁹⁴ Segundo Mohanty (2003, p. 46), “‘imagined’ not because it is not ‘real’ but because it suggests potential alliances and collaborations across divisive boundaries, and ‘community’ because in spite of internal hierarchies within Third World contexts, it nevertheless suggests a significant, deep commitment to what Benedict Anderson, in referring to the idea of the nation, calls ‘horizontal comradeship’.”

⁹⁵ A autora usa o termo “communities of resistance”.

⁹⁶ No original: “This, then, is what indelibly marks this discussion of Third World women and the politics of feminism together: imagined communities of women with divergent histories and social locations, woven together by the political threads of opposition to forms of domination that are not only pervasive but also systemic.”

sistema internacional, e isto, em especial ao destacar a necessidade de atenção às complexidades e particularidades que marcam a vida dessas mulheres que são plurais; e embora (Mohanty, 2003, p. 47, tradução nossa) afirme que a noção de “comunidades de resistência” não se baseia “(...) em qualquer noção a-histórica de resistência e resiliência inerentes aos povos do Terceiro Mundo”⁹⁷, Mohanty permanece focada em um ideal de resistência.

Nesse contexto, o que caracterizaria as discussões sobre as “mulheres do Terceiro Mundo” e a política do feminismo seria a oposição a distintas formas de dominação que, conforme argumenta, são sistêmicas. A noção de política aqui e, nesse sentido, de agência política, estaria, portanto, conectada a uma oposição ao que denomina como “estruturas sexistas, racistas e imperialistas”⁹⁸ – logo, resistência a determinadas relações de subordinação. E é essa resistência que constituiria o “potencial de comunhão”⁹⁹ entre essas mulheres plurais que compõem a categoria analítica e política, “mulheres do Terceiro Mundo” (Mohanty, 2005, p. 49).

Em uma linha semelhante e considerando a análise proposta por Mohanty a respeito das representações criadas pelos feminismos ocidentais sobre as “mulheres do Terceiro Mundo”, Navaz (2008, p. 39, tradução nossa) argumenta que tais representações operam “(...) por meio da ação conjunta da homogeneização do tema estudado, do reducionismo e da dicotomização na análise das relações de poder.”¹⁰⁰ Isso acaba produzindo, em primeiro lugar, o que Mohanty (2003, p. 33) chama de “mulher comum do Terceiro Mundo”¹⁰¹, embora haja uma grande diversidade social, cultural, econômica, étnica e racial no interior dessas sociedades; ainda, a dimensão de gênero acaba sendo isolada de outras relações de poder que atravessam e, logo, produzem essas mulheres, o que leva a conclusões precipitadas sobre sua subjugação; e, finalmente, cria-se uma concepção de poder dicotômico em relação às dinâmicas de gênero, segundo a qual, os homens seriam sempre dominantes, e as mulheres, dominadas (Navaz, 2008, p. 39-40).

⁹⁷ No original: “(...) on any ahistorical notion of the inherent resistance and resilience of Third World peoples.”

⁹⁸ Mohanty (2003, p. 49) usa a expressão “sexist, racist, and imperialist structures”.

⁹⁹ Mohanty (2003, p. 49) usa o termo “potential commonality”.

¹⁰⁰ No original: “a través de la acción conjunta de la homogeneización del sujeto estudiado, y el reduccionismo y la dicotomización en el análisis de las relaciones de poder.”

¹⁰¹ O original: “average Third World Woman”.

Navaz (2008, p. 40) ainda chama atenção para como a consideração das “mulheres do Terceiro Mundo” como objetos de exploração e subordinação, sem qualquer consideração de suas capacidades de agência, torna o feminismo ocidental uma missão civilizatória que se lança sem sequer se voltar com atenção às mulheres de quem fala. Navaz, como Mohanty, continua insistindo em uma capacidade de agência que corresponderia à resistência às relações que subordinam essas mulheres. O que não é um problema em si, pelo contrário, esse movimento constitui uma contribuição fundamental no contexto dos feminismos e, como aponta Mahmood (2005, p. 6), a respeito do trabalho de Abu-Lughod, foi responsável por restabelecer as vozes das mulheres às análises sobre as sociedades do chamado Terceiro Mundo. Ademais, esse movimento foi importante para retratar essas mulheres como agentes, cujas vidas são muito mais complexas que as análises feministas – sobretudo dos feminismos da segunda onda – sugeriam.

Contudo, levando em consideração as análises de Mahmood (2005, p. 9), essa correspondência entre agência e resistência, além de possibilitar identificar uma categoria universal de ações, como aquelas relacionadas a um ideal de resistência, fora de contextos políticos em que essas adquirem significado, acaba invisibilizando outras formas de agência dessas mulheres, que não necessariamente correspondem à subversão de determinadas normas hegemônicas.

Também nesse sentido pode ser citado o trabalho de Ranjoo Seodu Herr, *Reclaiming Third World Feminism: or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism* (2014). Nesse artigo, a autora (2014, p. 5-6) define o que chama de ideias constitutivas do Feminismo do Terceiro Mundo. E a primeira delas diz respeito à importância de analisar de maneira cuidadosa as opressões e as resistências das mulheres do Terceiro Mundo, prestando atenção às especificidades históricas e às intersecções das dinâmicas de gênero com outras relações de poder, tais como questões raciais, de classe, étnicas e de nacionalidade. Essa é uma característica que vai sendo repetida por diversas feministas que compõem esses esforços teóricos e políticos ligados ao Feminismo Pós-Colonial, como já demonstrado pelos argumentos de Mohanty (1988, 2003), Navaz (2008) e Abu-Lughod (1998). A segunda ideia constitutiva do Feminismo do Terceiro Mundo, segundo Herr (2014, p. 6, tradução nossa), merece ser posta em destaque:

(...) é a importância de reconhecer a agência “histórica e política” das mulheres do Terceiro Mundo e prestar o devido respeito a ela. Isso não é difícil de ser feito quando se presta muita atenção ao seu ativismo local, pois as mulheres do Terceiro Mundo têm se envolvido em várias formas de ativismo local para promover mudanças positivas em seus locais específicos. Como são agentes ativas de mudanças positivas, os pontos de vista das mulheres do Terceiro Mundo devem receber o devido respeito. (...) As feministas do Terceiro Mundo devem, portanto, reconhecer a agência das mulheres do Terceiro Mundo e respeitar seus diversos pontos de vista e ativismos, mesmo que eles não estejam de acordo com suas noções preconcebidas sobre o ativismo feminista. Em vez de impor seus próprios preconceitos feministas às mulheres do Terceiro Mundo, as feministas do Terceiro Mundo devem “identificar e repensar as formas de resistência coletiva que as mulheres, especialmente em suas diferentes comunidades, implementam em suas vidas cotidianas” (Mohanty, 2002, 515)¹⁰².

Embora Herr vislumbre a possibilidade de que os ativismos e, logo, as formas de agência das mulheres do Terceiro Mundo, não correspondam a formas preconcebidas de ativismo feminista – o que parece abrir a possibilidade de pensar agência para além das resistências às relações de subordinação –, mais uma vez, aqui, a ideia de agência das mulheres do Terceiro Mundo se conecta a formas de ativismo que produzem mudanças positivas em suas localidades, para utilizar os termos da própria autora.

Essas mulheres são entendidas como “agentes ativos de mudanças positivas”¹⁰³ (Herr, 2014, p. 5, tradução nossa), portanto, como aquelas que têm capacidade de agir em seus próprios contextos – marcados pelo racismo, pelo sexismo, pelo colonialismo, pelo imperialismo e pelo capital monopolista, como aponta Mohanty (2003) – e produzir mudanças. Essas mudanças se dão, nesse sentido, a partir da resistência às relações de dominação. Esse argumento é, como já demonstrado, extremamente importante e potente, e sem dúvidas corresponde à parte organizada de movimentos de mulheres em toda a periferia do sistema internacional. Contudo, ao mesmo tempo, e aqui seguindo os questionamentos

¹⁰² No original: “The second constitutive idea is the importance of recognizing Third World women’s ‘historical and political’ agency and paying due respect to it. This is not difficult to do when close attention is paid to their activism on the ground, as Third World women have been engaging in various forms of local activism to enact positive changes in their particular locations. Since they are active agents of positive change, Third World women’s viewpoints must receive due respect. (...) Third World feminists must therefore recognize the agency of Third World women and respect their diverse viewpoints and activism, even if these may not conform to their preconceived notions about feminist activism. Instead of imposing their own feminist preconceptions on Third World women, Third World feminists must ‘identify and envision forms of collective resistance that women, especially, in their different communities enact in their everyday lives’ (Mohanty, 2002, 515).”

¹⁰³ No original: “active agents of positive change”.

levantados por Saba Mahmood (2005), ao estudar o movimento petista de mulheres nas mesquitas do Cairo, esse argumento pode ser problemático, tendo em vista que, dentre outras razões, tem o potencial de limitar a nossa capacidade de imaginar formas de agência política nos contextos em que distintas mulheres atuam.

3.3. Feminismo(s) em Relações Internacionais

É importante destacar que essa discussão sobre agência também é central em abordagens feministas no campo de Relações Internacionais. Autoras como Enloe (2004, 2014), Silvester (2013), Cockburn (2004, 2007), Zalewski (2010, 2013) e Parashar (2014) desenvolvem o argumento de que, na política internacional, as conceituações prevaletentes de agência política, que são dominadas pelas experiências dos homens, ignoram as experiências das mulheres e suas contribuições ativas para a vida política e, assim, para a prática das relações internacionais. Desse modo, as análises feministas em RI estão interessadas em entender como as relações de gênero são fundamentais para o funcionamento da política internacional e, nesse sentido, parte dessas análises também está interessada em investigar a agência das mulheres em suas mais variadas formas, por exemplo, em posições consideradas, a princípio, triviais para a política internacional¹⁰⁴. Contudo, como já demonstrado pelos trabalhos de Cynthia Enloe, quando tais experiências ditas triviais são consideradas, ensinam muito sobre o funcionamento da política internacional. Parte dessas análises ainda se interessa em investigar, por exemplo, a posição de mulheres em papéis de liderança e participação em diferentes aspectos do ativismo, incluindo movimentos transnacionais de mulheres; a agência de mulheres em conflitos armados, por exemplo, como perpetradoras de violência; a participação e o trabalho das mulheres nos processos de construção da paz, dentre outras.

¹⁰⁴ Para Enloe (2014, p. 12), formas de resistência coletiva de mulheres, mesmo que em suas versões mais locais, “has the potential to upset the gendered norms and roles on which the current global system has come to rely but also exposes where power operates to sustain the gendered status quo, as well as who benefits from that current gendered status quo.” Nesse sentido, em várias de suas obras, a autora volta sua análise para essas formas de resistência mais locais, como, por exemplo: movimentos sufragistas em diferentes países, os esforços de trabalhadoras domésticas imigrantes para se sindicalizar, e as demandas mobilizadas por mulheres casadas com soldados ou diplomatas para seguir suas próprias carreiras.

É preciso observar, entretanto, que essa busca por recuperar formas “invisibilizadas” de agência feminina, com frequência, vincula a noção de agência à noção de resistência a determinadas relações de subordinação, de tal modo que a agência feminina é entendida frequentemente, também nessa área do conhecimento, como sinônimo de resistência. Nesse contexto, é interessante começar a explorar alguns argumentos de Cynthia Enloe, autora feminista fundamental para as Relações Internacionais, em uma de suas obras que se tornou um clássico da área, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, publicada pela primeira vez em 1989 e com publicação da segunda edição atualizada em 2014.

No primeiro capítulo desse livro, *Gender Makes the World Go Round: Where Are the Women?*, na edição de 2014, é possível encontrar a defesa de um argumento basilar da autora, e que vai estar na base, senão de todas as suas obras, de grande parte delas, e que diz respeito ao que chama de “curiosidade feminista”¹⁰⁵ (2014, p. 8). Para Enloe, como para outras autoras influenciadas por ela – como veremos mais a frente com Maryzia Zalewski, por exemplo –, “dar sentido feminista à política internacional”¹⁰⁶ (Enloe, 2014, p. 3, tradução nossa) e, portanto, entender as dinâmicas de gênero no internacional, que são dinâmicas de poder, bem como os atributos conectados às construções de masculinidade e feminilidade também nesse contexto, exige uma curiosidade genuína sobre a vida de uma diversidade de mulheres. Inclusive sobre a vida daquelas mulheres que ocupam espaços que especialistas em política internacional com frequência julgam como “privados” ou “domésticos”.

Pesquisadoras com perspectivas feministas dedicam atenção às secretárias de baixo status porque aprenderam que ouvir e levar a sério as experiências dessas mulheres, cujos trabalhos muitas vezes passam despercebidos, pode revelar os bastidores do funcionamento político das altas esferas do Estado. Ao focar, por exemplo, nas mulheres que atuam como secretárias em órgãos governamentais, torna-se possível expor as profundas consequências políticas da lealdade, do sigilo, da organização burocrática e da rotina – todas marcadas por uma feminização –, bem como do status e do controle – geralmente associados à masculinidade¹⁰⁷ (Enloe, 2014, p. 5, tradução nossa).

¹⁰⁵ Enloe usa o termo “feminist curiosity”.

¹⁰⁶ No original: “making feminist sense of international politics”.

¹⁰⁷ No original: “Feminist-informed investigators pay attention to low-status secretarial women because they have learned that paying attention to (listening to, taking seriously the observations of) women in these scarcely noticed jobs can pull back the curtain on the political workings in lofty state affairs. Devoting attention to women who are government secretaries, for instance, exposes the

Enloe também aponta que embora muitas mulheres sejam consideradas e tratadas como meros objetos na política internacional, tais como as secretárias das quais fala no trecho anterior, outras mulheres ocupam determinados espaços e, logo, exercem tamanha influência que não são tratadas como objetos, como Hilary Clinton, Michelle Bachelet e Angela Merkel – para dar alguns exemplos. No entanto, de acordo com Enloe (2014, p. 5-6), entender a política internacional desde uma perspectiva feminista requer atenção às vidas e aos pensamentos de uma diversidade de mulheres, sem que essa atenção esteja necessariamente conectada a uma adoração ou endeusamento dessas mulheres. E é dessa curiosidade feminista que surge a pergunta “Where are the women?/Onde estão as mulheres?”, que também está no título deste primeiro capítulo. Esse é de fato um argumento essencial para entender a política internacional e, mais especificamente, suas dinâmicas de gênero que, como também aponta Enloe de modo recorrente em sua trajetória como especialista na área, não constituem um interesse “especial” de feministas, mas são parte fundamental e fundante das relações internacionais.

Algumas mulheres, é claro, se revelarão perspicazes, inovadoras e até corajosas. Após um exame mais detalhado, outras mulheres se revelarão cúmplices, intolerantes ou egoístas. A motivação para levar a sério a vida de todas as mulheres é mais profunda do que a admiração. A pergunta “Onde estão as mulheres?” é motivada pela determinação de descobrir exatamente como este mundo funciona. A escavação feminista é alimentada pelo desejo de revelar as ideias, os relacionamentos e as políticas em que se baseiam esses trabalhos (geralmente desiguais) de gênero¹⁰⁸ (Enloe, 2014, p. 5-6, tradução nossa).

É nesse ponto que a relação do argumento de Enloe com uma ideia de agência se torna interessante, especialmente no contexto da discussão proposta por esta tese. Com base nessa citação da autora, as mulheres cujas vidas são consideradas para o entendimento das relações internacionais podem ser identificadas como de dois “tipos”: aquelas que são inovadoras e até mesmo

far-reaching political consequences of feminized loyalty, feminized secrecy, feminized record-keeping, feminized routine, masculinized status, and masculinized control.”

¹⁰⁸ No original: “Some women, of course, will turn out to be insightful, innovative, and even courageous. Upon closer examination, other women will prove to be complicit, intolerant, or self-serving. The motivation to take all women’s lives seriously lies deeper than admiration. Asking “Where are the women?” is motivated by a determination to discover exactly how this world works. One’s feminist-informed digging is fueled by a desire to reveal the ideas, relationships, and policies those (usually unequal) gendered workings rely upon.”

corajosas no que diz respeito às ideias e políticas nas quais as relações (geralmente desiguais) de gênero se baseiam – e que como já explicitado, constituem as dinâmicas das relações internacionais; e aquelas consideradas intolerantes e até mesmo cúmplices em relação a essas mesmas ideias e políticas que constituem as relações de gênero.

Essa noção de que algumas mulheres podem ser “cúmplices” em relação a ideias e políticas nas quais se baseiam as relações desiguais de gênero, como apontado no primeiro capítulo desta tese, pode apresentar problemas. O argumento de que as mulheres internalizam determinadas normas, tais como as patriarcais, por meio da socialização, tem sido historicamente utilizado por diversos discursos feministas para demonstrar que alguns grupos de mulheres, especialmente mulheres não ocidentais, tais como as mulheres do Oriente Médio ou as mulheres do mundo islâmico, são destituídas de agência e, portanto, são “essencialmente” vítimas oprimidas – e vítimas das mesmas normas que internalizam. Não parece ser esse o movimento que Enloe propõe aqui, contudo, o argumento apresentado requer atenção. Nesse sentido, a autora discorre:

(...) mesmo uma mulher que é vitimada não é irracional. É fundamental para esta investigação feminista sobre relações internacionais desiguais que não criemos uma dicotomia falsa (e preguiçosa) entre a suposta “vítima irracional” e o suposto “ator com poder”. As mulheres que são empurradas para a margem mais distante de qualquer sistema de poder continuam a avaliar e a criar estratégias mesmo com os recursos mínimos que têm disponíveis; às vezes, elas vão além da criação de estratégias privadas para a organização coletiva. No entanto, reconhecer a agência severamente restrita exercida pelas mulheres colocadas à margem não significa negar que alguns atores internacionais exercem muito mais influência e obtêm muito mais recompensas do que outros. Portanto, para investigar o funcionamento de gênero da política internacional, teremos de tornar o poder visível—o poder em todas as suas inúmeras formas. Essa exploração pode ser desconfortável¹⁰⁹ (Enloe, 2014, p. 8, tradução nossa).

¹⁰⁹ No original: “(...) even a woman who is victimized is not mindless. It is crucial to this feminist-informed investigation into unequal international relations that we not create a false (and lazy) dichotomy between the allegedly “mindless victim” and the allegedly “empowered actor.” Women who are pushed to the far margin of any power system continue to assess and strategize even with the minimal resources they have available; sometimes they move beyond private strategizing to collective organizing. Nonetheless, acknowledging the severely restricted agency exercised by women pushed to the margins is not to deny that some international actors wield a lot more influence and garner far more rewards than do others. Thus, to investigate the gendered workings of international politics we will have to make power visible—power in all its myriad forms. This exploration can be uncomfortable.”

Como pode-se perceber a partir do trecho anterior, Enloe explica que as mulheres, embora possam se tornar “vítimas” de sistemas de poder, por exemplo, daqueles conectados às normas patriarcais, elas não são necessariamente “vítimas irracionais”. E isso se dá porque mesmo essas mulheres “vitimizadas” e, desse modo, nas margens desses sistemas, segundo a autora, continuam a desenvolver análises e a criar estratégias, apesar dos poucos recursos disponíveis nesses contextos. Enloe continua e caracteriza essa criação de estratégias e de organização coletiva por essas “vítimas” como “agência severamente restrita”, isto é, uma capacidade de agir bastante limitada. O desenrolar de todo esse argumento faz com que a noção de agência dessas mulheres “vitimizadas” por sistemas de poder se alinhe a formas de resistência a essas mesmas relações de poder. A construção do argumento de Enloe, portanto, não parece conceber a possibilidade de pensar agência de mulheres – por mais diversas que essas sejam, como a própria autora aponta de modo recorrente neste capítulo – como uma reiteração do(s) poder(es). Ao caracterizar a agência de mulheres “vitimizadas” por relações de poder como severamente restrita, limitada, Enloe invariavelmente associa a noção de agência à resistência a essas relações de poder.

Mais adiante nesse mesmo capítulo e refletindo sobre as operações do(s) poder(es) e, nesse sentido, também sobre as relações desiguais de gênero no internacional, Enloe aponta:

Com muita frequência, os comentaristas não curiosos em relação ao gênero atribuem os papéis das mulheres nos assuntos internacionais à tradição, às preferências culturais e às normas atemporais, como se cada uma dessas coisas existisse fora dos domínios em que o poder é exercido, como se estivessem fora do alcance das decisões e dos esforços para impor essas decisões. Quais sacrifícios uma mulher como mãe deve fazer, quais prioridades uma mulher como esposa deve abraçar, quais abordagens sexualizadas em público uma mulher deve considerar inocentes ou lisonjeiras, qual identidade de vítima uma refugiada deve adotar, quais limites nas amizades com outras mulheres uma mulher deve policiar, qual modelo de filha obediente uma menina deve admirar – na realidade, tudo isso é moldado pelo exercício do poder por pessoas que acreditam que seus próprios interesses locais e internacionais dependem de as mulheres e meninas internalizarem essas expectativas feminizadas específicas. Se as mulheres internalizarem essas expectativas, elas não verão a política por trás delas. Os comentaristas políticos que não questionarem essas internalizações aceitarão as operações camufladas de poder como se não houvesse poder algum em ação. Isso é perigoso.

A resistência coletiva das mulheres a qualquer uma dessas expectativas feminizadas pode realinhar os sistemas de poder locais e internacionais. Como veremos, *até mesmo a resistência frustrada ou apenas parcialmente bem-sucedida das mulheres pode expor quem detém o poder para sustentar o status quo de*

*gênero e o que esses detentores do poder temem perder se a resistência das mulheres for bem-sucedida*¹¹⁰ (Enloe, 2014, p. 11-12, grifo e tradução nossa).

A partir daqui, fica ainda mais evidente a centralidade da noção de resistência às relações de subordinação, que seria organizada por uma pluralidade de mulheres, mesmo por aquelas às margens dos sistemas de poder e, portanto, com capacidades de agência restritas. De acordo com a autora, mesmo formas frustradas de “resistência” contribuem para a compreensão de quem detém o poder para sustentar as relações desiguais de gênero nas relações internacionais. Seria, portanto, também a capacidade de agir desses sujeitos, ainda que limitada, que poderia revelar interfaces do funcionamento das relações desiguais de gênero no internacional.

Nessa mesma linha, Enloe (2014, p. 12, tradução nossa) ainda argumenta: “(...) se alguém estiver interessado em obter uma noção confiável da política nacional e internacional, deve ter curiosidade sobre todos os tipos de resistência das mulheres, quer essa resistência seja bem-sucedida ou não.”¹¹¹ Embora esse movimento proposto pela autora seja de fato importante para entender e analisar o funcionamento das relações de poder que informam as relações de gênero na política internacional – e, logo, quais formas essas relações de poder podem assumir, quem detém esse(s) poder(es), e como algumas dessas formas de poder são camufladas para que não pareçam poder (Enloe, 2014, p. 8-9) –, a capacidade de agência desses sujeitos parece estar completamente conectada à noção de resistência a essas mesmas relações de poder e, portanto, à noção de resistência às

¹¹⁰ No original: “Too often gender incurious commentators attribute women’s roles in international affairs to tradition, cultural preferences, and timeless norms, as if each of these existed outside the realms where power is wielded, as if they were beyond the reach of decisions and efforts to enforce those decisions. What sacrifices a woman as a mother should make, what priorities a woman as a wife should embrace, what sexualized approaches in public a woman should consider innocent or flattering, what victim identity a refugee woman should adopt, what boundaries in friendships with other women a woman should police, what dutiful daughter model a girl should admire—in reality, all of these are shaped by the exercise of power by people who believe that their own local and international interests depend on women and girls internalizing these particular feminized expectations. If women internalize these expectations, they will not see the politics behind them. Political commentators who do not question these internalizations will accept the camouflaged operations of power as if there were no power at work at all. That is dangerous. Women’s collective resistance to any one of these feminized expectations can realign both local and international systems of power. As we will see, even stymied or only partially successful resistance by women can expose both who wields power to sustain the gendered status quo and what those power-wielders fear they will lose if women’s resistance succeeds.”

¹¹¹ No original: “(...) if one is interested in gaining a reliable sense of national and international politics, one should be curious about all sorts of women’s resistance, whether or not that resistance succeeds.”

relações de subordinação. Aqui, mais uma vez, aparece a tendência, identificada por Mahmood (2005), a associar a noção de agência às resistências às variadas formas de opressão, como se agência correspondesse, necessariamente, à resistência.

Outra autora que merece atenção nesse contexto é Marysia Zalewski, cujo engajamento mais direto com a disciplina de Relações Internacionais ocorre na década de 1990, quando se torna professora da Aberystwyth University, onde lecionou na graduação a disciplina “Gênero e Relações Internacionais”, uma das primeiras com essa temática no Reino Unido. Naquele momento, havia, além desta disciplina, o curso sobre Mulheres e Relações Internacionais, que Margot Light e Fred Halliday haviam iniciado na *London School of Economics* (Zalewski, 2016, p. 99). É interessante notar, portanto, que Marysia Zalewski acompanhou de perto o desenvolvimento dos debates feministas na disciplina de RI, e fez isso a partir da perspectiva de uma intelectual feminista, “Considero-me, acima de tudo, uma estudiosa do feminismo”¹¹² (Zalewski, 2016, p. 99, tradução nossa). A autora também tem publicado e se engajado amplamente com discussões sobre teoria feminista, gênero e Relações Internacionais, tendo recebido, em 2013, o prêmio *Eminent Scholar da International Studies Association* (ISA), na seção Teoria Feminista e Estudos de Gênero.

Zalewski, portanto, se engajou com o debate relativo à importância da inserção das perspectivas feministas nesse campo de estudo, e uma questão central para esse engajamento foi a noção de que:

(...) a disciplina acadêmica de Relações Internacionais e as práticas de política internacional foram/são profundamente marcadas pela predominância de homens e de práticas e preocupações masculinas tradicionais (...). Além disso, as questões que acabaram tendo alta pontuação na lista de prioridades das RI (...) foram extraordinariamente bem mapeadas nos interesses e preocupações tradicionais dos homens (principalmente dos homens da elite), ao mesmo tempo em que foram mapeadas nos interesses das principais potências do mundo¹¹³ (Zalewski *et al.*, 2009, p. 305-306, tradução nossa).

¹¹² No original: “I think of myself as a scholar of feminism first and foremost.”

¹¹³ No original: “(...) the academic discipline of International Relations and the practices of international politics were/are deeply marked by the predominance of men and traditional masculine practices and concerns (...). Moreover, the issues that ended up scoring highly on the priority list of IR (...) mapped extraordinarily well onto the traditional interests and concerns of men (most particularly elite men), while simultaneously mapping onto the interests of major powers in the world.”

Presente nessa reflexão está a noção de que embora a disciplina crie um discurso de si mesma como neutra em termos de gênero, ou seja, não imbricada na reprodução de relações (geralmente desiguais) de gênero, a teoria e a prática das relações internacionais são, na verdade, constituídas por gênero (Zalewski, 1994, p. 407) e, portanto, reproduzem tais relações de poder. Segundo Zalewski, ao se atentarem cuidadosamente à aparente ausência das mulheres na prática da política internacional – dada a predominância de homens –, as estudiosas feministas expõem duas questões: a presença e o trabalho ativos das mulheres nas relações internacionais, ainda que em posições consideradas insignificantes; e “(...) o papel integral e constitutivo que o gênero desempenha (especialmente por meio de expectativas sobre o que significa comportar-se adequadamente como homem ou mulher) na reprodução e na promulgação de práticas políticas internacionais”¹¹⁴ (Zalewski, 2010a, 31-32, tradução nossa).

Gênero aqui se refere às categorias socialmente construídas que dizem respeito aos ideais de masculinidade e feminilidade, indicando, portanto, que essas não são naturais ou biologicamente inevitáveis, mas características atribuídas ao masculino e ao feminino (Zalewski, 1995, p. 341). Ainda chama a atenção da autora (1995), inspirada em Spike Peterson e Anne Sisson Runyan, certa constância histórica em atribuir maior valor aos atributos associados à masculinidade, e menor valor àqueles associados à feminilidade. Partindo dessa noção, Zalewski cria como problema central do seu engajamento feminista em RI a análise de como gênero e, logo, crenças sobre diferenças de gênero, informam e interferem nas práticas cotidianas, inclusive do internacional. A autora se dedica ao desenvolvimento desse debate, e partindo de uma pergunta bastante potente e inovadora que Cynthia Enloe fez em 1989¹¹⁵, “Where are the women?/Onde estão as mulheres?”, centralizou esses sujeitos em suas argumentações iniciais.

A centralidade dada às experiências das mulheres pode ser percebida, por exemplo, em artigo de 1994, *The Women/‘Women’ Question in International Relations*. Aqui, ao analisar as contribuições feitas por Cynthia Enloe e Christine

¹¹⁴ No original: “the integral and constitutive role gender plays (particularly through expectations of what it means to properly behave as a man or a woman) in the reproduction and enactment of international political practices.”

¹¹⁵ Primeira edição de *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*.

Sylvester para os debates sobre gênero e RI, através de dois livros¹¹⁶, à época recém lançados, Zalewski salienta a importância de um conhecimento em RI produzido desde a perspectiva de vida das mulheres. De acordo com Zalewski (1994, p. 418-421), se por um lado, Enloe focou nas experiências transformadoras que informavam a vida das mulheres em um mundo pós-Guerra Fria, por outro, Sylvester, partindo do que chama de “feminismo pós-moderno”, argumentou que não é possível começar uma análise a partir da vida das mulheres, porque não existe um sujeito essencial chamado mulher. Zalewski (1994, p. 420), todavia, se opõe, ao menos inicialmente, a esse movimento de Sylvester, visto que, dentre outras questões, tal debate acontece em uma disciplina satisfeita em continuar contribuindo com a narrativa de que as mulheres não fazem parte do cenário internacional. Desse modo, influenciada por Enloe, Zalewski defende que as análises desenvolvidas a partir das condições de vida das mulheres¹¹⁷ apresentam novas imagens que, se consideradas, poderiam ensinar muito sobre o funcionamento da política internacional.

A obra de Zalewski vai se transformando no decorrer dos anos. Já no final da década de 1990, é possível notar uma mudança de foco que orienta a produção intelectual da autora. Essas novas reflexões ainda estavam inseridas nos debates sobre gênero, mas centralizando discussões sobre “homem” e masculinidades. Uma das primeiras produções de Zalewski nesse contexto foi a edição do livro *The “Man” Question in International Relations*, em 1998, com Jane L. Parpart¹¹⁸. Ainda mais recentemente, Zalewski tem contribuído com um debate crítico sobre violência sexual, e mais especificamente sobre violência sexual contra homens. Em artigo de 2015, “*Unthinking*” sexual violence in a neoliberal era of spectacular terror, com Anne Sisson Runyan, Zalewski analisou como mesmo a grande atenção global que tem sido dirigida ao tema da violência sexual relacionada a conflitos, em

¹¹⁶ *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*, 1993, de Cynthia Enloe, e *Feminist Theory and International Relations in a Postmodern Era*, 1994, de Christine Sylvester.

¹¹⁷ É importante notar que Zalewski (1994, p. 418) salienta o argumento de Enloe sobre como características atribuídas à “masculinidade” e à “feminilidade” são socialmente construídas.

¹¹⁸ Em 2008, esse projeto ganha um segundo volume, também editado em parceria com Jane L. Parpart, *Rethinking the Man Question: Sex, Gender and Violence in International Relations*. Dessa vez, os debates em torno do “homem” e de suas masculinidades foram animados pelo contexto internacional após os ataques terroristas de 11 de Setembro que, para Zalewski e Parpart, ajudou a reorganizar as práticas da política internacional de modo mais alinhado com atributos tradicionalmente associados ao masculino, tal como a violência. Para Zalewski e Parpart (2008, p. 5), o 11 de Setembro gerou uma mistura de medo, humilhação e orgulho masculino ferido, que desempenhou um papel importante na reconfiguração do cenário internacional.

especial no Sul Global, continua a reproduzir uma conceituação convencional de violência sexual, que nos impede de entender como diferentes corpos, em termos de sexo, gênero e raça, por exemplo, são afetados pela violência sexual¹¹⁹.

Ao mesmo tempo, a influência de Cynthia Enloe permanece com Zalewski no decorrer dessas mudanças. Com o objetivo de levantar um debate sobre mulheres na política internacional, em um dos textos do livro *Feminist International Relations: Exquisite Corpse*, de 2013, Marysia Zalewski usa um cartoon intitulado Miss Triggs¹²⁰, cuja legenda diz: “Essa é uma excelente sugestão, Srta. Triggs. Talvez um dos homens aqui queira fazê-la”¹²¹ (2013, p. 20, tradução nossa). Ao invés de abordar mulheres em posições de liderança, como Hilary Clinton ou Condoleezza Rice, como lhe foi sugerido, Zalewski trata da mulher que parece ocupar posição insignificante para a política internacional – que como já discutido aqui, é uma provocação feita por Enloe para aquelas interessadas em entender o funcionamento das relações internacionais.

O cartoon mostra um grupo de cinco homens e uma mulher, no que parece uma sala de reuniões, e contém a legenda que inicia essa discussão. O cartoon é relativamente simples, mas representativo. Para Zalewski, ele nos alerta sobre o que acontece cotidianamente e em diferentes espaços. A sugestão da única mulher naquela sala só tem credibilidade, ou mesmo é ouvida, se um homem a faz. Existem muitas Srtas. Triggs nos mais diversos espaços da vida social, inclusive na política internacional, indivíduos que, enquanto mulher, ainda são frequentemente desautorizados a falar.

Nesse ponto, embora Zalewski não sugira abertamente uma ação para a Srta. Triggs – ou para as mulheres silenciadas, que são representadas pela personagem do quadrinho –, ela escreve (2013, p. 24, tradução nossa): “O sexo/gênero da Srta. Triggs produz sua própria desautorização. Ela realmente não pode dizer nada (mais), pelo menos naquele momento, embora a vida seja feita de momentos de

¹¹⁹ Zalewski e Runyan (2015, p. 452) provocam os leitores a refletir sobre a dificuldade de entender como a violência sexual não é simplesmente sobre homens cis violando mulheres cis (brancas), e sobre como corpos não brancos continuam sendo considerados menos compreensíveis como violáveis que corpos brancos. Além disso, a edição do livro *Sexual Violence Against Men in Global Politics*, em parceria com Paula Drumond, Elisabeth Prügl e Maria Stern, em 2018, também compõe os esforços de problematização de noções convencionais sobre violência sexual.

¹²⁰ Punch Ltd.

¹²¹ No original: “That’s an excellent suggestion, Miss Triggs. Perhaps one of the men here would like to make it.”

pausas e staccato, por meio dos quais o poder goteja, goteja, goteja.”¹²² De modo implícito, Zalewski sugere uma oposição a essas formas de silenciamento compulsório, afinal, não há nada que a Srta. Triggs possa dizer, pelo menos naquele momento, mas é por meio dessas práticas de silenciamento, a princípio consideradas insignificantes, que as relações de poder vão se revelando. E seguindo os questionamentos levantados por Enloe, e que servem de base para Zalewski, é nesse processo de revelar o funcionamento do(s) poder(es) que se constrói formas de oposição a eles. Novamente, a capacidade de ação de sujeitos historicamente situados parece estar conectada à subversão das relações de poder, portanto, à resistência a essas mesmas relações.

A realização de uma análise feminista de gênero requer a investigação do poder: que formas o poder assume? Quem o exerce? Como algumas formas de poder com base no gênero são camufladas de modo a nem parecerem poder?

Uma análise feminista de gênero exige que se continue a fazer ainda mais perguntas sobre os gêneros do poder: Quem ganha o quê com o exercício de uma forma específica de poder com infusão de gênero? Como são os desafios a essas formas de poder? Quando esses desafios são bem-sucedidos? Quando eles são frustrados?¹²³ (Enloe, 2014, p. 8-9, tradução nossa).

3.4.

Reflexões a respeito da agência de mulheres no debate sobre gênero e militarização

Nesta seção, o objetivo é abordar alguns argumentos de vozes feministas dissonantes em *Relações Internacionais*, a respeito do debate sobre agência e resistência. Aqui, será feita uma discussão sobre agência feminina nos conflitos armados, com especial atenção sobre a atuação das mulheres como perpetradores de violência. No entanto, antes de adentrar mais profundamente esse debate, é necessário atenção para como os conflitos armados refletem e se organizam tendo como base atributos associados às ideias de masculinidade e feminilidade e como, desse modo, reproduzem relações desiguais de gênero.

¹²² No original: “Miss Triggs’s accredited sex/gender produces her own dis-authority. She really can’t say anything (else) at least in that moment, though life is made up of staccato, pause-laced moments through which power drips, drips, drips.”

¹²³ No original: “Conducting a feminist gender analysis requires investigating power: what forms does power take? Who wields it? How are some gendered wieldings of power camouflaged so they do not even look like power? A feminist gender analysis calls for continuing to ask even more questions about the genderings of power: Who gains what from wielding a particular form of gender-infused power? What do challenges to those wieldings of that form of power look like? When do those challenges succeed? When are they stymied?”

A participação majoritária de homens, ao longo da história, em organizações militares, tais como em forças armadas e em guerrilhas, não é um processo “natural”, no sentido de que tal participação corresponde a determinadas características “intrínsecas” aos homens e não às mulheres, mas é baseada em construções de gênero (Cockburn, 2004) e, nesse sentido, segundo Enloe (2000, p. 235), ideias referentes à masculinidade têm sido intimamente ligadas ao militarismo. Ainda, é um certo tipo de masculinidade que sustenta a relação com o militarismo, em particular, “a forma combativa e controladora da masculinidade”¹²⁴ (Cockburn; Enloe, 2012, p. 552). Nesse sentido, Cockburn (2004, p. 34, tradução nossa) também aponta para como várias versões da masculinidade em diferentes culturas do mundo se constituem na prática da luta: “(...) ser um homem ‘de verdade’ é estar pronto para lutar e, por fim, para matar e morrer. Muitas vezes, é pela segurança e honra de mulheres e filhas que os líderes pedem aos homens que se sacrifiquem.”¹²⁵

Ao mesmo tempo em que as relações internacionais – e os conflitos armados como parte destas – refletem e se organizam com base nos atributos associados a ideias sobre masculinidade e feminilidade, e, logo, reproduzem relações desiguais de gênero, de acordo com Enloe (2007, p. 47), essas ideias sobre masculinidade e feminilidade também podem ser a causa de determinadas escolhas e ações no cenário internacional.

A masculinização, como vimos, geralmente é alimentada pelas ansiedades e medos de feminização. Qualquer pessoa ou grupo de pessoas que pense que, se for percebido como “feminino”, perderá influência política, credibilidade ou respeito, provavelmente tomará medidas para evitar ser percebido dessa forma: ficará calado sobre suas reservas genuínas; poderá falar publicamente sobre os valores da força e da ação ameaçadora decisiva; deixará claro que, pessoalmente, está sempre pronto para usar o poderio militar; poderá até mesmo colocar em dúvida a masculinidade daqueles que estão criticando as soluções militares (diplomatas, pacifistas, “os franceses”)¹²⁶ (Enloe, 2007, p. 52, tradução nossa).

¹²⁴ No original: “the combative, controlling form of masculinity.”

¹²⁵ No original: “(...) to be a ‘real’ man is to be ready to fight and ultimately to kill and to die. It is often for the safety and honor of women and daughters that men are asked by their leaders to sacrifice themselves.”

¹²⁶ No original: “Masculinization, as we have seen, often is fueled by key players’ anxieties and fears of feminization. Any person or group of people who think that if they are perceived to be ‘feminine’ they will lose political influence, credibility, or respect, are likely to take steps to avoid being perceived that way: they will stay quiet about their genuine reservations; they might speak publicly about the values of strength and decisive threatening action; they will make clear that they personally are always ready to wield military might; they might even cast doubt on the manliness of those who are criticizing military solutions (diplomats, pacifists, ‘the French’).”

Como indica Enloe (2007, p. 49-50, tradução nossa), com base no trabalho de Carol Cohn (2005), essas ideias sobre masculinidade e feminilidade podem inclusive constituir a causa de ações tomadas no contexto dos debates a respeito da segurança nacional:

O debate internacionalmente acalorado em 2002 e no início de 2003 foi sobre se o governo do presidente Saddam Hussein estava desenvolvendo armas de destruição em massa, como afirmavam o presidente George W. Bush e seus assessores—e quais afirmações estavam servindo de base para o desenvolvimento de planos elaborados para uma invasão militar liderada pelos EUA no Iraque para derrubar o regime de Saddam Hussein. A equipe de Hans Blix informou ao Conselho de Segurança da ONU que seus meses de inspeções no local não haviam revelado nenhuma evidência de que o governo iraquiano tivesse um programa ativo de desenvolvimento de armas de destruição em massa. O governo Bush, falando para seus próprios legisladores e cidadãos americanos, bem como para seus membros do Conselho de Segurança da ONU, descartou as descobertas da equipe de Blix como não sendo confiáveis, justificando assim sua própria preparação contínua para uma invasão militar e sua pressão sobre os governos da Grã-Bretanha, Austrália, Espanha, Ucrânia, Japão, Itália e Honduras para que enviassem suas próprias tropas para uma invasão militar liderada pelos EUA.

(...) o governo Bush repetidamente colocou em dúvida a credibilidade de meros diplomatas. A poderosa vertente da cultura política americana que valoriza as demonstrações masculinas de força ostensiva em detrimento de demonstrações supostamente “mais suaves” ou mais feminizadas de negociações pacientes e cuidadosas tornou-se ainda mais dominante após os ataques de 11 de setembro de 2001. Assim, em vários ambientes públicos, o governo Bush retratou os inspetores civis da ONU como, de alguma forma, menos confiáveis e menos críveis porque estavam seguindo um curso de ação menos comprometido com a demonstração de força física. O drama dos meses que antecederam a invasão militar do Iraque pelos EUA foi uma disputa entre masculinidades¹²⁷.

¹²⁷ No original: “The internationally heated debate during 2002 and early 2003 was over whether the government of President Saddam Hussein was developing weapons of mass destruction, as President George W. Bush and his advisors were contending—and which contentions were being made the basis for developing elaborate plans for a U.S.-led military invasion of Iraq to topple the Saddam Hussein regime. The Hans Blix team reported back to the UN Security Council that its months of on-site inspections had turned up no evidence that the Iraqi government had an active program of developing weapons of mass destruction. The Bush administration, speaking to its own American legislators and citizens, as well as to its members of the UN Security Council, dismissed the Blix team’s findings as not credible, thus justifying its own continued buildup for a military invasion and its pressure on the governments of Britain, Australia, Spain, the Ukraine, Japan, Italy, and Honduras to commit their own troops to a U.S.-led military invasion. (...) the Bush administration repeatedly cast doubt on the credibility of mere diplomats. The powerful strand of American political culture that values manly shows of overt strength over allegedly “softer” or more feminized demonstrations of patient, careful negotiations had become even more dominant in the wake of the attacks of September 11, 2001. Thus, in various public settings, the Bush administration portrayed the civilian UN inspectors as somehow less trustworthy and less credible because they were following a course of action that was less committed to a demonstration of physical force. The drama of the months leading up to the U.S. military invasion of Iraq was a contest between masculinities.”

Nesse contexto, uma das características da dinâmica genderificada dos conflitos armados é a construção do que Enloe (2007, p. 60) chama de “relação protetor-protégido”¹²⁸. Para a autora, ideias convencionais sobre essa relação acabam propagando a hipótese política de que em qualquer contexto existem algumas pessoas que “naturalmente” exercem o papel de protetor, enquanto outras também “naturalmente” precisam ser protegidas. Nesta relação, o protetor é geralmente a figura masculina e militarizada, já o protegido corresponde, com frequência, a mulheres e crianças, quem os homens precisam proteger e, logo, são chamados a fazê-lo. Ao mesmo tempo, cria-se uma “identidade feminina” associada à figura da vítima passiva, à fragilidade e à vulnerabilidade. Faz-se importante notar como, nessa lógica, a função do protetor masculinizado pode colocar o protegido feminilizado em uma posição de dependência e, logo, de obediência. “(...) é muito mais fácil reivindicar a autoridade de falar pelos outros se alguém puder reivindicar ser O Protetor; é muito mais fácil ser silenciado e aceitar esse silenciamento se alguém absorver a autoidentidade de O Protegido”¹²⁹ (Enloe, 2007, p. 60, tradução nossa).

Enloe (2007) ainda argumenta que a categoria “protetor” não se refere somente àqueles indivíduos que têm características físicas supostamente superiores, por exemplo, são mais fortes e, assim, mais capazes de exercer a função de proteção física, mas também àqueles considerados mais racionais, supostamente mais capazes de pensar estrategicamente a proteção daqueles que a necessitam. Parece haver, portanto, esse deslocamento, através do qual a relação protetor-protégido também estabelece a agência política na figura do protetor masculinizado.

Um protetor supostamente “natural” é a pessoa que não tem apenas a força física ou os recursos físicos coletivos para exercer o poder definitivo, mas que – supostamente – é mais capaz de pensar de determinada maneira: mais “estrategicamente”, mais “racionalmente”. Os protetores são aqueles que conseguem enxergar além das minúcias da vida cotidiana – aqueles que têm a capacidade de ver o quadro geral. Em qualquer sociedade patriarcal, os protetores são considerados os controladores naturais dos protegidos, não apenas porque são mais fortes do que eles, mas porque são (supostamente) mais inteligentes. (...) Para que os protetores exerçam essa superioridade pública, é preciso que haja um certo “protegido” construído. O protegido é a pessoa que não se sente à vontade na esfera pública. O habitat natural do protegido é a esfera doméstica, ou seja, a esfera da

¹²⁸ A autora usa o termo “protected-protector relationship”.

¹²⁹ No original: “(...) it is much easier to claim the authority to speak for others if one can claim to be The Protector; it is much easier to be silenced and to accept that silencing if one absorbs the self-identity of The Protected.”

vida em que o cuidado é mais importante do que a estratégia. Consequentemente, o protegido é feminizado na medida em que precisa de alguém que possa pensar estrategicamente e agir de acordo com seus interesses (do protegido)¹³⁰ (Enloe, 2007, p. 60-61, tradução nossa).

Nesse contexto, portanto, é importante apontar que a abordagem feminista nos estudos de segurança tem uma importância fundamental, dentre outras razões, pois, na medida em que analisa como ideias sobre masculinidade e feminilidade são mobilizadas nos conflitos armados, torna visível as diferenças de gênero, salientando, portanto, como homens e mulheres ocupam distintas posições e têm diferentes experiências e necessidades nesses contextos. Desse modo, chama a atenção de autoras feministas como as mulheres são desproporcionalmente afetadas pelos conflitos armados.

A esse respeito, Cockburn (2004) alerta para o que chama de “interrupção da vida cotidiana” e “brutalização dos corpos”¹³¹. Na medida em que a guerra, frequentemente, perturba todo o tecido social – impactando a economia, sistemas materiais de cuidado e apoio, redes sociais de apoio e a própria casa que abriga os civis –, as mulheres, que na maioria das sociedades têm seus papéis de gênero relacionados às atividades de cuidado e reprodução da vida, são especialmente afetadas, já que dependentes desses dispositivos da vida social. Cockburn (2004, p. 35) ainda destaca como esses impactos também têm uma especificidade de classe, sendo os mais pobres os menos capazes de escapar de áreas de conflito ou mesmo menos capazes de pagar por proteção. Por sua vez, o tema da brutalização dos corpos em conflitos armados talvez seja um dos mais debatidos por autoras feministas. O entendimento do estupro como arma de guerra e, logo, da violência sexual como uma forma de poder social caracterizada pelas dinâmicas de gênero, é uma herança feminista que tem politizado a violência sexual nos conflitos armados e exigido que essa seja trazida à esfera pública (Kirby, 2012, p. 800).

¹³⁰ No original: “An allegedly “natural” protector is the person who has not just the physical strength or the collective physical resources to wield definitive power but who - allegedly - is most capable of thinking in a certain way: more “strategically”, more “rationally”. The protectors are those who can see beyond the minutiae of daily life - those who have the ability to see the Big Picture. In any patriarchal society, the protectors are deemed to be the natural controllers of the protected not merely because they are stronger than the protected but because they are (allegedly) smarter. (...) For the protectors to wield this public superiority, there must be a certain constructed ‘protected’. The protected is the person who is not at ease at the public sphere. The protected natural habitat is the domestic sphere - that is, the sphere of life where caring matters more than strategizing. Consequently, the protected is feminized insofar as the protected needs somebody who can think strategically and act in her (the protected’s) best interests.”

¹³¹ No original: “disruption of everyday life” e “brutalization of the body”.

No caso da violência sexual em tempos de guerra, a teoria feminista apresentou uma ampla e convincente gama de entendimentos sobre o caráter, a causa e o impacto da agressão sexualizada, especialmente quando vista em contraste com tentativas não feministas de explicação. Com frequência, ela fez isso com referência à ideia do estupro como arma de guerra, que foi fundamental para preservar o status da violência sexual em tempos de guerra como comportamento social, como estrutural, persistente e funcional. É ‘muito difundido, muito frequente e aparentemente muito calculado e eficaz para não fazer parte de um esquema político maior e, portanto, uma arma de guerra’¹³² (Skjelsbæk, 2001: 115) (Kirby, 2012, p. 816, tradução nossa).

Grey, Stern e Dolan (2020) fazem uma contribuição interessante nesse contexto, ao argumentar que a adoção das categorias “tortura” e/ou “violência sexual” por pessoas que sofreram variadas violências em contextos marcados por conflitos armados é um processo político e genderificado. Os autores estudam como refugiados da República Democrática do Congo, de Ruanda e de Burundi vivendo em Uganda dão sentido e enquadram a própria violência que sofreram. Uma questão central nessa discussão é que as categorias utilizadas – “tortura” e/ou “violência sexual”, ou mesmo nenhuma das duas – vão definir “(...) se e como as vítimas podem ter acesso à assistência, incluindo apoio humanitário, status de refugiado e reassentamento, assistência médica e reparação legal por meio de processos criminais internacionais e processos de Justiça Transicional”¹³³ (Grey; Stern; Dolan, 2020, p. 199, tradução nossa). Desse modo, a familiaridade que esses sujeitos que sofreram violência tinham com determinados discursos internacionais – por exemplo, a ideia de que o estupro é uma arma de guerra – e com categorias que sustentam os pedidos de asilo ou refúgio, sem dúvidas, impacta o modo como os mesmos enquadram a violência que sofreram.

De acordo com Grey, Stern e Dolan (2020, p. 209), ao contrário do que demonstra alguns estudos que argumentam que as violências sexuais sofridas por homens tendem a ser escondidas sob o rótulo de “tortura”, muitos dos interlocutores

¹³² No original: “In the case of wartime sexual violence, feminist theory has advanced a wide and convincing range of understandings of the character, cause and impact of sexualised aggression, especially when viewed in contrast to nonfeminist attempts at explanation. It has frequently done so with reference to the idea of rape as a weapon of war, which has been fundamental to preserving the status of wartime sexual violence as social behaviour, as structural, persistent and functional. It is ‘too widespread, too frequent and seemingly too calculated and effective not to be part of a larger political scheme and hence a weapon of war’ (Skjelsbæk, 2001: 115).”

¹³³ No original: “(...) whether and how victims can access assistance including humanitarian support, refugee and resettlement status, healthcare, and legal redress through international criminal prosecution and Transitional Justice processes.”

dos autores nesse estudo em particular definiram a violência a qual foram sujeitos como “sexual”. Um ponto a ser destacado aqui é que, de acordo com os autores (2020), embora distintas, essas formas de violência aos quais esses sujeitos foram submetidos são responsáveis por desfazer ou destruir as subjetividades, o mundo, e o senso de comunidade e pertencimento desses sujeitos, ao mesmo tempo em que o modo como enquadram tais violências também contribui para os processos de reconstrução de si mesmos e de seus mundos:

Ao narrar sua destruição, sua desestruturação, os participantes performativamente (re)criaram a si mesmos e seus mundos. Eles se reconstituíram como sujeitos agênticos e falantes, dos quais pode emergir uma história, como autores de suas histórias de sofrimento, como sujeitos que podem colocar sua dor em uma estrutura narrativa. As formas genderificadas em que eles enquadraram suas experiências de violência como tortura, violência sexual, ou ambas, informaram essa reconstituição¹³⁴ (Grey; Stern; Dolan, 2020, p. 208-209, tradução nossa).

A respeito do enquadramento da violência que sofreram como do tipo “sexual”, chama atenção como, para homens e mulheres, há distintos elementos em jogo. Nesse contexto em que os autores trabalharam, a violência sexual contra mulheres, com frequência, foi entendida como uma violência que não tinha como alvo uma mulher específica, mas as mulheres de modo mais geral – que representavam, nesse sentido, um sexo ou um grupo étnico (Grey; Stern; Dolan, 2020, p. 211). Ainda, para os autores, salientar essa aleatoriedade como motivação para a violência foi essencial para que essas sobreviventes pudessem lidar com o estigma que envolve as violências sexuais. Ao mesmo tempo, a violência sexual contra homens foi, com frequência, entendida como uma violência que tinha alvos específicos, desse modo, vários sobreviventes encontravam a motivação para a violência sexual que sofreram no fato de serem figuras políticas, como defensores dos direitos humanos (Grey; Stern; Dolan, 2020, p. 212). Isto é, a violência sexual contra homens, nesse contexto, era entendida como uma violência política, enquadramento que foi feito, em alguns casos, em comparação explícita à violência sexual sofrida por mulheres, “(...) associada ao prazer por parte do perpetrador e,

¹³⁴ No original: “In narrating their destruction, their unmaking, participants performatively (re)made their selves and their worlds. They reconstituted themselves as agentic, speaking subjects from whom a story of being unravelled can emerge, as authors of their stories of suffering, as subjects who can place their pain in a narrative framework. The gendered ways in which they framed their experiences of violence as torture, sexual violence, or both, informed this reconstitution.”

portanto, dentro da esfera privada”¹³⁵ (Grey; Stern; Dolan, 2020, p. 213, tradução nossa).

No caso estudado por Grey, Stern e Dolan (2020), os processos de reconstrução dos sujeitos e de seus mundos e, no caso dos homens, a reconstrução de sua masculinidade – uma vez que por vezes acreditam ser reduzidos, como argumentam os autores (2020, p. 213), ao status de mulher, após sofrerem violência sexual –, se deu, com frequência, a partir da construção da dicotomia segundo a qual a violência sexual a qual as mulheres eram submetidas é do tipo privada e, logo, apolítica, enquanto que a violência sexual sofrida por homens é do tipo política. Esses distintos enquadramentos, portanto, invariavelmente refletem e reproduzem relações (desiguais) de gênero.

Embora seja fundamental visibilizar as variadas formas de violência às quais as mulheres estão sujeitas nos conflitos armados, violências produzidas também com base em relações desiguais de gênero – como foi abordado de modo recorrente até aqui –, esse status de vítima pode ser problemático, portanto, requer cuidados. O entendimento da mulher como vítima constitui, historicamente, o lugar “comum” da mulher, logo, facilmente pode levar à atribuição de outras características, tais como passiva, vulnerável e inocente, que reproduzem essencialismos e que constituem a relação protetor masculinizado e protegido feminilizado, como anteriormente tratado. É importante destacar aqui que o trabalho de Grey, Stern e Dolan (2020) busca se opor a essa narrativa, ao argumentar que as sobreviventes de variadas formas de violência em contextos de conflitos armados, ao narrar os processos através dos quais suas subjetividades e sentimento de pertencimento foram destruídos, refazem a si mesmas e aos seus mundos.

Contudo, salienta-se que essas construções da mulher como vítima é que dão base a uma noção de mulher como incapaz de compreender assuntos como a política ou a guerra, ao mesmo tempo em que constroem uma “identidade masculina” conectada a capacidades físicas, de raciocínio, de pensamento estratégico, em outras palavras, o masculino como o agente político. Por outro lado, a associação das mulheres com a paz, que as transforma em ativistas incansáveis pela paz, com frequência se deve ao fato de serem atribuídas às mulheres características ditas naturais, ligadas, por exemplo, à maternidade e à capacidade de

¹³⁵ No original: “(...) associated with pleasure on the part of the perpetrator and, thus, within the private sphere.”

nutrição (Parashar, 2014, p. 6). No entanto, a conexão natural da mulher à maternidade e às lógicas do cuidado e da nutrição, historicamente, relegaram as mulheres ao espaço privado da família, entendido como o espaço do cuidado por excelência, e sem relevância política¹³⁶. Nessa associação natural com a paz, novamente, as mulheres não parecem ser agentes políticos.

Como explica Yuval Davis, ‘embora elas [as mulheres] sejam a razão de ser de projetos nacionais, étnicos e até mesmo religiosos específicos, elas são frequentemente excluídas do ‘nós’ coletivo do corpo político e mantêm uma posição de objeto em vez de sujeito’ (1997: 47). Essa exclusão das mulheres dos cenários de guerra não é escrita apenas pelos homens. As mulheres e, em especial, as feministas que estão repensando as formas de incluir vozes marginalizadas na narrativa sobre RI também perpetuaram a violência epistêmica contra as mulheres, negando-lhes o envolvimento político e ideológico proativo com guerras e conflitos armados (Sjoberg e Gentry 2007; Sylvester 2005)¹³⁷ (Parashar, 2014, p. 7, tradução nossa).

Nesse sentido, é possível notar um desconforto em relação a própria guerra nas abordagens de estudiosas feministas como Cynthia Enloe e Cynthia Cockburn, que assumem uma posição contra a guerra (Sylvester, 2013), bem como no engajamento de ativistas advogando pelo reconhecimento do impacto dos conflitos armados na vida das mulheres. A esse respeito, Sylvester (2013, p. 44, tradução nossa), se referindo especificamente ao posicionamento assumido por Enloe, argumenta que o mesmo “(...) tem a consequência lógica de colocar as mulheres que abraçam a guerra, ou a usam para buscar objetivos políticos, em uma posição analítica e experimental difícil.”¹³⁸ Para Sylvester (2013, p. 44, tradução nossa), a posição de Enloe parece supor que as mulheres que se engajam com a guerra e seus

¹³⁶ Autoras feministas têm questionado esse argumento de que aquilo que faz parte do âmbito “pessoal” não tem relevância política. Enloe, por exemplo, em *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics* (2014), aponta que uma questão central a ser considerada é como o exercício da política internacional depende profundamente de certas relações de poder localizadas no âmbito privado das sociedades. Para a autora, o modo como as relações de poder operam dentro das famílias é crucial para entender como as relações de poder operam nas comunidades, nos movimentos sociais, nos partidos políticos, nos governos, e nas agências e alianças internacionais (Enloe, 2014, p. 347-348). Essa argumentação é construída com base na reivindicação feminista de que “o pessoal é político”.

¹³⁷ No original: “As Yuval Davis explains, ‘while they [women] are the *raison d’être* of specific national, ethnic and even religious projects, they are often excluded from the collective ‘we’ of the body politic, and retain an object rather than a subject position’ (1997: 47). This exclusion of women from war scenarios is not scripted only by men. Women, and in particular, feminists who are rethinking ways to include marginalised voices in the storytelling about IR, have also perpetuated epistemic violence on women, denying them proactive political and ideological engagement with wars and armed conflicts (Sjoberg and Gentry 2007; Sylvester 2005).”

¹³⁸ No original: “(...) has the logical consequence of putting women who embrace war, or use it to pursue political goals, in a difficult analytical and experiential position.”

aparatos devem sofrer de “(...) uma versão moderna da falsa consciência. Elas devem estar acreditando na matriz da guerra, ou estar alheias à sua onipresença e aos seus perigos (...).”¹³⁹

Uma consequência desse posicionamento é a invisibilização, inclusive em análises feministas, das experiências das mulheres como agentes de violência. Parashar (2014, p. 7) argumenta que esse movimento perpetua uma violência epistêmica sobre as mulheres, já que não reconhece seu envolvimento político e ideológico ativo com os conflitos armados. É como se a agência feminina, para algumas autoras, estivesse conectada à oposição que essas mulheres organizam em relação aos conflitos armados. Assim, a resistência em se debruçar empírica e teoricamente sobre as experiências das mulheres como agentes de violência nesses contextos, de certo modo, nega a própria possibilidade de agência dessas mulheres.

No entanto, ressalta-se que mulheres ocupando posições de combate nos conflitos armados não é um fenômeno novo, havendo, na história, vários exemplos desse engajamento. Nesse sentido, ao analisar a participação de mulheres em contextos de violência política e guerras, Parashar (2014, p. 34) argumenta que elas têm sido “perpetradoras, planejadoras e patrocinadoras” desses enfrentamentos e, nesse processo, destacam o caráter genderificado dos conflitos armados, na medida em que seu engajamento direto desafia e desloca hierarquias de gênero.

É importante destacar que o envolvimento das mulheres enquanto combatentes nos conflitos armados pode ocorrer voluntariamente ou não. Por exemplo, ao focar nos casos voluntários de mulheres se alistando no grupo Tigres de Liberação do Tamil Eelam (LTTE, em inglês) no Sri Lanka¹⁴⁰, Alison (2004, p. 453, tradução nossa) destaca que há por trás uma série de motivações, relacionadas às “(...) suas percepções sobre as inseguranças sociais de sua comunidade étnico-nacional, sua própria insegurança individual e, para algumas, as inseguranças específicas de gênero associadas ao fato de ser uma mulher tâmil do Sri Lanka no

¹³⁹ No original: “(...) a latter-day version of false consciousness. They must be buying into the matrix of war, or be oblivious to its ubiquity and dangers (...)”

¹⁴⁰ De acordo com Alison (2004), desde a década de 1970, grupos etnicamente tâmeis luta vam por um estado independente no nordeste do Sri Lanka. O grupo militante separatista tâmil mais poderoso foi o Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE), fundado em 1976. O grupo ficou conhecido pelo uso do terrorismo suicida e por suas mulheres combatentes, cuja ala militar era uma força bem organizada.

contexto da guerra (...).”¹⁴¹ Parashar (2009, p. 243), também estudando o alistamento de mulheres no LTTE no Sri Lanka, explica que embora algumas mulheres mencionem que não ingressaram voluntariamente na organização, a maioria afirma que tal envolvimento as fez se sentir mais fortes e protegidas. Embora a participação nas guerras não tenha sido sempre voluntária, Parashar (2014, p. 36) defende que isso não significa para as mulheres uma completa falta de controle sobre seus corpos e política. Para a autora, as mulheres em grupos armados, espaços que tradicionalmente certificaram a masculinidade, pelo menos em sua forma hegemônica, desestabilizam construções hierárquicas de gênero.

Ressalta-se ainda que esse engajamento de mulheres com atividades de combate não acontece facilmente, mas é um processo que exige uma série de ajustes e negociações, tanto por parte das organizações quanto por parte das próprias mulheres. Kronsell (2006, p. 123, tradução nossa), analisando especificamente a presença de mulheres nas forças armadas suecas, argumenta que “a mulher soldado tem que performar um ato de equilíbrio”¹⁴², desse modo, precisa estar preparada fisicamente para cumprir com as funções que sua posição exige, inclusive para ser aceita como mulher nesse espaço, ao mesmo tempo em que esse preparo físico, relacionado à força, por exemplo, não pode ser exagerado em termos corporais ou comportamentais. Embora essa negociação nem sempre aconteça necessariamente nos termos apontados por Kronsell, sem dúvidas, o ingresso nesses espaços construídos historicamente em torno de ideias sobre masculinidade exige das mulheres uma negociação de suas performances de gênero.

O argumento que autoras como Sylvester e Parashar estão tentando defender em suas formulações abrange o debate sobre agência feminina e, mais especificamente, o que poderia constituir tais formas de agência. Ao contrário de autoras centrais para o debate feminista em Relações Internacionais, como Cynthia Enloe – que se opõe à guerra e, nesse sentido, usando as palavras de Sylvester (2013, p. 44), lê o envolvimento ativo de mulheres com a guerra e seus aparatos como “falsa consciência” –, Sylvester e Parashar propõem identificar nas mulheres, mais especificamente naquelas perpetradoras de violência nos conflitos armados,

¹⁴¹ No original: “(...) their perceptions of the societal insecurities of their ethno-national community, their own individual insecurity and, for some, the gender-specific insecurities associated with being a Sri Lankan Tamil woman in the context of the war (...)”

¹⁴² No original: “the female soldier has to perform a balancing act”.

uma capacidade de agência que não necessariamente se relaciona à resistência a determinadas relações de subordinação. E isto, embora Parashar (2014) argumente que as mulheres em grupos armados podem desestabilizar construções hierárquicas de gênero. Desse modo, os argumentos levantados por Parashar e Sylvestre na disciplina de Relações Internacionais não somente expandem a nossa capacidade de imaginar formas de agência política nos contextos em que distintas mulheres atuam, mas permitem esse exercício que é também teórico, de desvencilhar a capacidade de agência dos sujeitos da oposição a determinadas normas produzidas por relações de poder.

3.5. Entendendo a capacidade de agir dos sujeitos como uma prerrogativa política

Esta seção busca expandir o debate que começou a ser feito anteriormente com autoras feministas que são vozes dissonantes em Relações Internacionais, no contexto da discussão sobre agência e resistência. Mais especificamente, se apoiando em discussões formuladas por Judith Butler (1998, 2003, 2019), que inspira as formulações de Saba Mahmood trazidas para a tese, a seção discute como a agência dos sujeitos é sempre uma prerrogativa política, nas palavras de Butler (1998, p. 22). Esta seção busca, ainda, desenvolver um debate que, em conjunto com as discussões de todo o capítulo, permita a expansão da capacidade de imaginar distintas formas de agência – especialmente nos próximos capítulos, onde discutiremos com mais profundidade formas de agência tornadas possíveis através do projeto do Movimento de Mulheres Curdas denominado Jineolôjî.

O argumento então é que não é possível reduzir a agência a uma espécie de voluntarismo de um “sujeito soberano” que já existiria a priori (Mahmood, 2005, 2006). Assim, não é possível pensar agência como um conjunto abstrato de capacidades e potenciais, já que a capacidade de agir dos sujeitos é sempre mediada por normas e relações de poder que marcam diferentes contextos históricos e sociais. O objetivo então é entender as ações das mulheres em contextos onde são subordinadas como possibilitadas por um processo histórico e político caracterizado por tensões.

A esse respeito, Butler (1998, p. 22, grifo da autora) argumenta:

Podemos ser tentados a pensar que supor o sujeito de antemão é necessário a fim de proteger a capacidade de agir do sujeito. Mas afirmar que o sujeito é constituído não é dizer que ele é determinado; ao contrário, o caráter constituído do sujeito é a própria pré-condição de sua capacidade de agir. (...) Será que precisamos pressupor teoricamente desde o início um sujeito com capacidade de agir *antes* que possamos articular os termos de uma tarefa significativa de transformação, social e política, de resistência, de democratização radical? Se não oferecemos de antemão a garantia teórica daquele agente, estamos condenados a desistir da transformação e da prática política significativas? (...) Em certo sentido, o modelo epistemológico que nos oferece um sujeito ou agente dado de antemão se recusa a reconhecer que *a capacidade de agir é sempre e somente uma prerrogativa política*. Enquanto tal, parece essencial questionar as condições de sua possibilidade, não a tomar por uma garantia a priori.

No contexto desses questionamentos, tornam-se centrais as problematizações de Saba Mahmood (2005, 2006) acerca das noções de agência e resistência para o feminismo. Como discutido, a partir dos seus estudos sobre o movimento pietista feminino nas mesquitas do Cairo, a autora argumenta que tais movimentos não são analisados adequadamente por abordagens feministas que incorporam uma tradição liberal, visto que pressupõem um sujeito transcendental, que naturalmente deseja ser livre. Tais abordagens feministas, movidas pelo que Hutchings (2013, p. 14, tradução nossa) chama de “nostalgia por um sujeito revolucionário feminista”¹⁴³, igualam a agência feminina à resistência às normas masculinas dominantes, com frequência, caracterizando as mulheres que não se opõem às relações que as subordinam como passivas (Mahmood, 2005, p. 6).

Mahmood aponta então que é fundamental, nas análises feministas particularmente, separar a noção de agência da noção de resistência. E a partir das formulações de Foucault sobre poder e formação do sujeito, também já discutidas, no caso desse movimento pietista, argumenta que a subordinação desse sujeito a determinadas relações de poder possibilita sua constituição enquanto “uma identidade e agente autoconscientes”¹⁴⁴ (Butler, 1993; Foucault, 1983 apud Mahmood, 2006, p. 45, tradução nossa). De acordo com a autora, os desejos e aspirações do sujeito-mulher desse movimento pietista são produzidos pelos poderes informando tal movimento islâmico. Essas mulheres não estão resistindo aos poderes que as subordinam, embora exerçam agência política, por exemplo, gerando mudança em um conjunto de comportamentos sociais da população egípcia contemporânea (Mahmood, 2006, p. 35-36).

¹⁴³ No original: “nostalgia for a feminist revolutionary subject”.

¹⁴⁴ No original: “a self-conscious identity and agent”.

É importante frisar, contudo, que Mahmood apresenta pontos de discordância em relação a alguns argumentos de Butler. A autora salienta (2006, p. 10, tradução nossa) que concorda com Butler na medida em que esta questiona certo “modelo emancipatório de agência”¹⁴⁵, apontando que a capacidade de agência dos sujeitos está sempre e somente localizada no contexto das relações de poder que os constituem, sugerindo, em paralelo, que a reiteração performativa das normas não apenas consolida determinados regimes de discurso/poder, mas abre também a possibilidade para sua desestabilização. Contudo, de acordo com Mahmood, Butler continua focando seu debate sobre agência em operações que podem subverter determinadas normas.

A continuação do trecho de *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”* de Butler (1998, p. 31) anteriormente exposto aqui, exemplifica bem o ponto levantado por Mahmood, a respeito do foco da autora nos processos de desestabilização e ressignificação das relações de poder.

Ao contrário, precisamos perguntar que possibilidades de mobilização são produzidas com base nas configurações existentes de discurso e poder. Onde estão as possibilidades de retrabalhar a matriz de poder pela qual somos constituídos, de reconstituir o legado daquela constituição, e de trabalhar um contra o outro os processos de regulação que podem desestabilizar regimes de poder existentes? Pois se o sujeito é constituído pelo poder, esse poder não cessa no momento em que o sujeito é constituído, pois esse sujeito nunca está plenamente constituído, mas é sujeitoado e produzido continuamente.

Ainda que identifique pontos de discordância em relação a algumas elaborações de Butler, Mahmood segue afirmando que a noção de agência da autora deve ser entendida em um contexto político específico. As preocupações teóricas e políticas de Butler refletem as violências praticadas pela normatividade heterossexual e em que medida essa determina que tipo de vida pode ser vivida (Mahmood, 2005; 2006). Conforme expõe Mahmood (2006, p. 21, tradução nossa): “Sua teorização da agência deve, portanto, ser entendida em sua dimensão performativa: como uma prática política que visa perturbar os discursos dominantes sobre gênero e sexualidade.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ No original: “emancipatory model of agency”.

¹⁴⁶ No original: “Her theorization of agency therefore must be understood in its performative dimension: as a political praxis aimed at unsettling dominant discourses of gender and sexuality.”

O trabalho de Saba Mahmood, portanto, nos convida a pensar que as normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, “mas performadas, habitadas e vivenciadas de várias maneiras”¹⁴⁷ (Mahmood, 2006, p. 22, tradução nossa). E é essa abertura para pensar variadas formas de agência, que podem ser negociadas pelos sujeitos, que é central para esta pesquisa.

Também como parte dessas inquietações teóricas, e estudando agência no contexto do debate sobre mobilidade, mais especificamente o fenômeno da migração forçada, Borrelli *et al.* (2022, p. 1143-1144) argumentam como nos discursos sobre migração, com frequência, são atribuídas aos solicitantes de asilo e refugiados subjetividades que os descrevem como agentes que ameaçam a estabilidade das sociedades receptoras; que romantizam esses sujeitos, enquadrando-os como aqueles que desafiam os aparatos de controle de mobilidade; ou mesmo que os transformam em vítimas ou meros receptores de ajuda humanitária. Para as autoras, chama a atenção como esses discursos negam as aspirações que esses sujeitos têm em relação à normalidade, relacionadas à reconstrução de suas vidas e identidades após terem sido forçados a se deslocar.

Borrelli *et al.* (2022, p. 1146, tradução nossa) propõem, desse modo, pensar agência para além de uma agenda emancipatória de resistência às relações de subordinação: “A agência implica um conjunto mais amplo de subjetividades de sobrevivência em uma nova sociedade, onde a nova presença de alguém continua sendo sentida e entendida como precária.”¹⁴⁸ Nesse quadro, a agência pode ser articulada como um reflexo de políticas de oposição a determinados poderes, mas não necessariamente. É interessante notar que essa discussão, segundo as autoras, faz parte de um projeto que busca influenciar uma agenda de pesquisa, de modo que subjetividades migrantes não sejam entendidas de forma essencialista, descontextualizada, e juntamente com os signos da vitimização e da vulnerabilidade.

Ainda, para as autoras (2022, p. 1147), “Ser refugiado é necessariamente performativo e, conseqüentemente, uma identidade em constante construção: é um processo de transformação.”¹⁴⁹ Isso significa que, por vezes, como em alguns dos

¹⁴⁷ No original: “but performed, inhabited, and experienced in a variety of ways.”

¹⁴⁸ No original: “Agency implies a broader set of subjectivities of survival in a new society where one’s new presence remains felt and understood as precarious.”

¹⁴⁹ No original: “Being a refugee is necessarily performative and, subsequently, an identity that is constantly in the making: it is a becoming.”

casos estudados, migrantes vão reproduzir determinadas normas e discursos que nascem nas sociedades que os recebem e que desconfiam da diferença. E isto, de modo a diminuir, por exemplo, a distância entre migrantes e sociedade receptora, permitindo, como consequência, a construção de uma estratégia mais ampla que busca possibilitar que os mesmos se estabeleçam nos países anfitriões (Borrelli *et al.*, 2022, p. 1145).

É importante por fim apontar para uma dimensão ética, mas também de crítica, desse debate, que está completamente conectada à atividade exercida pela pesquisadora. A partir das conclusões do seu estudo com o movimento pietista de mulheres nas mesquitas do Cairo, cujas práticas não se alinhavam à subversão das relações que as relegavam a uma posição subordinada, Mahmood (2006, p. 36) foi continuamente questionada, não somente se havia abandonado o projeto feminista, mas também se a desvinculação do conceito de agência de uma política dita emancipatória faz com que se deixe de lado a crítica que permite identificar quais práticas subordinam as mulheres e quais práticas permitem alguma paridade de gênero. Nesse contexto, os argumentos desenvolvidos pela autora, embora extensos, valem a pena ser reproduzidos quase que inteiramente aqui:

Como alguém que passou a acreditar, juntamente com várias outras feministas, que o projeto político do feminismo não é predeterminado, mas precisa ser continuamente negociado dentro de contextos específicos, as perguntas que passei a me fazer repetidamente são: O que queremos dizer quando, como feministas, afirmamos que a igualdade de gênero é o princípio central de nossa análise e política? Como meu envolvimento na complexa trama das vidas das minhas informantes afeta minha abertura a essa questão? Estamos dispostos a aceitar a tarefa, por vezes violenta, de reformular sensibilidades, mundos de vida e apegos para que mulheres como aquelas com quem trabalhei possam ser ensinadas a valorizar o princípio da “liberdade”? Além disso, o compromisso com o ideal de igualdade em nossas próprias vidas nos dá a capacidade de saber que esse ideal captura o que é ou deveria ser gratificante para todas as outras pessoas? Se não, como certamente é o caso, então acho que precisamos repensar, com muito mais humildade do que estamos acostumados, o que realmente significa a política feminista. (Quero deixar claro que meus comentários não se dirigem apenas às “feministas ocidentais”, mas também às feministas do “Terceiro Mundo” e a todas aquelas que se encontram em algum lugar dentro desse terreno polarizado, uma vez que essas questões envolvem todas nós, dado o ímpeto libertador da tradição feminista).

O fato de eu levantar essas questões não significa que estou defendendo que abandonemos nossa postura crítica em relação ao que consideramos práticas injustas no contexto específico de nossas próprias vidas, ou que aceitemos e promovamos acriticamente os estilos de vida piedosos das mulheres com quem trabalhei. Fazer isso seria apenas refletir a certeza teleológica que caracteriza algumas das versões do liberalismo progressista que critiquei anteriormente. Em vez disso, minha sugestão é que deixemos em aberto a possibilidade de que nossas certezas políticas

e analíticas possam ser transformadas no processo de exploração de movimentos não liberais do tipo que estudei, que a vida das mulheres com quem trabalhei possa ter algo a nos ensinar além do que podemos aprender com o exercício científico social circunscrito de “compreensão e tradução”. Nesse sentido, pode-se dizer que a tensão entre os aspectos prescritivos e analíticos do projeto feminista pode ser deixada produtivamente em aberto — que não deve ser prematuramente excluída em nome da “clareza política”. Como nos lembra a teórica política Wendy Brown, “defender uma separação entre a vida intelectual e a vida política não é separar as duas. O objetivo é cultivar [...] uma apreciação da interlocução produtiva, até mesmo agonística, possibilitada entre a vida intelectual e a vida política quando elas mantêm uma distância e uma tensão dinâmicas” (2001, 43)¹⁵⁰ (Mahmood, 2006, p. 38-39, tradução nossa).

3.6. Considerações finais

Seguindo o argumento de Mahmood (2005), o objetivo com a discussão aqui apresentada não foi questionar as transformações que o discurso liberal sobre liberdade e sobre autonomia individual possibilitou historicamente às mulheres de todo o mundo. Ainda que esse discurso sobre liberdade não seja hegemônico nos debates feministas — o que reflete as diferentes relações de poder que marcam as vidas de distintas mulheres, mas também as várias vertentes feministas —, parte

¹⁵⁰ No original: “As someone who has come to believe, along with a number of other feminists, that the political project of feminism is not predetermined but needs to be continually negotiated within specific contexts, the questions I have come to ask myself again and again are: What do we mean when we as feminists say that gender equality is the central principle of our analysis and politics? How does my enmeshment within the thick texture of my informants’ lives affect my openness to this question? Are we willing to countenance the sometimes-violent task of remaking sensibilities, life worlds, and attachments so that women of the kind I worked with may be taught to value the principle of “freedom”? Furthermore, does a commitment to the ideal of equality in our own lives endow us with the capacity to know that this ideal captures what is or should be fulfilling for everyone else? If it does not, as is surely the case, then I think we need to rethink, with far more humility than we are accustomed to, what feminist politics really means. (Here I want to be clear that my comments are not directed at “Western feminists” alone, but also include “Third World” feminists and all those who are located somewhere within this polarized terrain, since these questions implicate all of us given the liberatory impetus of the feminist tradition.) The fact that I pose these questions does not mean I am advocating that we abandon our critical stance toward what we consider to be unjust practices in the situated context of our own lives, or that we uncritically embrace and promote the pious lifestyles of the women I worked with. To do so would be only to mirror the teleological certainty that characterizes some of the versions of progressive liberalism that I criticized earlier. Rather, my suggestion is that we leave open the possibility that our political and analytical certainties might be transformed in the process of exploring non-liberal movements of the kind I studied, that the lives of the women with whom I worked might have something to teach us beyond what we can learn from the circumscribed social scientific exercise of “understanding and translation.” In this sense, one can say that the tension between the prescriptive and analytical aspects of the feminist project can be left productively open—that it should not be prematurely foreclosed for the sake of “political clarity.” As political theorist Wendy Brown reminds us, to “argue for a separation between intellectual and political life is not to detach the two. The point is to cultivate . . . an appreciation of the productive, even agonistic, interlocution made possible between intellectual life and political life when they maintain a dynamic distance and tension” (2001, 43).”

significativa de movimentos organizados de mulheres em todo o mundo tem como base um modelo emancipatório de agência cujo potencial, inclusive transformador, precisa ser considerado na prática, mas também em termos teóricos.

Contudo, ao buscar evitar de antemão representações dicotômicas das mulheres curdas organizadas no Norte e Leste da Síria – como vítimas oprimidas ou como sujeitos revolucionários –, o capítulo seguiu uma proposta de debate que aponta para a agência dos sujeitos como uma prerrogativa política, portanto, que só pode ser analisada como parte de um contexto histórico e social específico. E o debate teórico aqui proposto evita essas construções, ao mesmo tempo em que deixa aberta a possibilidade para pensar agência como uma capacidade de ação que relações de dominação específicas tornam possível. Salienta-se, por fim, que essa proposta é importante também para o campo feminista nas Relações Internacionais que, como demonstrado, entende agência quase que de modo reiterado como sinônimo de resistências às relações de subordinação.

4 O caso da Jineolôjî

4.1. Introdução

O objetivo deste quarto capítulo é centrar a discussão no projeto político denominado Jineolôjî, que é traduzido livremente pelo próprio Movimento de Mulheres Curdas como “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida”. De modo mais particular, busco compreender como, através de discursos e práticas produzidas e mobilizadas por esse projeto político, as mulheres têm negociado formas específicas de agência e em meio às relações de poder nas quais estão imbricadas. O que é fundamental nesse contexto, e já discutido ao longo dos dois últimos capítulos, é que a noção de poder que serve de base para a compreensão da formação desse sujeito – mulheres curdas – tem origem em Foucault. Desse modo, apesar do assujeitamento do qual fala Butler (2017), que é “parcialmente sujeição ao mundo em vigor” (Souza, 2021, p. 169), o poder aqui não é intrinsecamente negativo, mas tem caráter produtivo, ou seja, de condição de possibilidade do próprio sujeito.

Como discutido anteriormente, esta tese tem como base a estratégia de pesquisa que Anna Leander (2020) chama de “colagens colaboracionistas”, que é caracterizada por três pontos centrais. Primeiro, pela consideração de diferentes tipos de “objetos” e eventos para a compreensão do mundo, em um contexto em que, a princípio, nada seria ignorado com a justificativa de que pertence a outra disciplina. Em segundo lugar, pelo distanciamento da promessa ou mesmo do desejo de revelar “leis gerais” com a pesquisa – essas colagens seriam feitas, portanto, distantes de composições mais disciplinares. E, finalmente, essa abordagem não constitui uma mera reunião de informações variadas sobre um tema, mas a inclusão de diferentes “objetos” e eventos à análise estaria no cerne da definição do próprio problema de pesquisa e como ele pode ser analisado. A tese, de modo geral, e este capítulo e o próximo, em particular, refletem essa estratégia metodológica.

Uma etapa fundamental para a construção dessa colagem colaboracionista foi a realização de pesquisa de campo com o Movimento de Mulheres Curdas em diáspora na Europa, entre outubro de 2023 e maio de 2024. E cabe destacar que este capítulo e o próximo são produtos diretos desse exercício. A pesquisa tem, desse

modo, uma inspiração etnográfica. O objetivo não foi fazer uma etnografia tradicional, mas utilizar algumas de suas ferramentas, focando em experiências de mulheres curdas que fazem parte de movimentos de mulheres na Europa, organizações que, por sua vez, dão suporte ao Movimento de Mulheres atualmente organizado no Norte e Leste da Síria. O Centro de Jineolojî em Bruxelas, na Bélgica, e as interlocutoras que conheci nesse espaço, bem como outras conexões que estabeleci a partir do contato com essas primeiras interlocutoras, são parte central das reflexões que trago para os capítulos 4 e 5 deste trabalho.

O tempo que tive para o trabalho de campo e os desafios desse processo – vale destacar aqui a dificuldade de construção de relações de confiança com as minhas interlocutoras no curto período de oito meses, sobretudo sem antes ter circulado pelos espaços onde estive e sem ter conversado pessoalmente com esses sujeitos – impactaram sobremaneira a realização de entrevistas¹⁵¹. No primeiro encontro que tive com algumas das mulheres no espaço físico do Centro de Jineolojî, elas compartilharam algumas preocupações em relação à participação em pesquisas, sobretudo através de entrevistas, após colaboração com outra pesquisadora que, conforme relataram, manipulou as falas de algumas das entrevistadas¹⁵².

Embora aquele tenha sido o meu primeiro contato pessoal com o Centro de Jineolojî, em uma conversa que durou cerca de três horas – onde pude me apresentar pessoalmente e falar sobre os meus interesses de pesquisa, ao mesmo tempo em que as minhas interlocutoras, com seus questionamentos, testavam a minha posicionalidade como *outsider*, termo que, junto com *insider*, são utilizados na literatura em inglês para abordar a posicionalidade das pesquisadoras –, desde o princípio, certa hesitação era evidente. Os meses que se seguem a esse encontro são, portanto, marcados por um esforço de construção de relações de confiança com as minhas interlocutoras, de modo que os encontros que se seguissem fossem de construção conjunta e não de pura desconfiança.

¹⁵¹ Esses desafios também foram abordados com profundidade na Introdução deste trabalho.

¹⁵² No contexto das preocupações apresentadas pelas minhas interlocutoras, vale mencionar que em 2021, o Centro de Jineolojî divulgou uma carta aberta ao público, após publicação do artigo *Beyond Feminism? Jineolojî and the Kurdish Women's Freedom Movement* na revista científica *Politics & Gender*. De modo geral, as mulheres do Centro afirmam na carta que o artigo deturpa aspectos daquelas envolvidas com a Jineolojî e divulga informações falsas. Nesse sentido, declaram que para se proteger de possíveis danos futuros, talvez precisem ser mais seletivas em relação aos compromissos de pesquisa que assumem. A carta é longa e apresenta vários detalhes que podem ser lidos na íntegra através do link: <https://jineoloji.eu/en/2021/05/10/open-letter-to-the-public/>.

Ainda fazem parte dessa colagem colaboracionista conversas informais e observação participante. Através desse último método, consegui, em alguns momentos, me juntar ao fluxo de atividades das minhas interlocutoras, acompanhando-as, especialmente em manifestações e atos públicos organizados pelo próprio movimento, em rodas de conversa das quais participavam e em uma Conferência também organizada pelo movimento. Acompanhar essas atividades de perto, além de participar de conversas paralelas que aconteciam nas pausas para almoços e cafés, ao longo de uma manifestação ou mesmo em um convite para compartilhar lanche e chá após manifestação, geraram anotações de campo, e todo esse quadro é fundamental para a construção da análise que apresento neste capítulo. Acompanhar esses movimentos foi bastante importante para que eu conseguisse criar uma relação de confiança e de proximidade com as minhas interlocutoras. Notei, nesse processo, que, na medida em que voltávamos a nos ver, porém, em um novo espaço ou contexto, os laços se estreitavam, de modo que fomos nos sentindo mais confortáveis na presença umas das outras – eu era apresentada a outras pessoas e incluída em conversas paralelas, o que sempre rendia espaço para histórias mais pessoais.

É importante salientar que o movimento curdo que se organiza em torno da proposta política chamada Confederalismo Democrático, contexto no qual nasce a Jineoloji, atua de modo transnacional, também com um Movimento de Mulheres Curdas relativamente organizado, com representantes desse movimento em diferentes partes do mundo. A partir da minha perspectiva enquanto pesquisadora do Sul Global que não domina curdo ou árabe, que são os idiomas que minhas interlocutoras no Norte da Síria dominam¹⁵³, encontrar células do Movimento de Mulheres Curdas na Europa e trabalhar com os sujeitos organizados nesses contextos foi relativamente mais fácil, também devido ao contexto da diáspora curda no continente¹⁵⁴. No entanto, como comentei na Introdução, foi uma

¹⁵³ Embora não seja raro que a população curda fale outros idiomas, para além do curdo, árabe, turco e persa, por exemplo. Em conversa com uma das minhas interlocutoras de Başûr, o Curdistão Iraquiano, com quem me comuniquei em inglês durante todas as nossas conversas, por conta da colonização britânica no Iraque, o inglês é um idioma que se aprende nas escolas, o que facilita o seu aprendizado e uso.

¹⁵⁴ Segundo dados da Fundação Instituto Curdo de Paris (s.d), não há um censo confiável sobre a diáspora curda na Europa, contudo, estima-se que cerca de 1,5 a 1,7 milhão de curdos vivam atualmente na Europa Ocidental. Os três países que mais concentram essa população são: Alemanha, com uma população em torno de 850 mil a 950 mil; França, com uma população entre 230 mil e 250 mil; e Holanda, com uma população entre 100 mil e 120 mil.

representante do Movimento de Mulheres Curdas na América Latina quem abriu caminhos para que eu pudesse dialogar com o Centro de Jineolojî em Bruxelas. É fundamental destacar, desse modo, que esse é um Movimento que se estrutura segundo uma dinâmica de auto-organização que ultrapassa fronteiras nacionais.

A manifestação que acontece todos os anos no início de janeiro em Paris, na França, é um exemplo disso. Em janeiro de 2013, Sakine Cansiz, uma das fundadoras do PKK, juntamente com Fidan Doğan e Leyla Soyomez, também ativistas curdas, foram assassinadas quando saíam do Centro de Informações do Curdistão, na capital francesa. Onze anos depois, esses crimes não foram resolvidos e, anualmente, centenas, se não milhares de curdas e curdos se encontram em Paris para exigir justiça e o andamento das investigações.

Tive a oportunidade de estar nessas manifestações no início de 2024 – que geralmente incluem uma grande marcha até a Praça da República, em Paris, além de atos políticos em frente ao Centro de Informações onde as ativistas curdas foram assassinadas em 2013, e outras atividades, como a exibição de filmes e rodas de conversa. Nesse contexto, o Movimento de Mulheres Curdas na França também fez o chamamento para um ato público no dia 23 de dezembro de 2023, exigindo justiça após a morte de outros três ativistas curdos – Emine Kara, liderança do Movimento de Mulheres Curdas na França, Mîr Perwer e Abdurrahman Kizil – no final de 2022, também em Paris. Organizações curdas atribuem os assassinatos de 2013 e de 2022 ao regime turco.

É notável como esse é um momento em que homens e mulheres curdas de diferentes partes da Europa se deslocam até Paris para exigir justiça pela morte de companheiras e companheiros curdos assassinados na cidade. Nessa manifestação, é possível escutar pessoas conversando em curdo, slogans curdos como *Jin, Jiyar, Azadi; Azadî wê bi ser keve; Şehîd namin; Berxwedan Jiyane; Bijî Serok Apo*¹⁵⁵, mas também idiomas europeus. Homens e mulheres curdas identificadas com coletes de segurança faziam a guarda do quarteirão, e só era possível ter acesso à multidão que se concentrava para o ato após falar com alguma daquelas pessoas e ter a mochila revistada. Usei o meu parco francês para indicar que estava com as mulheres do Centro de Jineolojî de Bruxelas, e dei os nomes de algumas delas. O

¹⁵⁵ Tradução: “Mulher, Vida, Liberdade”; “A liberdade vencerá”; “Os mártires nunca morrem”; “Resistência é Vida”; “Vida longa ao líder Apo” – esse último em referência ao líder Abdullah Öcalan.

homem que conversava comigo me levou até uma mulher, que ao revistar a minha mochila e encontrar um lenço curdo que havia ganhado em São Paulo, anos antes, me perguntou se eu era curda.

Imagem 1 – Concentração do ato em Paris, janeiro de 2024



Fonte: De autoria própria.

Imagem 2 – Concentração do ato em Paris, janeiro de 2024



Fonte: De autoria própria.

O ato se concentrava próximo à estação de trem *Gare du Nord*, e permanecemos aí por volta de uma ou duas horas, até que a caminhada em direção à Praça da República finalmente começasse. Durante esse tempo, presenciei o que pareciam reencontros entre as minhas interlocutoras, que eu havia conhecido pessoalmente em Bruxelas, e outras pessoas que eu via pela primeira vez. Isso incluía homens e mulheres curdas, mas também mulheres mais jovens de origem europeia, que se apresentavam como parte do movimento jovem de mulheres curdas¹⁵⁶. Em meio as conversas paralelas que se multiplicavam na concentração da manifestação, minhas interlocutoras compartilharam que 9 de janeiro em Paris é o momento e local em que todos se encontram. Música e comida curda, várias famílias com bebês e crianças pequenas, alas de mulheres, bandeiras com os rostos das ativistas mortas em 2013 e 2022, bandeiras de organizações políticas curdas – tais como YPJ, YPG, Curdistão e PKK –, além de bandeiras escritas “Verdade e Justiça” em francês, “Liberdade para Abdulah Öcalan” em inglês. As manifestações

¹⁵⁶ O Movimento de Mulheres Curdas na Europa é composto por mulheres de distintas origens, inclusive europeia, que se engajam com as discussões e atividades propostas nesses espaços.

que acontecem todos os anos em Paris refletem não apenas a dinâmica de organização do movimento curdo, que ultrapassa fronteiras nacionais, mas na medida em que se tornam ponto de encontro, também fortalecem alianças, inclusive políticas, forjadas ao longo do tempo e em territórios para além do continente europeu.

Imagem 3 – Manifestação na Praça da República em Paris, janeiro 2024



Fonte: De autoria própria.

Evidentemente que me aproximar do Movimento de Mulheres Curdas que se organiza de modo transnacional gerou outro conjunto de desafios para esta investigação, o que fez com que a mesma fosse se transformando ao longo do tempo. Nesse sentido, me aproprio de ferramentas do que se convencionou chamar

de “etnografia multissituada” ou “etnografia móvel”¹⁵⁷, que surge a partir dos estudos de George E. Marcus (1995). Como argumentei na Introdução, para o autor (1995, p. 96, tradução nossa), esse tipo de etnografia permite “examinar a circulação de significados, objetos e identidades culturais em espaço-tempo difusos”¹⁵⁸. Ademais, pode ser produzida através de técnicas como: seguir as pessoas; seguir as coisas ou objetos materiais; seguir a metáfora, o discurso, os símbolos; seguir o enredo, a história; seguir a biografia; e seguir o conflito (Marcus, 1995, p. 106-110). No contexto da investigação que produz este capítulo, fui fazendo o exercício de seguir as mulheres do Centro de Jineolojî e, logo, fui me movendo fisicamente por fronteiras, inclusive nacionais, ao mesmo tempo em que seguia os discursos produzidos por elas sobre o projeto político denominado Jineolojî.

Imagem 4 – Manifestação em frente ao Centro de Informações do Curdistão em Paris, janeiro 2024



Fonte: De autoria própria.

¹⁵⁷ No original: “multi-sited ethnography” e “mobile ethnography”.

¹⁵⁸ No original: “examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space.”

Com o objetivo de abarcar a discussão aqui proposta, o capítulo começa com algumas considerações sobre o projeto político curdo mais amplo no qual se insere a Jineolojî. O objetivo é compreender uma mudança fundamental nesse projeto – de uma perspectiva nacionalista para uma nova perspectiva política que, por sua vez, rejeita o Estado-nação. Em seguida, abordo o contexto histórico e político em que surge a Jineolojî, delineando ainda seus objetivos e bases conceituais, especialmente a partir das noções de modernidade capitalista e modernidade democrática. Em um terceiro momento, desenvolvo o argumento defendido pelas mulheres curdas através da Jineolojî, e que aponta para uma espécie de retorno a um momento histórico marcado pelo que chamam de sociedades naturais, em que, segundo argumentam, as mulheres desempenhavam funções primordiais para a sustentação da vida social, caracterizada então pelo matriarcado. O que é fundamental para as mulheres curdas nesse contexto é a utilização da história como um método para criar uma identidade de resistência, tendo em vista os processos de apagamento através dos quais têm sido consideradas meras espectadoras dos processos históricos. Em seguida, retomo a discussão sobre a Jineolojî como um dos discursos que subjetivam e propiciam a capacidade de agir para as mulheres envolvidas nesse movimento, a fim de compreender como essa discussão se relaciona com os debates sobre agência que desenvolvo ao longo da tese. Por fim, discuto como esse projeto se infiltra em várias ações e espaços do Movimento de Mulheres Curdas. Aqui, a Jineolojî converte-se em uma força articuladora fundamental que dá base a todos os projetos desenvolvidos e que vão para além da questão, aparentemente óbvia, de produção de conhecimento.

4.2.

Antes, algumas considerações sobre o projeto político curdo mais amplo

Ao longo desta tese, várias menções têm sido feitas sobre como o Movimento de Mulheres Curdas e seus projetos – tais como a Jineolojî ou mesmo as YPJ – fazem parte de um movimento político curdo mais amplo, mais especificamente este que nasce com o Partido dos Trabalhadores do Curdistão, o PKK da Turquia. É importante discutir, nesse contexto, ainda que brevemente, algumas transformações fundamentais pelas quais passou essa organização política,

uma vez que impactou radicalmente seus objetivos políticos e a própria ideia de autodeterminação defendida.

O PKK é fundado em 1978 como organização marxista-leninista nacionalista que reivindicava a criação de um Estado curdo independente. Desse modo, compõe uma série de lutas por autodeterminação dentro de narrativas anticoloniais que marcaram o período pós-Segunda Guerra Mundial. A esse respeito, Jongerden (2023) argumenta como, principalmente nos últimos anos da década de 1970 e ao longo da década de 1980, o PKK se apropria do conceito de autodeterminação para reivindicar o status de povo para os curdos e o seu direito a um Estado. É importante destacar que esse conceito de autodeterminação, como parte do discurso nacionalista turco, era utilizado para negar essa condição e direitos aos próprios curdos, entendidos como atrasados, em relação ao turco moderno, ou mesmo inexistentes (Jongerden, 2023, p. 1924). Segundo o autor, foi através da mobilização dessa categoria, que o PKK constituiu os curdos como sujeito político, em oposição às políticas de assimilação turca que os tratavam como objetos de uma engenharia nacional.

No final dos anos 90 e início dos anos 2000, o PKK passou pelo que tem sido indicado como uma mudança de paradigma no interior do próprio Partido, especialmente a partir dos escritos de Öcalan na prisão, e que resultou em uma crítica radical à concepção tradicional de autodeterminação como construção de um Estado-nação. A partir do contato de Öcalan com autores como Murray Bookchin, foi fornecida a base para pensar uma forma de organização política que não reproduzisse as lógicas estatais de centralização. A autodeterminação, nesse novo paradigma, não é mais entendida como o direito de constituir um Estado curdo soberano, mas como o direito das comunidades de se auto-organizarem e se autoadministrarem em redes horizontais, superando a dependência do Estado (Jongerden, 2023, p. 1928).

Ainda de acordo com Jongerden (2023, p. 1929), nesse processo, Öcalan identifica três falhas históricas nas tradições do pensamento revolucionário. Em primeiro lugar, a visão do capitalismo como uma espécie de força progressista que invariavelmente levaria a formas mais igualitárias de convivência; em segundo lugar, o materialismo que ignora a centralidade da consciência e da cultura e, por fim, a negligência das relações de gênero como estruturantes da opressão. Essas são críticas que se tornam basilares para essa nova compreensão de autodeterminação

e, conseqüentemente, para esse novo projeto político que nasce e passa a ser chamado de Confederalismo Democrático¹⁵⁹.

Deve-se destacar, por fim, que essa noção de que tradições do pensamento revolucionário negligenciavam questões de gênero tem sido trabalhada pelas mulheres curdas pelo menos desde a fundação do Partido. Embora tenha tido uma mulher, Sakine Cansiz, como uma de suas fundadoras, e tenha mobilizado mulheres ao longo das décadas, como afirma Yasar (2015), no interior do PKK, havia resistência em relação à participação ativa das mulheres. Além disso, ao longo da década de 1990, são fundados vários espaços próprios de organização para as mulheres no contexto do PKK, de modo a garantir que suas experiências, perspectivas e direitos não fossem comprometidos.

A Jineolojî, portanto, é produto dessa série de questionamentos e desenvolvimentos que acontecem no contexto do PKK e de seu Movimento de Mulheres organizado. E como será argumentado ao longo das próximas seções, é parte integrante da crítica feita ao Estado-nação, ao capitalismo e as relações desiguais de gênero por essa mais recente perspectiva política curda.

4.3. Sobre a Jineolojî

O termo Jineolojî tem origem na palavra curda *jin*, que significa mulher, mas também compartilha a mesma raiz com a palavra *jiyan*, que significa vida. Ainda é formado por *lojî*, derivado do sufixo grego *logia*, que faz referência ao estudo de algo ou ciência – por exemplo, o termo arqueologia refere-se à ciência que se dedica ao estudo de vestígios materiais da presença humana. Jineolojî tem sido traduzida, portanto, como “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida” (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 418). Esse é um termo que aparece pela primeira vez no terceiro volume, *The Sociology of Freedom*, da série *Manifesto for a Democratic Civilization*¹⁶⁰ escrita por Abdullah Öcalan, fundador e líder do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK).

¹⁵⁹ As próximas seções discutem com mais profundidade tal projeto.

¹⁶⁰ O primeiro volume tem como título *Civilization: The Age of Masked Gods and Disguised Kings*, e o segundo tem como título *Capitalism: The Age of Unmasked Gods and Naked Kings*. A série é composta por cinco livros, porém, somente os três primeiros contam com tradução para inglês e espanhol.

Essa série de livros é parte da defesa que o próprio Öcalan – preso desde 1999 em um regime de isolamento contínuo na prisão de İmralı, na Turquia – prepara, solicitando que a Corte Europeia de Direitos Humanos (ECtHR) reabra o seu caso¹⁶¹. Após a Corte endossar, em decisão de 2005, a abordagem de que, no contexto de violação do Artigo 6 da Convenção Europeia de Direitos Humanos, um novo julgamento ou reabertura do caso representariam formas adequadas de reparar tal violação, e a Turquia ter evitado implementar tais medidas, Öcalan se dirige a ECtHR, através desses escritos, tratando justamente da reabertura do seu caso.

Os volumes que compõem a série *Manifesto for a Democratic Civilization*, contudo, vão tratar do que Öcalan chama de natureza do poder e de modernidade capitalista. Ao invés de fazer uma defesa pessoal diante da Corte, Öcalan (2020), rejeitando a possibilidade de se abstrair os indivíduos de suas identidades sociais, argumenta que seu julgamento aconteceu não centrado na sua figura, mas teria sido um julgamento em nome do povo curdo¹⁶². Nesse sentido, aponta, nesta série de volumes, como vários sistemas de poder contribuíram para que o povo curdo fosse “submetido talvez à maior tirania e exploração nas mãos de um sistema civilizatório central de cinco mil anos” (Öcalan, 2020, p. 3, tradução nossa)¹⁶³. Através desses livros, portanto, Öcalan se dedica a uma análise profunda sobre os diferentes sistemas de poder que, historicamente, contribuíram para a subordinação do povo curdo, o que, por sua vez, gerou uma série de reações, inclusive aquela organizada pelo PKK. Essas reações curdas às políticas de Estado nacionalistas e às subordinações que têm como base relações étnicas, de classe e de gênero, por exemplo, teriam materializada sua criminalização na prisão de Öcalan. A defesa do

¹⁶¹ Öcalan foi preso em fevereiro de 1999, no Quênia, e transferido para a ilha de İmralı, na Turquia, onde está preso desde então. No mesmo ano, foi julgado e condenado à morte. Em 2004, com a abolição da pena de morte na Turquia, essa sentença se converteu em prisão perpétua. Em 2005, a Corte Europeia de Direitos Humanos considerou que a Turquia violou o direito de Öcalan à liberdade e à segurança e a um julgamento justo. Particularmente por conta da presença de um juiz militar em partes do processo, o que violou o direito a um tribunal independente. A Corte ainda considerou que a imposição da pena de morte em decorrência de um julgamento injusto constituiu tratamento cruel e desumano. Ao mesmo tempo, a ECtHR endossou a abordagem de que, na medida em que um indivíduo é condenado por um tribunal que não atendeu aos requisitos de independência e imparcialidade da Convenção Europeia de Direitos Humanos (Artigo 6), um novo julgamento ou reabertura do caso representaria, ao menos em princípio, uma forma adequada de reparar tal violação (Öcalan v Turkey, 2005).

¹⁶² A expressão utilizada na versão em inglês é “on behalf of the Kurdish people”.

¹⁶³ No original: “subjected to perhaps the greatest tyranny and exploitation at the hands of a five thousand-year-old central civilization system”.

líder curdo aqui é, desse modo, a defesa por um ideal de liberdade, de liberdade para o povo curdo.

Ainda se faz importante salientar que o objetivo deste capítulo – e da tese do modo geral – não é centralizar a análise nos escritos do líder curdo. Desse modo, as explorações que aqui faço têm como objetivo contextualizar o surgimento da Jineolôjî, tendo em vista que essa foi mencionada pela primeira vez no volume *The Sociology of Freedom*. Como ficará evidente no decorrer desta análise, a Jineolôjî não pode ser dissociada do projeto político mais amplo que vem sendo desenvolvido na região do Norte e Leste da Síria e que tem Öcalan como o seu principal idealizador. Contudo, escolho abordar as análises propostas por ele, na medida em que influenciam a própria Jineolôjî. Abordar profundamente as análises de Öcalan no que diz respeito à natureza do poder, que é o seu objetivo nessa série de livros, requiriria um trabalho de investigação que não é o propósito desta tese.

As noções de modernidade capitalista e modernidade democrática¹⁶⁴ são centrais para entender não somente o pensamento de Abdullah Öcalan, mas também onde se localiza *The Sociology of Freedom* em suas análises. Para o autor (2020), que dialoga e se inspira em vários outros autores¹⁶⁵, a modernidade capitalista se refere ao estágio atual da civilização, que tem se constituído ao longo dos últimos cinco mil anos¹⁶⁶ e com base no capital monopolista, no domínio dos homens sobre as mulheres, no domínio sobre a natureza e organizada em torno do Estado-nação.

Por outro lado, a modernidade democrática é apresentada como uma alternativa a esse estágio atual, sendo, assim, caracterizada por uma sociedade ecológica e feminista (Öcalan, 2020, p. 22) e que não tem como base as relações de exploração capitalistas e o Estado-nação. A modernidade democrática se organizaria então com base em uma economia que estaria nas mãos das

¹⁶⁴ Em inglês são utilizados os termos *capitalist modernity* e *democratic modernity*.

¹⁶⁵ O próprio Öcalan cita em *Sociology of Freedom* (2020, p. 10) alguns autores cujas obras leu e que influenciaram as suas análises, por exemplo, Murray Bookchin, Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel, Friedrich Nietzsche, Michael Foucault e Andre Gunder Frank.

¹⁶⁶ A definição do período exato de nascimento do capitalismo é disputada, contudo, são bastante comuns indicações entre os séculos XI e XIII, no contexto de enfraquecimento e posterior fim do feudalismo e transformação nos sistemas de produção e nas relações de trabalho. Ao mesmo tempo, alguns autores apontam que foi sobretudo no contexto da invasão europeia às Américas que o capitalismo se consolida e se torna predominante mundialmente (ver Quijano, 2005). A análise de Öcalan, para quem o sistema capitalista nasce há cinco mil anos, nesse sentido, se diferencia da leitura feita por vários autores. Em *Sociology of Freedom* (2020, p. 11), por exemplo, Öcalan argumenta que é inadequada a decisão de Immanuel Wallerstein de basear sua análise sobre o sistema capitalista em um período de quinhentos anos.

comunidades e que toma como fundamentais as necessidades sociais e as questões ecológicas, além de se opor ao lucro advindo dos monopólios (Öcalan, 2020, p. 185-186). Ademais, o Estado-nação – considerado a forma máxima de poder, em torno do qual se organizam todas as formas de monopólio, e não somente do capital, mas também sobre a definição de uma “cultura nacional” (Öcalan, 2020, p. 209-213) – seria substituído por uma forma de organização política denominada Confederalismo Democrático. Dentre outras características, esse modo de organização da sociedade é descrito como formado por estruturas políticas horizontais descentralizadas e através das quais diferentes culturas e etnias poderiam se auto-organizar. O Confederalismo Democrático, desse modo, se baseia em uma ideia de autogoverno da sociedade, rejeitando as tendências à centralização e à homogeneização, típicas do Estado-nação (Öcalan, 2020, p. 219-221)¹⁶⁷.

Algo que chama a atenção em relação a essa noção de modernidade democrática e precisa ser destacado é que ela é construída a partir de uma espécie de substrato ou “estágio natural” de toda a sociedade. De acordo com Öcalan (2020, p. 143, tradução nossa), a modernidade democrática é, assim, herança da civilização democrática, definida como “a totalidade moral e política da natureza social”¹⁶⁸, e que sempre existiu, a despeito de todas as formas de opressão e exploração que marcam o estágio atual da civilização. Nesse sentido, para Öcalan, ela não pode ser destruída. A civilização democrática seria o estado natural da sociedade, sem a influência do monopólio do capital e do poder (Öcalan, 2020, p. 151).

Através da série *Manifesto for a Democratic Civilization*, Öcalan busca contribuir para a tarefa de desenvolvimento da modernidade democrática. Em *The Sociology of Freedom*, mais especificamente, a atenção se volta para as estruturas de produção do conhecimento na modernidade capitalista. Conforme argumenta:

As estruturas estatais e de poder baseadas na acumulação de capital de cinco mil anos sabem, por suas experiências diárias, que não podem sustentar seus regimes sem organizar estruturas ideológicas e de conhecimento em grande escala. Temos de entender que as ciências sociais não podem se tornar regimes de verdade significativos até que vejam que os aparatos de poder hegemônico estão

¹⁶⁷ Para uma melhor compreensão a respeito das noções de modernidade capitalista e de modernidade democrática, recomenda-se a leitura dos demais livros que compõem a série *Manifesto for a Democratic Civilization*. Ainda, as obras *Confederalismo Democrático*, *Nação Democrática*, *Libertando a vida: a revolução das mulheres e Guerra e paz no Curdistão*, que contam com traduções para português, são fontes importantes. As obras de Abdullah Öcalan podem ser acessadas em diferentes idiomas através do link: <https://ocalanbooks.com/#/>.

¹⁶⁸ No original: “the moral and political totality of social nature.”

constantemente acumulando os dois outros componentes de sua tríade - produto/valor excedente e as ferramentas de legitimação. Não é possível revolucionar as ciências sociais a menos que compreendamos que as estruturas da mitologia, da religião, da filosofia e da ciência positivista estão todas intimamente ligadas à história da acumulação de capital e poder, e que elas se reforçam continuamente para proteger seus interesses comuns¹⁶⁹ (Öcalan, 2020, p. 13-14, tradução nossa).

Em *The Sociology of Freedom*, como o próprio título sugere, Öcalan está propondo uma sociologia voltada para um ideal de liberdade, liberdade em relação aos sistemas de opressão e exploração que marcam a modernidade capitalista, e que, por sua vez, também estaria conectado à construção da modernidade democrática. O que está sendo proposto aqui, então, nas palavras do autor (2020, p. 13, tradução nossa), é uma “revolução nas ciências sociais”¹⁷⁰. Esse volume se dedica inteiramente à crítica ao modo de produção de conhecimento nessa etapa da civilização chamada de modernidade capitalista, ao mesmo tempo em que busca contribuir para a construção de uma espécie de sociologia da liberdade.

No contexto em que a modernidade capitalista é caracterizada pela desigualdade entre homens e mulheres e pela exploração das mulheres, os próprios conceitos de igualdade, liberdade e democracia, por exemplo, só poderiam ser validados, na medida em que se desfaz esse conjunto de relações de poder que define o status das mulheres nessa etapa da civilização (Öcalan, 2020). Ou seja, “não há outro caminho para a verdadeira liberdade, igualdade (na diversidade), democracia (...)”¹⁷¹ (Öcalan, 2020, p. 106, tradução nossa) que não seja também através do fim das relações desiguais de gênero. Esse argumento é central para Öcalan, que tem insistido, e não somente em *The Sociology of Freedom*, mas em outras de suas obras, na noção de que as mulheres constituem a colônia mais antiga que já existiu, e que a liberdade para a sociedade de modo geral depende do fim das opressões exercidas sobre as mulheres.

¹⁶⁹ No original: “The power and state structures based on five-thousand-year-old capital accumulation know from their daily experiences that they cannot sustain their regimes without organizing ideological and knowledge structures on a massive scale. We have to understand that the social sciences cannot become meaningful truth regimes until they see that the hegemonic power apparatuses are constantly accumulating the two other components of their triad—surplus product/value and the tools of legitimation. It is not possible to revolutionize the social sciences unless we grasp that the structures of mythology, religion, philosophy, and positivist science are all tightly intertwined with the history of capital and power accumulation, and that they continuously reinforce each other to protect their common interests.”

¹⁷⁰ No original: “revolution in the social sciences.”

¹⁷¹ No original: “There is no other road to true freedom, equality (in diversity), democracy, and a non-hypocritical morality.”

A palavra Jineolôjî é mencionada seis vezes nessa obra (2020), e a análise sobre o que é essa iniciativa/projeto e como ela se desenvolveria é bem inicial. Em um primeiro momento, aparece no contexto em que Öcalan fornece uma crítica abrangente a respeito das relações desiguais entre homens e mulheres e das instituições – tais como a família e o Estado – que perpetuam uma série de opressões sobre as mulheres. A Jineolôjî, então, é proposta como uma solução para enfrentar e reverter essas desigualdades. Mais adiante na análise, o autor faz referência ao feminismo, tratando-o como um movimento antissistêmico, que historicamente tem desafiado certas estruturas de poder e buscado superar relações desiguais de gênero. É importante salientar que ao abordar o feminismo, Öcalan (2020, p. 296) parece ficar preso a algumas construções do feminismo liberal – já amplamente criticadas por outras abordagens feministas¹⁷² –, ao argumentar que a conquista formal de direitos não é suficiente para o dismantelamento dessas desigualdades. Ao mesmo tempo, segundo Öcalan (2020, p. 294), o termo feminismo não aborda plenamente a questão das mulheres, uma vez que sugere que a mulher seria apenas oprimida pelo chamado “homem dominante” quando, na verdade, a realidade das mulheres é composta por várias outras dimensões para além do gênero, incluindo, por exemplo, dimensões econômicas, sociais e políticas.

Diante das duas críticas apresentadas por Öcalan, é fundamental frisar que o feminismo deve ser sempre tratado no plural. A mera compreensão de que o feminismo, historicamente, teve diferentes fases de mobilização – por exemplo, através das noções de “ondas feministas” –, com características e objetivos específicos, já seria suficiente para criticar esses dois pontos de análise desenvolvidos pelo autor em relação ao feminismo. Para o contexto desta tese, também é importante fazer referência às críticas que feministas do Sul Global, a partir da década de 1980, direcionam ao feminismo branco ocidental, acusado, por exemplo, de universalismo, que levou à negligência em relação a questões raciais e coloniais, por exemplo, que atravessam a vida de mulheres em diferentes

¹⁷² A crítica ao feminismo liberal não é algo recente e tem sido feita por autoras e teóricas feministas, como bell hooks, Angela Davis, Silvia Federici, Nancy Fraser, dentre outras. Algumas dessas críticas incluem, por exemplo, referência ao foco dado por essa corrente feminista às mudanças individuais e às reformas legais, sem abordar profundamente questões estruturais que perpetuam a desigualdade de gênero; e por se centrar em questões que afetam principalmente mulheres brancas e de classe média ignorando, assim, como raça, classe e outros marcadores sociais da diferença interagem com as relações de poder que informam as relações de gênero.

contextos¹⁷³. Ao mesmo tempo, deve-se ressaltar que nem Öcalan nem o Movimento de Mulheres Curdas descartam as abordagens feministas. Nas conversas com as minhas interlocutoras, fica evidente que os movimentos feministas são considerados aliados, fontes de inspiração para a organização da luta, além de a possibilidade de estabelecer alianças com os mesmos estar sempre no horizonte. O próprio Öcalan (2020, p. 300, tradução nossa) explicitamente argumenta que “O movimento das mulheres pela liberdade e igualdade democráticas, incluindo o feminismo, com base na ciência das mulheres, desempenhará claramente um papel de liderança na solução de problemas sociais.”¹⁷⁴

A Jineolojî então, como Ciência da Mulher, é parte da revolução das ciências sociais que Abdullah Öcalan vislumbra. E para alcançar a liberdade, a igualdade e a democracia que são propostas pelo autor, e que estão diretamente conectadas a esse outro estágio da civilização denominado modernidade democrática, são necessários “esforços teóricos extensos, lutas ideológicas, atividades programáticas e organizacionais e, o mais importante, ação contundente”¹⁷⁵ (Öcalan, 2020, p. 296, tradução nossa).

Embora tenha sido um homem quem cunhou esse termo pela primeira vez, a nomenclatura vai se referir aos desenvolvimentos de um movimento de mulheres no contexto da luta nacionalista curda. Segundo Necîbe Qeredaxî, do Centro de Jineolojî em Bruxelas, “A Jineolojî é tanto um resultado quanto um começo. É o resultado do progresso dialético do movimento das mulheres curdas, bem como um começo para responder às contradições e aos problemas da sociedade moderna, da economia, da saúde, da educação, da ecologia, da ética e da estética”¹⁷⁶ (apud Neven; Schäfers, 2017, tradução nossa).

Nesse contexto, a Jineolojî é produto de uma série de questionamentos e transformações provocadas por um movimento de mulheres que compunha a luta

¹⁷³ O Capítulo 2 desta tese explora com mais profundidade as críticas que as feministas do Sul Global direcionam ao feminismo branco ocidental.

¹⁷⁴ No original: “The women’s movement for democratic freedom and equality, including feminism, based on the science of women, will clearly play a leading role in solving social problems.”

¹⁷⁵ No original: “the freedom, equality, and democracy of women require extensive theoretical efforts, ideological struggles, programmatic and organizational activities, and, most importantly, strong action.”

¹⁷⁶ No original: “Jineology is both an outcome and a beginning. It is the outcome of the dialectical progress of the Kurdish women’s movement, as well as a beginning to respond to the contradictions problems of modern society, economics, health, education, ecology, ethics and aesthetics.”

nacionalista curda, inclusive no contexto do PKK. O Movimento de Mulheres Curdas inclusive aponta que a base principal da Jineolojî é a luta pela liberdade que tem sido organizada pelas Mulheres Curdas (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 36). Como argumentado ao longo desta tese, o Partido que foi criado em 1978 na Turquia e que teve uma mulher, Sakine Cansiz¹⁷⁷, como uma de suas fundadoras, historicamente contou com uma expressiva participação de mulheres que, em 1993, compunha cerca de um terço da força armada do Partido (Marcus, 2007, p. 172-174). A mobilização dessa força acontece principalmente a partir de 1984, quando o PKK lança uma guerra de guerrilha contra o Estado turco.

Apesar do número crescente de mulheres, inclusive na luta armada, desafiando funções de gênero socialmente construídas que lhes eram atribuídas, várias contradições podiam ser notadas. Por exemplo, havia companheiros de Partido que não aceitavam o envolvimento cada vez mais ativo das mulheres, declarando que elas deveriam voltar para suas casas ou participar da resistência civil (Yasar, 2015). A percepção de que relações desiguais de gênero continuavam a ser reproduzidas no interior do próprio movimento fez com que as mulheres do PKK, sobretudo a partir da década de 1990, comesçassem a defender a importância de construir espaços autônomos de organização, embora ainda afiliados ao Partido, e isto, para garantir que suas experiências, perspectivas e direitos não fossem comprometidos.

Nesse processo, que foi denominado ‘luta de gênero’ dentro das fileiras da guerrilha, as mulheres ganharam consciência sobre a autodefesa contra as implicações do domínio masculino e contra ataques diretos. Mais importante ainda, entendeu-se que a liberdade das mulheres não era uma questão que poderia ser adiada após a solução da questão curda¹⁷⁸ (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 39-40, tradução nossa).

É em meio a esse contexto que há um impulso para a construção de espaços autonomamente organizados de mulheres no interior do Partido. O primeiro deles constitui-se em 1995, o grupo armado denominado União para a Liberdade das

¹⁷⁷ Sakine Cansiz foi morta em Paris, em 2013. A manifestação que acontece todos os anos em janeiro, na capital francesa, exige justiça para o assassinato de Cansiz e de outras duas ativistas curdas, Fidan Doğan e Leyla Soyomez.

¹⁷⁸ No original: “In this process which was termed as the ‘gender struggle’ within the guerrilla ranks, women gained consciousness about self-defense against the implications of male dominance and against direct attacks. Most importantly, it was understood that women’s freedom was not a matter that could be postponed after the solution of the Kurdish question.”

Mulheres do Curdistão (YAJK, sigla em curdo), também conhecido como exército de mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021a), e com mulheres em seu comando (Çaglayan, 2012, p. 14). Havia dois objetivos principais para a constituição desse espaço na guerrilha: por um lado, criar uma espécie de identidade entre as mulheres do Partido e outras mulheres que, embora não afiliadas à organização, se engajavam em outros espaços de mobilização política¹⁷⁹, de modo a construir o chamado “movimento de liberação das mulheres” com características próprias e sem influência dos homens; e, por outro, organizar de maneira prática o Movimento de Mulheres Curdas (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 228). Nesse sentido, o estabelecimento do YAJK constituiu o primeiro passo para a construção de outros espaços autônomos, tanto civis quanto militares. Por exemplo, em 1999, as mulheres do PKK fundaram um partido político próprio, o Partido das Mulheres Trabalhadoras do Curdistão (*Partiya Jinên Karkerên Kurdistan* - PJKK, em curdo)¹⁸⁰, que embora afiliado ao PKK, tinha suas próprias estruturas, e cujos debates eram levados ao PKK por suas integrantes. É importante apontar que essas organizações foram se transformando ao longo do tempo e, com isso, recebendo outros nomes.

O ponto que é necessário frisar aqui é que a Jineolojî é parte desse processo e, portanto, produto desses desenvolvimentos históricos, a partir da organização de um Movimento de Mulheres Curdas autônomo. Surge da percepção de que a transformação da sociedade e, nesse sentido, da situação das mulheres na sociedade, perpassa uma transformação das relações de poder e, em consequência, das próprias estruturas de produção do conhecimento. A ciência, portanto, está conectada a uma noção de poder.

¹⁷⁹ Durante a década de 1990, no sudeste da Turquia, a população curda organizou grandes manifestações chamadas de *serhildan*. Esses protestos, que tinham mulheres em suas linhas de frente, reivindicavam o fim da violência das forças armadas turcas contra civis, o fim dos deslocamentos forçados nas regiões curdas e também exigiam o fim de práticas injustas por parte das forças armadas turcas, que não devolviam os corpos dos guerrilheiros mortos às suas famílias (Bozgan, 2016, p. 154-155). Ainda segundo Bozgan (2016, p. 155), na década de 90, as mulheres curdas da Turquia também passaram a se organizar como ativistas em associações de direitos humanos, associações de mulheres, na imprensa e em partidos políticos que eram permitidos funcionar legalmente.

¹⁸⁰ O *Partiya Jinên Karkerên Kurdistan* (PJKK) ou Partido das Mulheres Trabalhadoras do Curdistão, foi o primeiro partido autônomo de mulheres no Curdistão, criado em 1999. Durante congresso de mulheres em 2000, teve o nome mudado para *Partiya Jinên Azad* (PJA) ou Partido das Mulheres Livres, sendo uma continuação do PJKK. Em 2005, após novo congresso de mulheres no norte do Curdistão, o PJA passou a ser chamado de *Partiya Azadiyê Jinên Kurdistan* (PAJK) ou Partido Livre das Mulheres do Curdistão, organização partidária onde se organizam todas as mulheres do PKK.

Um exercício que o Movimento de Mulheres Curdas faz nesse contexto é, ao reconhecer a centralidade da ciência – e das ciências sociais mais especificamente – para a compreensão do mundo em que vivemos, questiona como ela foi historicamente construída, nesse sentido, reconhecendo a influência de movimentos intelectuais e filosóficos como o Iluminismo. Através da Jineolojî, algumas críticas são direcionadas àquilo que passa a ser considerado conhecimento científico no contexto da tradição Iluminista. Um primeiro ponto a ser salientado aqui diz respeito à noção de conhecimento válido, aquele produzido a partir de um método também dito válido, e que acabou por excluir outras formas de conhecimento – tais como aqueles produzidos por populações de outras partes do mundo que não a Europa. Ainda se destacam algumas questões relacionadas ao universalismo, ao que chamam de androcentrismo na ciência, bem como à epistemologia positivista.

De acordo com a Jineolojî, a ciência como parte da tradição Iluminista é caracterizada por uma tendência ao universalismo, de busca pelo estabelecimento de uma ordem social universal – que inclusive aplica os métodos das ciências naturais para o estudo da sociedade. Entretanto, aquilo que é entendido como universal é, na verdade, segundo esse movimento de mulheres, parte de um contexto social e intelectual específico que tem raízes na Europa Ocidental e, logo, reflete contextos históricos e sociais particulares (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 15-16). Ao mesmo tempo, esse conhecimento que se pretende universal reafirma relações de poder que se baseiam no gênero. E isto, uma vez que, historicamente, quando, e se, incluídas no fazer científico, as mulheres eram transformadas em meros objetos de pesquisa, dificilmente ocupando a posição de produtoras de conhecimento – espaço reservado aos homens brancos de origem europeia (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 19-20).

Também podem ser citadas algumas críticas à epistemologia positivista que marca esse modo de produzir conhecimento. O ideal de objetividade que se baseia na separação entre sujeito e objeto, justamente para garantir a desejada imparcialidade da ciência, passa a ser posto em cheque. A Jineolojî defende que a relação entre sujeito e objeto é interativa, e que o observador jamais pode ser separado, por exemplo, do contexto social e histórico do qual faz parte. A insistência em relação a esse ideal de objetividade, historicamente, acabou por produzir uma ciência supostamente objetiva, livre de valores e crenças, mas que, na

verdade, se tornou uma área na qual relações de poder continuam a ser reproduzidas (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 17).

É a partir desse conjunto de análises, e tendo como plano de fundo a noção de que o conhecimento científico – entendido como espaço de disputa de poder – é fundamental para a transformação das sociedades, que as mulheres curdas apontam para a necessidade de reavaliação das ciências sociais. A Jineolojî surge, então, sendo ela mesma uma alternativa. Nesse contexto, as mulheres não são apenas consideradas merecedoras de estudo, ou seja, suas vidas e feitos devem e merecem ser estudados, mas também são postas no centro dos processos de construção de conhecimento. Nesse sentido, o *Enstîtûya Andrea Wolf a Akademiya Jineolojî* ou Instituto Andrea Wolf da Academia de Jineolojî argumenta:

A ciência é o acúmulo de conhecimento da sociedade, tanto em uma estrutura teórica quanto prática, que dá à sociedade a capacidade de evoluir e se transformar. A Jineolojî fornece ferramentas para que as mulheres analisem e compreendam o mundo a partir de seu ponto de vista e de sua própria personalidade, a fim de conduzir toda a sociedade a um movimento de transformação radical. A “mulher” não é entendida apenas como um ser biológico ou um gênero, ou como um gênero oprimido. Na Jineolojî, a mulher é entendida como criadora da sociedade e, portanto, também como um ser social, político, histórico, econômico, etc. Por esse motivo, a Jineolojî não se limita a criar recursos sobre “questões femininas”, pois entendemos que todas as questões são questões femininas. É necessário que em todas as áreas da vida façamos uma revisão e análise fora da mentalidade de poder e opressão, mas com o ponto de vista da mulher; da mulher livre, da mulher que se liberta e luta, da mulher que se encontra e rejeita as categorias e mentiras que lhe são impostas e semeadas dentro dela (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 423, tradução nossa)¹⁸¹.

Uma vez tendo sido o termo mencionado pela primeira vez em 2008 em *The Sociology of Freedom*, o campo da Jineolojî começa a se estruturar.

Em 2011, o primeiro comitê de Jineolojî foi estabelecido dentro do PAJK. Esse comitê deu início a um longo processo de discussão que durou até 2014, que

¹⁸¹ No original: “La ciencia es la acumulación de los conocimientos de la sociedad, en un marco tanto teórico como práctico, que da a la sociedad la capacidad de evolucionar y transformarse. Jineolojî proporciona herramientas a las mujeres para analizar y entender el mundo a partir de su punto de vista y su propia personalidad, con el fin de llevar a toda la sociedad a un movimiento de transformación radical. La “mujer” no se entiende solamente como un ser biológico o un género, o como un género oprimido. Desde Jineolojî, la mujer es entendida como creadora de la sociedad y, por lo tanto, también como ser social, político, histórico, económico, etc. Por eso, Jineolojî no se limita a crear recursos sobre “temas de mujeres”, porque entendemos que todos los temas son temas de mujer. Es necesario que en todas las áreas de la vida hagamos una revisión y análisis fuera de la mentalidad del poder y la opresión, pero con el punto de vista de la mujer; de la mujer libre, la mujer que se libera y lucha, la que se encuentra a sí misma y rechaza las categorías y mentiras impuestas sobre ella y sembradas dentro de ella.”

estabeleceu as bases e as necessidades da Jineolojî. Essas discussões e estudos resultaram em um livro intitulado “Introdução à Jineolojî”. Em 2015, as mulheres do partido se reuniram nas montanhas do Curdistão para a 1ª Conferência sobre Jineolojî do PAJK. Nessa conferência, foram criados diferentes comitês para desenvolver o trabalho da Jineolojî nas quatro partes do Curdistão e na Europa, dando os primeiros passos para a expansão da Jineolojî. Embora o primeiro comitê da Jineolojî tenha nascido no PAJK, hoje a Jineolojî se expandiu para várias partes do mundo, e mulheres de diferentes organizações, que não estão ligadas ao PAJK, também fazem parte da Jineolojî (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 418-419, tradução nossa)¹⁸².

Ainda de acordo com Heja Zerya, da Academia Jineolojî em Rojava (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 420-421, tradução nossa):

O processo de tornar a Jineolojî conhecida começou por meio de seminários de duas ou três horas. No início, as discussões eram realizadas nas montanhas, mas depois de algum tempo também foram realizadas na prisão e na sociedade. E não apenas com mulheres, mas também com colegas. Todos estavam curiosos e queriam conhecer ou discutir sobre Jineolojî. Depois de algum tempo, a Jineolojî tornou-se uma aula de dois ou três dias, depois uma aula de cinco ou seis dias, e foi incluída no programa de todas as academias do Movimento¹⁸³.

A partir de 2011, começam a ser organizados diferentes tipos de encontros, debates e conferências para discutir a Jineolojî. Nesse período, também há a abertura de Institutos de Jineolojî, inclusive na região autônoma do Norte e Leste da Síria, voltados para mulheres e para a sociedade de modo geral, com discussões sobre temas diversos, como economia, política e história (Kaya, 2015, p. 91; Isik, 2019). Esses institutos propõem formações e discussões sobre esses temas, partindo das experiências das mulheres. Aliás, essa é uma reivindicação central para a Jineolojî: interpretar o mundo e produzir conhecimento sobre ele desde as experiências e perspectivas das mulheres.

¹⁸² No original: “En el año 2011 se estableció el primer comité de Jineolojî dentro del PAJK. Dicho comité abrió un largo proceso de debate que duró hasta 2014, y que asentó las bases y necesidades de Jineolojî. Dichas discusiones y estudios dieron como resultado un libro titulado “Introducción a Jineolojî”. En 2015, las mujeres del partido se reunieron en las montañas de Kurdistán en la I Conferencia de Jineolojî del PAJK. En esta conferencia se crearon diferentes comités para desarrollar el trabajo de Jineolojî en las cuatro partes de Kurdistán y en Europa, dándose los primeros pasos para la expansión de Jineolojî. Aunque el primer comité de Jineolojî nació en el PAJK, actualmente Jineolojî se ha expandido por varias partes del mundo, y mujeres de diferentes organizaciones, que no están vinculadas con el PAJK, son también parte de Jineolojî.”

¹⁸³ No original: “El proceso de dar a conocer Jineolojî empezó a través de seminarios de dos o tres horas. Al principio los debates se realizaron en las montañas, pero al poco tiempo también se hicieron en la cárcel y en la sociedad. Y no solo con mujeres, sino también con compañeros. Todo el mundo tenía curiosidad y quería saber o debatir sobre Jineolojî. Después de un tiempo, Jineolojî pasó a ser una clase de dos o tres días, luego de cinco o seis días, y fue incluida en el programa de todas las academias del Movimiento.”

O Jineolojî se expandiu rapidamente, e em 2012 foi organizada uma conferência sobre Jineolojî em Başûr, em 2014 em Colônia (Alemanha) e em 2016 em Paris (França). Nessas conferências, foi levantada a necessidade de entender e investigar o sistema capitalista em relação à destruição da natureza e ao assassinato de mulheres (feminicídio). Foram apresentadas as primeiras avaliações dos movimentos feministas e as críticas à ciência positivista. Também foi observada a necessidade de criar instituições autônomas para a ciência e o pensamento das mulheres, uma metodologia própria de autodefesa, bem como a expansão da Jineolojî não apenas a serviço da sociedade curda, mas também de todas as mulheres do mundo (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 422, tradução nossa)¹⁸⁴.

Em 2017, foi criado o Departamento de Jineolojî na Universidade de Rojava, em Qamishli, na AADNLS. O Instituto Andrea Wolf, mencionado anteriormente e responsável pela publicação da obra *Mujer, Vida, Libertad*, fonte desta pesquisa, foi oficialmente aberto em 2021 (Jineolojî, 2021). O Instituto, que recebe o nome de Andrea Wolf, mulher alemã que se juntou a causa curda através do PKK e foi morta em 1998 na Turquia, tem como objetivo criar um ponto de conexão em uma rede mais ampla e crescente sobre a Jineolojî (Jineolojî, 2021). O Instituto tem organizado cursos de formação, conversas e debates, além de publicações, como *Revolutionary Education: Notes from the first term of the Andrea Wolf Institute of Jineolojî in Rojava* (2021b) e *Killing and transforming the dominant man* (2021c). Vale ainda mencionar que o Centro de Jineolojî em Bruxelas, com cujas integrantes estabeleci um diálogo durante minha pesquisa de campo, faz parte desta rede sobre a Jineolojî.

4.3.1.

A Jineolojî pensada como parte de outros questionamentos à produção da ciência

É importante destacar que esse conjunto de críticas levantadas pelas mulheres curdas através da Jineolojî pode ser situada em um contexto mais amplo de reflexões que também têm discutido as conexões entre ciência e poder, e como

¹⁸⁴ No original: “Jineolojî se expandió rápidamente, y en 2012 se organizó una conferencia de Jineolojî en Başûr, en 2014 otra conferencia en Colonia (Alemania) y en 2016 en París (Francia). En estas conferencias se planteó la necesidad de entender e investigar el sistema capitalista en relación con la destrucción de la naturaleza y el asesinato de mujeres (feminicidio). Se presentaron las primeras evaluaciones en relación a los movimientos feministas y las críticas a la ciencia positivista. También se vio la necesidad de crear instituciones autónomas para la ciencia y el pensamiento de las mujeres, una metodología propia de autodefensa, así como expandir Jineolojî no solo al servicio de la sociedad kurda, sino también de todas las mujeres del mundo.”

um modo de produção do conhecimento serviu historicamente para a manutenção de processos de dominação. O objetivo aqui não é identificar semelhanças e/ou diferenças entre essa perspectiva curda e abordagens de outros autores e autoras das ciências sociais, mas localizar a crítica da Jineolojiê também como parte de uma série de reflexões que têm se preocupado, por exemplo, com os fatos considerados mais importantes para a formação de conhecimento, com as vozes que têm sido ouvidas e aquelas que têm sido ignoradas na produção desse conhecimento, o que pode e como pode ser conhecido, entre outras questões.

Ao tratar de mulheres do Oriente Médio, é impossível não me voltar para o que Edward Said chamou de Orientalismo (2007, p. 29):

Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.

Ao discutir o poder do Orientalismo, Said aponta para um aparato do conhecimento produzido através de viagens de descobrimento, de contatos comerciais, da conquista e colonização dessas sociedades pelo Ocidente. Nesse contexto, e partindo do nexos conhecimento/poder de Foucault, Said argumenta que um conhecimento sistemático e crescente foi produzido na Europa sobre o Oriente, “(...) o conhecimento das raças subjugadas ou dos orientais é o que torna fácil e lucrativa a sua administração; o conhecimento fornece poder, mais poder requer mais conhecimento, e assim por diante numa dialética crescentemente lucrativa de informação e controle” (Said, 2007, p. 68). Para o autor, portanto, o processo de produção de conhecimento sobre o Oriente e o processo de sua subjugação pelo poder de potências coloniais não são externos um ao outro.

Esse conhecimento, produzido por intelectuais em várias disciplinas, era apresentado como um fato objetivo sobre o Oriente. Tal conhecimento não foi produzido com base em “observações verificáveis”, mas como base em observações que possibilitavam a exploração e a dominação dessas sociedades, logo, caracterizando os Orientais como um tipo incivilizado e bárbaro. Ademais, foi através dessas representações específicas e degradantes do Oriental, que o Ocidente constituía a si mesmo como superior e civilizado. Esse conhecimento consistente

produzido sobre o Oriente sustentou relações em que a Europa sempre ocupou uma posição de força.

Um elemento que chama atenção na construção dos discursos Orientalistas é a posição degradada do Oriental, retratado como um objeto de estudo, como ser passivo, “não soberano em relação a si mesmo” (Said, 2007, p. 145-146). É principalmente com base nessa chave de interpretação que as narrativas sobre as “mulheres do Oriente” se inserem. Como discutido no capítulo 2, ao analisar a produção acadêmica de intelectuais feministas do Ocidente acerca das experiências de mulheres do chamado “Terceiro Mundo”, Chandra Talpade Mohanty (2003, p. 39) argumenta que parte dessa produção contribui para o desenvolvimento da categoria simplista “mulheres como um grupo oprimido”. Tal posição é vazia, na medida em que apaga as especificidades e complexidades de vida das diferentes mulheres dessa região – que dizem respeito, por exemplo, aos diferentes contextos nacionais, mas também em termos raciais, étnicos e de classe no interior de um mesmo país –, que impacta o modo como essas mulheres experimentam as relações de poder que informam as relações de gênero.

Além de Edward Said, me volto para argumentos desenvolvidos por Immanuel Wallerstein e Maria Mies. A escolha por Wallerstein é motivada pela influência que tem sobre o pensamento de Öcalan, que indica explicitamente em *The Sociology of Freedom* (2020, p. 10) como as análises do autor a respeito do sistema-mundo capitalista influencia a defesa que faz nessa obra. A teórica feminista Maria Mies, por sua vez, é reconhecida como tendo influenciado a teoria e a prática de movimentos feministas no mundo inteiro e do Movimento de Mulheres Curdas de modo particular (Jineolojî, 2023a). Há, portanto, uma sinergia notável entre esses autores e a perspectiva curda, que será explorada com mais cuidado a seguir.

Wallerstein é um dos autores responsáveis pela elaboração da Perspectiva do Sistema-Mundo, abordagem teórica e analítica que busca entender o mundo e suas dinâmicas sociais, políticas e econômicas de maneira global, a partir de um sistema interconectado. Em sua análise, o Sistema-Mundo Moderno, embora não tenha sido o único a existir, foi o primeiro que se consolidou tendo como base uma economia mundial capitalista. Esse sistema começa a se expandir a partir da Europa, durante o século XVI, englobando novas áreas e povos, até que no final do século XIX se torna de fato mundial, ao abranger todo o globo (Wallerstein, 1996, p. 87).

Para que a acumulação incessante de capital, que é uma característica central do Sistema-Mundo Moderno, se mantenha, é necessário o estabelecimento de uma dinâmica marcada pela divisão do trabalho e, nesse sentido, da relação centro-periferia – caracterizada por extensas cadeias de produção de mercadorias que atravessam fronteiras políticas. As áreas mais rentáveis dessa cadeia, e geograficamente concentradas, constituem o centro; por outro lado, as áreas menos rentáveis, e geograficamente mais dispersas, constituem a periferia (Wallerstein, 1996, p. 88). Outra característica, segundo Wallerstein, é a existência de uma estrutura política formada por estados que dá sustentação a esse sistema. É essa a estrutura política que garante um mercado parcialmente livre, condição essencial para o acúmulo contínuo de capital (Wallerstein, 1996, p. 89). Vale destacar aqui que essa relação simbiótica entre o capitalismo e o Estado-nação é fundamental nos escritos de Öcalan (2011, 2017, 2020).

O capitalismo e o sistema estatal moderno não eram duas invenções (ou concepções) históricas separadas que precisavam ser encaixadas ou articuladas uma com a outra. Elas eram faces opostas de uma única moeda. Ambas faziam parte de um todo contínuo. Não é possível imaginar uma sem a outra. Elas foram desenvolvidas simultaneamente, e nenhuma poderia continuar a existir sem a outra¹⁸⁵ (Wallerstein, 1996, p. 89, tradução nossa).

Há uma transformação importante de mentalidade que foi possível graças a Revolução Francesa, produzindo uma crescente aceitação da normalidade das mudanças políticas e da soberania popular que, contudo, ameaçava a economia mundial capitalista (Wallerstein, 1996). É nesse contexto que, para o autor, é constituída uma geocultura como reação a esse perigo de democratização (Wallerstein, 1996, p. 93). Um dos componentes dessa geocultura, de acordo com Wallerstein, é a reconstrução do sistema de conhecimento e o triunfo do cientificismo. Com o fortalecimento das universidades, que serviu de base institucional para o cientificismo, fundamentado na criação das várias disciplinas e cursos, a ciência se torna um instrumento do Sistema-Mundo Moderno. As ciências naturais ajudaram a aperfeiçoar os sistemas de produção capitalista, o que acaba dando-lhes legitimidade, ao mesmo tempo em que as ciências humanas foram

¹⁸⁵ No original: “Capitalism and the modern state-system were not two separate historical inventions (or conceptions) that had to be fitted together or articulated with each other. They were obverse sides of a single coin. They were both part of a seamless whole. Neither is imaginable without the other. They were simultaneously developed, and neither could continue to exist without the other.”

gradativamente utilizadas para legitimar a autoridade dos Estados e para dar base às reformas sociais e políticas que, naquele momento, tinham como objetivo enfraquecer e controlar os movimentos antissistêmicos (Wallerstein, 1996, p. 95). Ou seja, a ciência, naquele momento, contribuiu para a sustentação de um sistema-mundo desigual e baseado em hierarquias.

Ainda é importante destacar que o Sistema-Mundo Moderno, para Wallerstein, embora, em tese, se baseie em princípios universais, convive de perto com o racismo e o sexismo (Wallerstein, 1996, p. 96). O universalismo – que também está presente na ciência, por meio do princípio de leis que se aplicariam universalmente – servia então como uma espécie de capa ideológica. Na prática, a manutenção da economia mundial capitalista e, logo, da acumulação contínua de capital, requer a institucionalização de desigualdades (Wallerstein, 1996, p. 97).

Maria Mies, por sua vez, traz uma perspectiva feminista para pensar os processos de produção do conhecimento e, logo, a relação entre conhecimento e poder. A autora (2014, p. 37) argumenta que a pesquisa feminista requer uma crítica ao paradigma predominante da ciência, tendo em vista que essa não apenas tornou invisíveis as mulheres e suas contribuições, mas também teve suas conceitualizações gerais, além de teorias e métodos, historicamente centrados nos homens – particularmente o homem branco – e em suas experiências.

Nesse contexto, Mies (2014, p. 38-42) propõe algumas orientações para a pesquisa feminista, e essas incluem: 1) a substituição de um ideal de pesquisa livre de valores pelo que chama de “parcialidade consciente”; 2) a relação, geralmente hierárquica, que se produz entre pesquisadora e seu objeto de pesquisa deve ser substituída por uma visão que emana e que serve aos interesses dos grupos explorados e oprimidos, tais como as mulheres, que frequentemente ocupam a oposição de objeto de pesquisa; 3) o olhar contemplativo da pesquisadora, que supostamente não se envolve, deve ser substituído por uma participação ativa nas ações, movimentos e lutas pela emancipação das mulheres; 4) a mudança do *status quo* deve se tornar o ponto de partida da investigação científica; 5) a pesquisa se torna um processo de “conscientização”, tanto para as pesquisadoras, quanto para os seus objetos de pesquisa; 6) as mulheres devem se apropriar do estudo de suas próprias histórias individuais e sociais; e, finalmente, 7) as experiências, percepções e teorias das mulheres devem ser coletivizadas, de modo a contribuir para superar o individualismo e a competitividade que marca o contexto acadêmico.

A pesquisa feminista, para Mies, deve estar a serviço do que chama de Movimento de Liberação das Mulheres, ou seja, deve servir ao propósito político que é contribuir para a liberação das mulheres, para o fim das relações de poder que as oprimem. É evidente, portanto, que as orientações propostas pela autora para uma pesquisa feminista, indicadas acima, necessariamente refletem esse compromisso. Aqui podem ser identificados pontos de convergência importantes entre Mies e a Jineolojî proposta pelo Movimento de Mulheres Curdas. Além da crítica a elementos fundacionais do fazer científico na tradição Iluminista – tais como a separação entre sujeito e objeto, e o ideal de uma pesquisa livre de valores –, o conhecimento produzido a partir das vivências e do olhar das mulheres sobre o mundo tem como finalidade a transformação de relações de poder que marcam a vida das mulheres.

A partir daqui, me volto também para autores e autoras no contexto da literatura decolonial latino-americana, buscando entender como alguns deles têm feito esse movimento de investigação e crítica a um modo de produzir conhecimento que esteve historicamente centrado na experiência europeia. Essa escolha, ainda que um tanto arbitrária, se justifica pela minha posicionalidade enquanto pesquisadora latino-americana – o que inevitavelmente reflete as estruturas de poder na produção de conhecimento a nível mundial identificadas pela Jineolojî e pelos próprios autores que serão trabalhados abaixo.

Além disso, Wallerstein esteve presente nos diálogos e seminários que deram origem ao Grupo Modernidade/Colonialidade¹⁸⁶, através do qual ganha forma o pensamento decolonial latino-americano. A perspectiva do Sistema-Mundo Moderno de Wallerstein foi utilizada por autores desse grupo para compreender a herança colonial na América Latina (Ballestrin, 2013, p. 97). Ao mesmo tempo, há uma reconfiguração dessa perspectiva, que passa a ser então entendida como um Sistema-Mundo Moderno/Colonial (Ballestrin, 2013, p. 102). A inserção da questão colonial, que é racial para esse grupo de pensadores latino-americanos, permitiu que a diferença colonial fosse considerada nessa abordagem teórica e analítica, elemento que até então estava ausente (Mignolo, 2003 apud Ballestrin, 2013, p.

¹⁸⁶ Rede transdisciplinar formada no final da década de 1990 e que reúne, sobretudo, intelectuais latino-americanos interessados em discutir as heranças coloniais tendo como foco a América Latina. Os autores que constituem a literatura decolonial latino-americana que serão trabalhados neste capítulo fazem parte do Grupo Modernidade/Colonialidade.

102). Desse modo, embora eu não tenha encontrado referências a essa literatura latino-americana em materiais produzidos pelo Movimento Curdo de modo mais amplo, considerando a ponte com Wallerstein, além da importância que as mulheres curdas, inclusive por meio da Jineolojî, dão à possibilidade de aprender e compartilhar conhecimento com lutas que têm sido travadas em outras partes do mundo, penso que esse exercício pode ser interessante.

Para Aníbal Quijano (2005), um dos principais pesquisadores do pensamento decolonial, o novo padrão de poder mundial, o capitalismo mundial, se consolida a partir da “conquista da América”, e tendo como base a criação da ideia de raça e de identidade racial associadas às formas de controle e de exploração do trabalho, de recursos e da produção. Essa associação cria uma “divisão racial do trabalho” (Quijano, 2005, p. 108), segundo a qual o trabalho pago era considerado privilégio da raça entendida como superior – os brancos –, ao mesmo tempo em que os colonizados, considerados pertencentes a raças inferiores, não tinham esse privilégio e, logo, eram obrigados a trabalhar em benefício da raça superior.

Essa lógica vai se expandindo, na medida em que os europeus vão colonizando outras regiões do globo. A incorporação dessas outras regiões, histórias, povos e culturas ao capitalismo mundial, que tinha como centro a Europa, de acordo com Quijano (2005, p. 110), significou também “o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento.” E isso se deu por meio da expropriação de um conjunto de saberes dos colonizados, sobretudo daquilo que potencialmente beneficiaria a Europa e o capitalismo; da repressão a práticas culturais e modos de dar sentido ao mundo dos povos colonizados; e também por meio da imposição da cultura dos colonizadores (Quijano, 2005, p. 111). Nesse sentido, para a integração ao capitalismo mundial foi necessário o que Quijano (2005, p. 111) chamou de “colonização das perspectivas cognitivas”. Ou seja, para o autor, o conhecimento acaba se tornando “um instrumento imperial de colonização”¹⁸⁷ (Mignolo, 2010, p. 11, tradução nossa).

Também nesse contexto, Edgardo Lander (2005, p. 8), outro autor da decolonialidade latino-americana, argumenta que um dos principais instrumentos de naturalização e legitimação da sociedade capitalista-liberal atual, marcada por

¹⁸⁷ No original: “un instrumento imperial de colonización”.

exclusão e desigualdade, foram as ciências sociais. A constituição das disciplinas das ciências sociais, para o autor, ocorreu em um contexto histórico e cultural caracterizado pela derrota de todo tipo de resistência aos processos que acabaram por consolidar as relações de produção capitalistas e o modo de vida liberal, tanto em regiões colonizadas quanto no interior do próprio território europeu. Influenciadas por esse contexto, as ciências sociais são, portanto, resultado de uma visão de mundo “que tem como eixo articulador central a ideia de *modernidade*” (2005, p. 13, grifo do autor).

A modernidade é entendida como constituída por diferentes dimensões, mas duas delas precisam ser destacadas aqui. Por um lado, se organiza com base em uma perspectiva universal da história, conectada à ideia de progresso e segundo a qual todos os povos e culturas são classificados e, logo, hierarquizados. Aqui, a Europa seria o ponto máximo no contexto de uma trajetória civilizatória, portanto, considerada a sociedade mais “avançada”, ao passo que todo o resto da humanidade pertencia a uma outra categoria, mais próxima ao estado de natureza e, portanto, atrasada, primitiva, pré-moderna (Quijano, 2005, p. 111-112; Lander, 2005, p. 13). Por outro lado, devido ao caráter dito universal da experiência histórica europeia, as formas de conhecimento produzidas para a compreensão dessa sociedade – e aqui estão incluídas as ciências sociais – são as únicas consideradas válidas, objetivas e universais. Isso acaba gerando, dentre outras questões, uma superioridade dos conhecimentos produzidos por essa sociedade em relação a todos os demais conhecimentos (Lander, 2005, p. 13). Ou seja, as ciências sociais, na medida em que estão completamente integradas ao seu contexto histórico e cultural, servem para a sustentação de um modelo civilizatório eurocêntrico que é marcadamente excludente e hierárquico.

Embora façam parte de vertentes diferentes da literatura das Ciências Sociais, Wallerstein, Mies, Quijano e Lander avaliam como as estruturas de produção de conhecimento vigentes, centradas na Europa e na experiência histórica europeia, estão conectadas ao sistema capitalista e à colonialidade do poder (Quijano, 2005), que tem a ideia de raça e de identidade racial como princípio organizador. Embora tenha se originado na Europa, esse sistema se expande através da conquista, sustentando-o e, desse modo, reproduzindo hierarquias e dominação.

Ao mesmo tempo, é importante ressaltar que os sujeitos localizados nas periferias do sistema internacional não têm experienciado igualmente essas relações

de poder, conforme também aponta o Movimento de Mulheres Curdas, a partir das suas próprias experiências. Nesse sentido, e utilizando as palavras de Spivak (2010, p. 67), “Se no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.”

Há outras autoras, como Maria Lugones, intelectual que compõe a corrente de pensamento decolonial latino-americano ao lado Quijano e Lander, anteriormente mencionados, que também apresenta algumas reflexões nesse sentido. Lugones (2008), ao investigar a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade, expõe como o que chama de “sistema moderno-colonial de gênero” influenciou profundamente não apenas as relações sociais, mas também a estrutura de produção de conhecimento (2008, p. 79). A imposição colonial não apenas criou categorias de gênero racializadas – baseadas em uma concepção binária e hierárquica de gênero (homem/mulher) –, mas também instituiu um padrão cognitivo eurocêntrico que marginalizou epistemologias outras, como aquelas de sociedades não ocidentais que concebiam gênero de formas distintas.

A colonialidade de gênero – que Lugones toma parcialmente do conceito de “colonialidade do poder” cunhado por Quijano, mas também vai além, ao argumentar que o colonialismo europeu não apenas impôs hierarquias raciais e econômicas, mas também transformou as relações de gênero, criando uma estrutura binária e patriarcal que não existia em muitas sociedades antes da colonização –, de acordo com a autora (2008), está intrinsecamente ligada à colonialidade do saber. E isto, na medida em que a imposição de uma ordem racializada, patriarcal e heterossexual serviu também para desqualificar os sistemas de conhecimento das populações colonizadas, produzindo uma grande transformação nas práticas culturais e nas formas de subjetividade, que refletiram e reforçaram as hierarquias de poder estabelecidas durante a colonização.

Algumas epistemologias indígenas e africanas, por exemplo, abordadas por Lugones (2008), que muitas vezes incorporavam estruturas de gênero não binárias ou que eram construídas a partir de sistemas em que gênero não era um princípio organizador, foram sistematicamente deslegitimadas e substituídas por um modelo europeu de pensamento. Esse modelo consolidou a divisão sexual do trabalho (Lugones, 2008, p. 93-95) e determinou quem poderia ser considerado sujeito de conhecimento.

Historicamente, a produção do saber foi estruturada a partir de uma perspectiva eurocêntrica que privilegiou homens brancos e europeus como os únicos produtores de saber legítimos. Desse modo, a imposição do patriarcado colonial apagou as mulheres brancas do campo público do conhecimento – caracterizadas como física e intelectualmente frágeis (Lugones, 2008, p. 95) –, confinando-as à esfera doméstica, e desumanizou as mulheres não brancas, que foram frequentemente vistas como mãos de obra ou objetos de exploração sexual (Lugones, 2008, p. 94-96). A hierarquia racial e de gênero imposta pelo colonialismo estruturou a academia, os sistemas educacionais e os paradigmas epistêmicos de forma a reforçar a exclusão de vozes subalternizadas.

Em meio a essas discussões, é importante salientar que alternativas têm sido pensadas, dinâmica que também tem sido criada pelo Movimento de Mulheres Curdas por meio da Jineolojî. Como aponta Lander (2005, p. 15), embora não haja unidade no pensamento social latino-americano, tem sido buscadas outras formas de conhecer que questionam “o caráter colonial/eurocêntrico dos saberes sociais sobre o continente, o regime de separações que lhes servem de fundamento, e a ideia mesma da modernidade como modelo civilizatório universal.” Destacam-se nesse contexto, por exemplo, uma concepção de comunidade e saber popular, a ideia de libertação através da práxis, redefinição do papel do intelectual, pluralidade epistêmica, o caráter histórico e relativo do conhecimento, a própria ideia de resistência, dentre outras (Monteiro, 1998 apud Lander, 2005, p. 15).

4.3.2.

E a produção de conhecimento sobre as mulheres curdas?

No que diz respeito especificamente às mulheres curdas, Shahrzad Mojab (2001), editora do livro *Women of a Non-State Nation: The Kurds* (2001), publicado pouco mais de vinte anos atrás, e a primeira obra inteiramente dedicada a entender “(...) o lugar das mulheres na sociedade, na política e na cultura curdas”¹⁸⁸ (Schäfers, 2021, p. 99, tradução nossa), analisando o estado da arte dos estudos sobre mulheres curdas na virada do século, e desde uma perspectiva interseccional, apontava justamente para os desafios que se apresentam à pesquisa feminista:

¹⁸⁸ No original: “(...) the place of women in Kurdish politics, society, and culture.”

(...) o estado de apátrida ou, melhor, de incorporação forçada em Estados ditatoriais afeta todos os aspectos da vida das mulheres curdas. É geralmente difícil e, às vezes, impossível realizar livremente pesquisas sobre as mulheres curdas nesses países. Embora os estabelecimentos estatísticos e de censo em todos os estados sejam centrados nos homens, não há censos ou dados estatísticos sobre os curdos que vivem dentro das fronteiras de cada estado. Como resultado, as mulheres curdas não aparecem nos números do censo ou em outros dados administrados pelo estado¹⁸⁹ (2001, p. 10, tradução nossa).

Fica evidente, a partir desse pequeno trecho, como as intersecções entre etnia e gênero influenciaram e limitaram historicamente não somente os estudos sobre o povo curdo, mas também sobre as mulheres curdas. Nesse sentido, Mojab (2001, p. 12) indica que estava em operação camadas de marginalização: por um lado, os curdos eram excluídos dos estudos sobre Oriente Médio, ao mesmo tempo em que as mulheres curdas eram excluídas dos estudos sobre mulheres do Oriente Médio. Ademais, não havia, naquele momento, mulheres curdas da diáspora nos programas de estudo sobre mulheres na Europa ou na América do Norte. E ainda, os curdos não eram tema de ensino ou pesquisa nas universidades do Oriente Médio – exceto no Iraque, onde havia programas sobre literatura e língua curdas na Universidade de Bagdá e em duas universidades curdas em Başûr, no Curdistão Iraquiano (Mojab, 2001, p. 11). Ainda segundo a autora, no final da década de 1990, não havia programas ou cursos relacionados ao estudo sobre mulheres em nenhuma universidade na região curda.

(...) há um ciclo de exclusão que impede a formação de uma tradição de pesquisa sobre as mulheres curdas: não há membros do corpo docente especializados em estudos sobre as mulheres curdas, não há alunos para escrever artigos e dissertações, não há coleções de bibliotecas, não há bolsas de pesquisa e não há interesse em publicações¹⁹⁰ (Mojab, 2001, p. 13, tradução nossa).

Embora vinte anos depois esse cenário tenha passado por expressivas transformações, caracterizado agora pela significativa presença de estudiosas

¹⁸⁹ No original: “(...) the state of being stateless or, rather, forcibly incorporated into dictatorial states affects all aspects of the life of Kurdish women. It is generally difficult and sometimes impossible to freely conduct research on Kurdish women in these countries. While statistical and census establishments in all states are male-centered, there are no census or statistical data on the Kurds living within the borders of each state. As a result, Kurdish women do not appear in census figures or in other state-administered data.”

¹⁹⁰ No original: “(...) there is a cycle of exclusion which prevents the formation of a tradition of research on Kurdish women: no faculty members specializing in Kurdish women’s studies, no students to write papers and dissertations, no library collections, no research grants, and no publishing interest.”

curdas da diáspora e sua conexão com as regiões curdas, pelo uso de metodologias consideradas inovadoras, além da revolução tecnológica, que tem facilitado a comunicação instantânea (Mojab, 2021 apud Schäfers, 2021, p. 105), em julho de 2020, um grupo de mulheres acadêmicas curdas publicou uma carta denunciando violência masculina e assédio sexual na academia, inclusive na área de Estudos Curdos. De acordo com Schäfers (2021, p. 98), essas denúncias geraram uma série de discussões a respeito das dificuldades enfrentadas por acadêmicas curdas no contexto dos Estudos Curdos e, logo, sobre as relações de poder que marcam esse campo, além das medidas que deveriam ser tomadas, de modo a construir uma área de estudo mais equitativa e inclusiva.

Nesse sentido, os editores da principal revista acadêmica no campo de Estudos Curdos, a *Kurdish Studies*, em editorial de outubro de 2020, afirmaram que estavam comprometidos em analisar o conselho editorial da revista, com o objetivo de convidar acadêmicas curdas para a sua composição, além de convidá-las para contribuir para a revista como avaliadoras. Além disso, afirmaram que buscariam dar mais visibilidade ao trabalho de acadêmicas curdas, simultaneamente convidando-as a contribuir com propostas que tratam do papel da mulher na sociedade, na política e na história curdas e que se utilizam de teorias e métodos de estudo críticos sobre gênero e sexualidade (Schäfers, 2020, p. 229).

A avaliação de Mojab sobre o estado da arte dos estudos sobre mulheres curdas na virada do século e a carta anônima publicada em 2020 por um grupo de estudiosas curdas refletem, portanto, os questionamentos que têm sido levantados há décadas por autoras feministas e, mais recentemente, também por mulheres curdas através da Jineoloji. Como abordado anteriormente, tais indagações se direcionam ao apagamento do papel que as mulheres têm historicamente desempenhado nas sociedades, na política e na história, de modo mais amplo, bem como sobre a ausência das mulheres como sujeitos produtores de conhecimento, o que acaba gerando o que o Movimento de Mulheres Curdas chama de androcentrismo na ciência, ou seja, um modo de produzir conhecimento centrado nas experiências de homens. Mesmo diante da expressiva entrada de mulheres curdas da diáspora na academia, como argumenta Mojab (2021 apud Schäfers, 2020), o que tem fortalecido a pesquisa sobre as mulheres curdas, as relações desiguais de gênero continuam a ser reproduzidas nesses espaços, de modo que as mulheres vêm à público denunciar as violências que têm sofrido.

É esse o contexto em que se localiza o projeto político denominado Jineolojî. Deve ser situado, portanto, em uma conjuntura mais ampla de questionamentos a respeito da produção histórica de conhecimento – ou seja, quem está produzindo, como está produzindo e para quais fins –, ao mesmo tempo em que traz suas próprias contribuições para o campo, na medida em reflete contextos históricos e políticos específicos, que marcaram e ainda marcam a história de mulheres curdas. A próxima seção mergulha nessa especificidade trazida pela Jineolojî, buscando então entender a importância da chamada civilização democrática para o Movimento de Mulheres Curdas, que retoma a concepção de Sociedade Natural do período Neolítico como forma de inspiração.

4.4.

Arqueologia da Mulher, um exercício do Movimento de Mulheres Curdas

O título dessa seção é inspirado em um artigo publicado no site da Jineolojî¹⁹¹, página web que faz parte da ampla rede sobre esse projeto político. As mulheres do Centro de Jineolojî em Bruxelas com quem conversei durante esses meses fazem o trabalho de alimentar essa página web e a indicaram como uma importante fonte de informações sobre o Movimento de Mulheres Curdas de modo mais amplo e, particularmente, sobre a própria Jineolojî. É um site que disponibiliza conteúdo em *kurmancî*¹⁹², turco, *sorani*, árabe, persa, inglês, espanhol, alemão e francês, embora nem todas as publicações possuam uma tradução específica em cada um desses idiomas. Nele são disponibilizadas publicações tais como artigos, declarações, vídeos, além de uma produção mais robusta de autoria, por exemplo, do Instituto Andrea Wolf¹⁹³ em Rojava.

O artigo cujo título aqui serve de inspiração, *Arqueología de la mujer: Conociendo nuestra historia para luchar por la libertad*, de Nora Merino (2023b) do Centro de Jineolojî, é trazido para a discussão também na medida em que

¹⁹¹ <https://jineoloji.eu/en/>.

¹⁹² Os curdos apresentam grande variedade linguística, havendo, contudo, dois idiomas principais, quais sejam: *kurmancî* e *sorani*. O primeiro é falado pela maioria dos curdos do norte – o que inclui a Turquia, a Síria, o norte do Iraque e o Irã; enquanto que o segundo é falado pela maioria dos curdos do sul – em áreas do Iraque e do Irã (McDowall, 2007, p. 9).

¹⁹³ Como já mencionado nesta tese, algumas das publicações organizadas pelo Instituto incluem *Revolutionary Education: Notes from the first term of the Andrea Wolf Institute of Jineoloji in Rojava* (2021b) e *Killing and transforming the dominant man* (2021c) e podem ser encontradas no site da Jineolî indicado.

evidencia a centralidade da história para o projeto político que é a Jineolojî. Em outra obra, *Mujer, Vida, Libertad* (2021a), do Instituto Andrea Wolf, o primeiro capítulo, *Iluminando la vida a través de la historia*, é inteiramente dedicado a explorar a importância da história para entender a existência humana. Nele, as mulheres curdas defendem a utilização da história como um método para criar uma identidade de resistência, que seja capaz de conectar o Movimento de Mulheres Curdas com a realidade de todas as mulheres do mundo (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 29). E isto, tendo em vista os processos de silenciamento e apagamento através dos quais as mulheres têm sido convertidas em meras espectadoras dos processos históricos. No contexto dessa discussão, algo que se torna fundamental é a questão de quem produz conhecimento, como o produz e com qual objetivo:

O patriarcado e o sistema de dominação em que vivemos afetam, sem dúvida, a maneira como o mundo é explicado, como e com que finalidade é gerada a análise do conhecimento adquirido. A Jineolojî questiona constantemente de onde vêm nossas percepções e nosso conhecimento¹⁹⁴ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 449, tradução nossa).

A esse respeito, Öcalan (2020) também tem a contribuir, inclusive influenciando o pensamento do Movimento de Mulheres Curdas acerca da história. Ele defende a necessidade de um olhar curioso em relação às narrativas históricas oficiais, também no sentido de revelar aquilo que não foi contado e, logo, ficou encoberto. Esse trabalho de arqueólogo – que escava, busca e mapeia, com o objetivo de compreender o passado e, logo, o presente das sociedades – se torna uma condição *sine qua non* do fazer político do Movimento Curdo de modo mais amplo. E isto, especialmente considerando as variadas violências, físicas e simbólicas, às quais o povo curdo tem sido submetido no interior dos Estados nacionais que habitam e que historicamente adotaram uma série de políticas nacionalistas. Como já discutido em capítulo anterior, essas políticas incluem, mas não se restringem, a assimilação forçada; a proibição de expressões culturais e políticas curdas; e, no caso da Turquia, por muitos anos, a negação da existência de curdos no interior das fronteiras nacionais, considerados então “turcos das

¹⁹⁴ No original: “El patriarcado y el sistema de dominación en el que vivimos afectan indudablemente al modo en que se explica el mundo, de qué manera y con qué finalidad se genera el análisis del conocimiento que se adquiere. Jineolojî cuestiona constantemente de dónde vienen nuestras percepciones y conocimientos.”

montanhas” (Ozcan, 2006). Essas políticas nacionalistas empreenderam, em grande medida, um processo de apagamento da população curda no interior de fronteiras nacionais. Portanto, se aproximar da história, buscando revelar aquilo que foi encoberto por narrativas oficiais, torna-se crucial.

Nesse sentido, o Movimento Curdo, especialmente esse que se desenvolve a partir do PKK e, posteriormente, da construção de um novo paradigma político denominado Confederalismo Democrático, aponta para a necessidade de entender e conhecer sua própria história (Jineolojî, 2023b). Ainda é importante observar que esse trabalho de escavação e revelação daquilo que ficou encoberto não tem um fim em si mesmo, senão conectado a um trabalho de análise que tem como objetivo a análise e a resolução de problemas sociais. Conforme argumenta Öcalan (2020, p. 238, tradução nossa):

A história da civilização se assemelha a um poço sem fundo que secou. Independentemente de nossos esforços para iluminá-lo, novas manchas escuras surgem imediatamente. Podemos supor que, sob os milênios de bombardeio ideológico dos monopólios dominantes, a memória social (consciência) será dobrada de tal forma que nos lembrará as torções do cérebro e dará origem a um fenômeno semelhante ao subconsciente, com milhares de túneis sinuosos de memória social. No entanto, não devemos nos desanimar. (...) os problemas sociais não podem ser devidamente analisados (...) e resolvidos (...) até que sejam adequadamente explicados¹⁹⁵.

Em vista disso, o Movimento de Mulheres Curdas ressalta que a existência humana só pode ser compreendida como parte de processos históricos e, assim, as identidades históricas e sociais dos sujeitos são produtos de um complexo emaranhado de acontecimentos, que são dinâmicos e que influenciam as ideias e o comportamento desses sujeitos (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 29-30; Merino, 2023b). A história, portanto, é fundamental para compreender a existência humana: “Temos origem e fazemos parte de uma história e de uma sociedade, assim que a

¹⁹⁵ No original: “The history of civilization resembles a bottomless well that has dried. Whatever our efforts to illuminate it, new dark spots immediately arise. We may assume that under the millennia of ideological bombardment by the ruling monopolies, the social memory (conscience) will be folded in such a way that it will remind us of the twists in the brain and will give rise to a phenomenon similar to the subconscious, with thousands of winding tunnels of social memory. Yet we must not get discouraged. (...) social problems cannot be properly analyzed (...) and resolved (...) until they are adequately explained.”

tentativa de nos conhecermos separadamente delas é como fingir que uma árvore pode florescer sem raízes”¹⁹⁶ (Merino, 2023b, tradução nossa).

No processo da pesquisa de campo, esse exercício de voltar-se para a história que o Movimento faz ficou bastante evidente. Na primeira conversa que tive pessoalmente com algumas mulheres envolvidas com os trabalhos do Centro de Jineolôjî em Bruxelas fui questionada sobre a minha história: “Você sabe um pouco da sua história, da história das mulheres da sua família?”. Embora já soubesse, naquele momento, da importância de um olhar crítico sobre os processos históricos, segundo a Jineolôjî, ter sido interpelada por uma pergunta como essa, que também é pessoal, na primeira vez que conversava com as minhas interlocutoras, com quem eu havia conversado até então somente por meio eletrônico, me deixou um tanto surpresa.

Ao mesmo tempo, fui convidada para uma reflexão que não me era estranha. Cresci com a minha avó materna em uma cidade pequena no interior da Bahia. Minha avó havia se separado do meu avô muitos anos antes de eu nascer e tendo tido seis filhas e somente um filho, cresci rodeada por mulheres – as minhas tias, além das irmãs e comadres da minha avó. Ademais, cresci ouvindo minha avó contar histórias sobre minha bisavó e tataravó – essa última, uma pernambucana que, pelo que contavam, estava, em certos sentidos, à frente do seu tempo. Cresci, então, tendo mulheres como referência e em um ambiente em que nunca foi estranho que as mulheres ocupassem uma posição central na família, e não somente porque as atividades de cuidado estavam sob sua responsabilidade, mas porque sempre havia, nas histórias que me contavam sobre essas mulheres e nas vivências que tive com algumas delas, força, determinação e independência que a sociedade geralmente considera incomum para as mulheres.

Há, ao mesmo tempo, um cruzamento entre as relações de gênero e de classe na minha família que impactou diretamente uma geração inteira e, obviamente, gerações subsequentes, como a minha, de formas bem diferentes. Minha tataravó teve três filhos, duas mulheres e um homem, que era o caçula. O único a ser enviado para a capital, Salvador, para cursar ensino superior e, logo, obter um diploma universitário, foi o homem, porque, além dos recursos serem escassos, às mulheres, no interior do Brasil do início do século XX, restava o casamento. Ter tido acesso

¹⁹⁶ No original: “Provenimos y somos parte de una historia y de una sociedad, por lo que pretender conocernos separadas de ellas es como pretender que un árbol florezca sin raíces.”

à educação superior possibilitou que o irmão da minha bisavó acessasse o mercado de trabalho como um profissional qualificado, permitindo-lhe, como consequência, uma série de vantagens, e isto, tendo em vista as desigualdades que marcavam – e ainda marcam – a sociedade brasileira. Uma dessas vantagens foi ter tido condições financeiras que permitiram que seus filhos também acessassem o ensino superior, o que não aconteceu com a minha avó e seus irmãos.

A minha bisavó se casou e teve sete filhos. Embora meu bisavô, ao que conste, fosse funcionário público e tivesse alguma condição financeira para manter a família, faleceu cedo, deixando a minha bisavó sozinha com os filhos. Nesse contexto, minha bisavó, que era dona de casa, se tornou dependente da ajuda financeira do seu irmão para manter a família, até que seus filhos, o que inclui a minha avó, atingissem uma idade em que fossem considerados aptos a trabalhar – o que não necessariamente coincidia com a maioridade. Em uma conjuntura profundamente marcada pelo recorte de classe, onde era necessário trabalhar para ajudar no sustento da família, a minha avó e seus irmãos estudaram muito pouco. A minha avó frequentou a escola até os 11 anos de idade, tendo estudado até a quinta série, enquanto que seus primos, filhos do irmão da minha bisavó, puderam frequentar a universidade.

As circunstâncias mudaram bastante para que eu esteja hoje nessa posição de defender uma tese de doutorado. Penso que uma das várias transformações que abriram esses caminhos, além da melhoria nas condições financeiras possibilitadas também pelo desenvolvimento de importantes políticas públicas nas últimas décadas, é a crença profunda, por parte da minha mãe e avó, na importância e necessidade da educação. Cresci em um ambiente em que havia muito estímulo ao estudo e pude me dedicar, por exemplo, inteiramente à graduação e ao mestrado, sem ter que me preocupar com o meu sustento ou da minha família, já que isso me era provido.

Tendo escutado, de diferentes fontes, partes dessa história que compartilho aqui, fui analisando, ao longo do tempo, como a vida de algumas das mulheres que me antecederam – de quem eu tanto escutei enquanto crescia e com algumas das quais convivi – foi impactada pelas intersecções entre gênero, classe e localização geográfica, para dar alguns exemplos, e em diferentes momentos históricos. Além disso, fui percebendo como esses impactos também refletiram na minha vida – por exemplo, a partir da insistência que a minha mãe e avó tinham com a educação, na

educação como possibilidade, o que muito possivelmente se conecta à dificuldade que elas mesmas tiveram no acesso à educação. Assim, não foi difícil compartilhar com as mulheres do Centro de Jineolojî em Bruxelas elementos da minha própria história, passando adiante aquilo que me havia chegado através das histórias contadas ao longo de anos, principalmente pela minha avó. Pude também fazer conexões com as histórias de mulheres curdas de quem eu venho me aproximado nos últimos anos. Apesar das diferenças que nos cercam e que dizem respeito, por exemplo, aos processos de formação dos respectivos Estados nacionais em que habitamos, ao pertencimento (ou não) a minorias étnicas, a existência de conflitos armados, é evidente que relações desiguais de gênero – embora com desenvolvimentos e características próprias – se reproduzem nesses diferentes contextos, se entrelaçando com outras relações de poder. Enquanto sujeitos, somos produzidas na medida em que atravessadas por essas relações de poder.

A Jineolojî (...) está comprometida com o trabalho arqueológico sobre a história das mulheres. Estudamos o que foi escrito sobre a história das mulheres, investigamos as lutas das mulheres, o que elas fizeram e o que vivenciaram. Não apenas na esfera social, mas também, por exemplo, na família. A história não é apenas um assunto externo, voltado para fora. Não é apenas a história de dinastias, reis, estados e guerras, mas também a vida das mulheres. E ela precisa ser explicada de uma forma nova e corrigida. Temos muitos documentos e ferramentas que podemos usar para a pesquisa. Mas também ouvimos as mulheres, como elas viviam no passado? Por exemplo, as histórias contadas pelas mães. Em Şengal, as mães contam às filhas histórias sobre a vida no passado. Assim, entendemos que pesquisara história não se trata apenas de coletar escritos, porque a história das mulheres não foi escrita. Ela pode ter sido escrita nos últimos anos. Mas com a Jineolojî, vimos como a história das mulheres foi mantida oralmente¹⁹⁷ (Kaya, 2023, tradução nossa).

Quando as mulheres curdas me convidam para esse exercício de voltar o olhar para a minha própria história, atenta àquilo que me foi passado oralmente por

¹⁹⁷ No original: “Jineolojî (...) apuesta por un trabajo arqueológico de la historia de las mujeres. Estudiamos lo que se ha escrito sobre la historia de las mujeres, investigamos la lucha de las mujeres, qué han hecho y qué han vivido las mujeres. No solo en el ámbito social, si no, por ejemplo, dentro de la familia. La historia no es solo un tema externo, hacia fuera. No es solo la historia de dinastías, reyes, Estados y guerras. Si no que hay que investigar y conocer la vida de las mujeres. Y hace falta explicarlo de una forma nueva y corregida. Tenemos muchos documentos y herramientas que podemos emplear para investigar. Pero también escuchamos a las mujeres. ¿Cómo vivían antes las mujeres? Por ejemplo, los cuentos que explican las madres. En Şengal las madres les explican cuentos a sus hijas donde se explica la vida de antes. Así entendimos que investigar la historia no es solo recopilar escritos, ya que la historia de las mujeres no ha sido escrita. Puede que en los últimos años se haya escrito. Pero con Jineolojî vemos como la historia de las mujeres se ha mantenido de forma oral.”

mulheres como a minha avó e a minha mãe e a respeito da vida de mulheres que me antecederam, inclusive, no espaço privado da família, coloco em movimento o exercício que tem sido proposto pela Jineolojî que, conforme argumenta o próprio Movimento de Mulheres Curdas, deve ser universal e acessível a todas as mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 419). Ao mesmo tempo, e como discutido anteriormente, esse olhar voltado para a vida das mulheres deve ser sempre acompanhado por uma atenção às relações desiguais de poder que compõem os contextos em que vivem e, nesse sentido, também aos processos através dos quais as mulheres são silenciadas e/ou apagadas dos processos históricos e então convertidas em meras espectadoras. Desse modo, ao compartilhar minha história, fui guiada pelas mulheres curdas através dos questionamentos apresentados por essa Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida.

4.4.1.

A noção de Sociedade Natural

Deve-se ressaltar que esse trabalho de escavação e de olhar crítico em relação à história, que tem como objetivo revelar aquilo que ficou encoberto, especialmente no contexto das narrativas oficiais, refere-se a dois movimentos: um mais delimitado, relacionado a buscas mais particulares, tais como a que eu fiz ao olhar para a história de mulheres na minha família. Vale salientar, no entanto, que essa análise não está – e não pode estar – apartada de contextos históricos e sociais (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 429-430), e isso se torna evidente, por exemplo, na medida em que identifico como algumas das limitações impostas a gerações de mulheres na minha família refletem um entrecruzamento de diferentes relações de poder em determinados momentos históricos. Há ainda um movimento mais abrangente, conectado a um elemento que parece constituir a história de todas as mulheres e que está relacionado ao que o Movimento chama de “a verdade sobre a natureza da mulher”¹⁹⁸ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 429, tradução nossa).

Para entender o que o Movimento de Mulheres Curdas chama de “natureza da mulher”, é preciso retomar o período Neolítico, que tem início há cerca de 12 mil anos e é entendido pela historiografia como parte da Pré-História, ou seja, anterior ao surgimento da escrita. A forma de organização social desse momento

¹⁹⁸ No original: “la verdad de la naturaleza de la mujer”.

histórico é denominada pelo próprio Movimento como Sociedade Natural, em referência à ideia de que aquilo que é “natural” e, desse modo, constitui uma “dinâmica própria” do ser humano, encontra-se nessas sociedades, organizadas de forma comunitária (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 47; Merino, 2023b). Conforme argumentam, sem a imposição, ao longo da história, de um conjunto de formas de opressão, por exemplo, o capitalismo, o domínio dos homens sobre as mulheres – comumente chamado pelas mulheres curdas de patriarcado –, o domínio sobre a natureza, a escravidão e a colonização, restaria essa “essência humana” (Merino, 2023b).

Essa Sociedade Natural, conforme argumentam, é constituída tendo como base alguns princípios fundamentais. O primeiro deles é a ausência de hierarquias, embora ainda houvesse uma autoridade dita natural, que não era imposta. Essa autoridade cumpria o papel de unir a comunidade e fortalecê-la e, além disso, era vista como um exemplo, contudo, não dependia de posição ou status social para converter-se em autoridade (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 48). O segundo princípio refere-se à relação que o ser humano estabelecia com a natureza, entendendo-se como parte dela, e não seu superior (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 49). Por fim, havia certa condição de equidade entre os membros da comunidade, para a qual cada um contribuía de acordo com suas capacidades e necessidades. Além disso, gênero e/ou idade não eram elementos que constituíam e organizam diferenças no interior de uma comunidade, assim, fazer parte da mesma já assegurava a seus membros as necessidades vitais (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 49).

Esses também são argumentos desenvolvidos por Öcalan, especialmente em *The Sociology of Freedom*, e têm direta conexão com a noção de civilização democrática, tratada anteriormente neste capítulo. Para Öcalan, as sociedades naturais do Neolítico servem como inspiração para a constituição da modernidade democrática, apresentada como uma alternativa ao estágio atual das sociedades no mundo e que é denominado como modernidade capitalista. É importante salientar, ao mesmo tempo, que para o autor, essas sociedades naturais, em que aquilo que é considerado “natural” do ser humano se desenvolve, nunca realmente desaparece. Segundo Öcalan (2020, p. 143, tradução nossa):

(...) o sistema civilizatório democrático – essencialmente a totalidade moral e política da natureza social – sempre existiu e se sustentou como o outro lado da história oficial da civilização. Apesar de toda a opressão e exploração nas mãos do sistema mundial oficial, a outra face da sociedade não pôde ser destruída. De fato, é impossível destruí-la. Assim como o capitalismo não pode se sustentar sem a sociedade não capitalista, a civilização – o sistema mundial oficial – também não pode se sustentar sem o sistema civilizatório democrático¹⁹⁹.

John Holloway, que escreve o Prefácio da edição de 2020 em inglês de *The Sociology of Freedom*, obra de Öcalan, faz um movimento interessante de tentar tornar mais tangível a concepção de Sociedade Natural, aproximando-a de práticas cotidianas. E nesse contexto, aponta para um conjunto de práticas sociais que vão enredando as pessoas e seus cotidianos em relações cordiais, construindo, assim, um senso de comunidade entre elas. Essa é considerada uma sociedade comunal e anterior à imposição, ao longo da história, de um conjunto de opressões e formas de exploração. Segundo Holloway (2020, p. xiii, tradução nossa):

A sociedade moral e política, como eu a entendo, é o gel da vida cotidiana: as idas e vindas normalmente não espetaculares das pessoas: a confiança, o apoio mútuo, as amizades, os amores, o compartilhamento de alimentos, a preparação de alimentos, a lavagem de pratos e roupas, as fofocas, o compartilhamento e a formação de ideias morais – todas essas atividades que são comuns a todos nós, essas atividades que mantêm nossas vidas unidas e constituem e reconstituem comunidades. Mas nos últimos cinco mil anos, desde o império sumério, a sociedade moral e política tem sido reprimida e bloqueada pela civilização oficial, a civilização baseada no poder, no monopólio, no patriarcado, no capital e nas cidades²⁰⁰.

A noção de sociedade ética e política é trabalhada por Öcalan (2010 apud Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 376-377), que argumenta que essa está fundamentada na ideia de uma sociedade organizada de maneira autônoma, capaz de se autogerir com base em princípios e valores que garantam a liberdade, a

¹⁹⁹ No original: (...) the democratic civilization system—essentially the moral and political totality of social nature—has always existed and sustained itself as the flip side of the official history of civilization. Despite all the oppression and exploitation at the hands of the official world-system, the other face of society could not be destroyed. In fact, it is impossible to destroy it. Just as capitalism cannot sustain itself without noncapitalist society, civilization—the official world system—also cannot sustain itself without the democratic civilization system.

²⁰⁰ No original: “Moral and political society, as I understand it, the gel of everyday life: the normally unspectacular comings and goings of people: the trust, the mutual support, the friendships, the loves, the sharing of food, the preparing of food, the washing of dishes and of clothes, the gossiping, the sharing and shaping of moral ideas—all those activities that are common to all of us, those activities that hold our lives together and constitute and reconstitute communities. But for the last five thousand years, ever since the Sumerian empire, moral and political society has been repressed and blocked by official civilization, the civilization based on power, on monopoly, on patriarchy, on capital, on cities.”

resistência à dominação e a participação ativa dos indivíduos na vida pública. Essa concepção se opõe e, logo, é entendida como uma alternativa ao modelo estatal e capitalista que, segundo o autor, busca despolitizar os indivíduos, enfraquecer a ética coletiva e impor uma ordem hierárquica baseada em leis que beneficiam elites e monopolizam o poder.

Onde quer que exista uma sociedade ética e política, nesse lugar, o Estado e a opressão são desestabilizados e são o fardo insuportável que não se quer carregar. Na medida em que uma sociedade se torna política e ética, na mesma medida ela também se torna democrática e está disposta a buscar a liberdade e a igualdade. Isso significa que ela se torna resistente ao abuso de monopólios de capital e elites de poder, à opressão e à dominação. Essa sociedade se torna uma sociedade lutadora e resiliente²⁰¹ (Öcalan, 2010 apud Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 377, tradução nossa).

O Movimento de Mulheres Curdas se refere ao período histórico do Neolítico como Primeira Revolução das Mulheres²⁰² (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 47), devido ao papel que as mulheres desempenharam nesse contexto. Embora não houvesse hierarquias, essa sociedade, conforme se argumenta, era caracterizada por uma divisão sexual do trabalho, conectada às necessidades da comunidade. Não havia, entretanto, uma construção social de gênero e, portanto, a atribuição de determinadas características – e, aqui, responsabilidades – àquilo que no decorrer da história foi sendo concebido e moldado como “masculino” e “feminino”. Às mulheres cabia o trabalho de coleta de plantas, além de dar à luz às crianças e cuidar do seu desenvolvimento, enquanto que a caça de grandes animais era responsabilidade dos homens, embora também houvesse mulheres caçadoras (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 49).

Importantes invenções e descobrimentos do período Neolítico – tais como a utilização curativa de certas plantas, o cultivo e a criação de animais, além de princípios de nutrição infantil – também são atribuídos às mulheres (Instituto

²⁰¹ No original: “Dondequiera que haya una sociedad ética y política, en ese lugar el Estado y la opresión son desestabilizados y son un peso insoportable que no se quiere acarrear. En la medida en que una sociedad se vuelve política y ética, en la misma medida se vuelve también democrática y está dispuesta a buscar la libertad y la igualdad. Esto significa que se vuelve resistente al abuso de los monopolios del capital y de las élites del poder, la opresión y la dominación. Esta sociedad se convierte en una sociedad luchadora y resistente.”

²⁰² Para as mulheres curdas (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 424), a Segunda Revolução das Mulheres tem como base a Jineolojî, ao mesmo tempo em que lhe dá força. Conforme argumentam, essa segunda revolução também será científica e colocará as mulheres no centro dos processos de produção do conhecimento e é, em grande medida, influenciada pelo papel que as mulheres desempenhavam nas sociedades naturais.

Andrea Wolf, 2021a, p. 50), especialmente por conta das funções que desempenhavam, de assegurar a sobrevivência e continuidade da comunidade. Ainda nesse contexto, a partir do reconhecimento da centralidade que assumem as mulheres nas sociedades naturais, criando e garantindo a manutenção da vida, também se constrói a figura da Deusa e a referência às sociedades naturais como “sociedades de cultura da deusa”²⁰³ (Instituto Andrea Wolf, 2021a; Merino, 2023b).

Não obstante reconheça a centralidade da ciência como forma dominante para conhecer e definir a existência humana de modo mais amplo, e das mulheres, de modo particular, o Movimento de Mulheres Curdas também recorre à filosofia, à religião e à mitologia para explicar o mundo (Merino, 2023b). E é através da leitura e análise que faz, por exemplo, da mitologia, que identifica uma evolução nas relações patriarcais. Segundo essa perspectiva, o período Neolítico foi marcado pela consolidação das figuras das Deusas-mães como força criadora – que criam, mas também destroem, uma vez que a morte faz parte da vida (Merino, 2023b). Tais Deusas também teriam exercido uma liderança social nesse momento. *Ninhursag*, ou “deusa das montanhas”, da mitologia mesopotâmica, é citada como um desses exemplos (Merino, 2023b). Deve-se destacar aqui que a mitologia se torna, para o Movimento, uma narrativa encontrada pelo ser humano para expressar o que está acontecendo a sua volta, portanto, é uma espécie de reflexo da realidade. Do mesmo modo que a consolidação das figuras das Deusas acontece no período Neolítico, como reflexo do reconhecimento da centralidade que assume a mulher nas sociedades naturais, no decorrer dos séculos, tais figuras vão perdendo destaque na mitologia, representando então uma mudança na relação entre homens e mulheres e no modo como as mulheres são concebidas na sociedade de modo geral, em um movimento que vai ser denominado “ruptura sexual”²⁰⁴.

Originalmente, as histórias e os contos que davam destaque à resistência das mulheres e dos sujeitos feminizados eram manipulados a serviço da mentalidade patriarcal para justificar a implementação de leis, religiões, culturas e moralidade social. Podemos tomar o exemplo das deusas-mães, que representavam o poder da natureza e da vida, e que foram transformadas em virgens, objetos e criadas. Sua história e significado foram apagados para se tornarem representações de religiões monoteístas que as mantinham como mães, mas não de tudo o que há na Terra, mas

²⁰³ Merino (2023b) usa a expressão em espanhol “sociedades de cultura de la diosa”.

²⁰⁴ A ideia de “ruptura sexual” será melhor discutida mais abaixo.

de um deus masculino cujo poder supera o da própria mãe²⁰⁵ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 36, tradução nossa).

Ainda em relação ao Neolítico, o Movimento de Mulheres Curdas argumenta que as mulheres constituíam parte imprescindível para o desenvolvimento das sociedades naturais, sem a qual não era possível construir a vida. Cria-se então uma conexão entre mulher e vida que, no entanto, não está relacionada somente à condição biológica que têm, a princípio, as mulheres cis de gerar em seu próprio ventre a vida:

A sociedade é criada em torno das mulheres e de seus valores, especialmente em torno dos valores da mulher-mãe. Ou seja, a mulher-mãe, por sua capacidade de dar vida e mantê-la, física e espiritualmente, juntamente com as necessidades e o conhecimento que gera, cria uma organização e uma cultura. Essa não é apenas uma questão biológica, mas um fato social, pois as pessoas que sentem a vida como sua responsabilidade e estão imbuídas dos valores e práticas da mulher-mãe também são as guardiãs dessa cultura²⁰⁶ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 52-53, tradução nossa).

Em conversa com Elif Kaya, da Academia de Jineoloji, em Bruxelas, essa referência ao biológico surgiu em alguns momentos, inclusive quando a questioneei a respeito da “verdade sobre a natureza da mulher”, que é mencionada pelo Movimento de Mulheres Curdas também na obra *Mujer, Vida, Libertad* (2021a). É nítido como há uma necessidade de salientar que a perspectiva que o Movimento adota ao discutir a centralidade da mulher nas sociedades de modo geral, e na chamada Sociedade Natural de modo particular, não se refere somente ao elemento biológico. De acordo com Kaya (2024), essa noção de “natureza da mulher” está conectada a sua identidade, composta por sua própria história, valores e relações sociais, e não somente pelo biológico. Ainda:

²⁰⁵ No original: “Originariamente, las historias y cuentos que daban protagonismo a las resistencias de mujeres y sujetos feminizados fueron manipuladas al servicio de la mentalidad patriarcal para justificar la implantación de leyes, religiones, culturas y moral social. Podemos tomar el ejemplo de las diosas madre, que representaban el poder de la naturaleza y de la vida, y que fueron transformadas en vírgenes, objetos y criadas. Su historia y significado fueron borrados para convertirse en representaciones de religiones monoteístas que las mantuvieron como madres, pero no de todo lo que hay en la Tierra, sino de un dios masculino cuyo poder sobrepasa al de su madre misma.”

²⁰⁶ No original: “La sociedad se crea alrededor de las mujeres y sus valores, especialmente alrededor de los valores de la mujer-madre. Es decir, la mujer-madre, por su capacidad de dar la vida y mantenerla, de manera física y espiritual, junto con las necesidades y conocimiento que genera, crea una organización y una cultura. No hay que tomarlo como una cuestión solamente biológica, sino como un hecho social, ya que aquellas personas que sienten la vida como su responsabilidad y se impregnan de los valores y las prácticas de la mujer-madre son también guardianas de esta cultura.”

Quando falamos de natureza, especialmente em curdo, significa algo que ninguém manipulou, ninguém colocou a mão, ninguém formatou, mas que se faz por si só. Ou seja, em curdo (...), na língua curda, natureza – *natura*, em latim – significa, isto é, se diz *xweza*, etimologicamente significa aquilo que dá à luz a si mesmo, portanto, não é algo externo, não é uma manipulação. Quando falamos sobre a natureza da mulher, falamos sobre isso²⁰⁷ (Kaya, 2024, tradução nossa).

Além de abarcar elementos que são construídos em termos sócio-históricos, essa noção daquilo que é “natural da mulher” faz referência a uma espécie de fundamento que não sofreu manipulação. Embora o Movimento não exclua a importância da capacidade de gerar fisicamente a vida, parece haver ali um “fundamento”, uma “essência” da mulher, no contexto da chamada Sociedade Natural, que é social e que foi posteriormente manipulada pela imposição de sistemas de dominação. E é essa “natureza”, que também é social, que possibilita que outras pessoas também se tornem guardiãs dessa organização e cultura, uma vez que estejam imbuídas de valores e práticas da chamada mulher-mãe e, assim, comprometidas em assegurar a sobrevivência e a continuidade da comunidade (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 52-53).

A partir dessa discussão, é importante fazer um pequeno parêntese, tendo em vista alguns dos problemas que surgem em discursos de movimentos feministas que fazem referência ao biológico. Destacam-se aqui algumas formulações do chamado Feminismo Radical, que nasce na década de 1970 e argumenta que o sistema que oprime as mulheres tem uma especificidade, não sendo derivado, por exemplo, do capitalismo ou mesmo de outras relações de poder. Para essa corrente feminista, é fundamental identificar esse sistema de opressão, compreender seu funcionamento e então combatê-lo. Embora diferentes feministas radicais apontem para diferentes origens dessa opressão, todas vão defender a necessidade de destruir em sua totalidade tal sistema. É daí que deriva a noção de “radical”. Mais especificamente, segundo Cyrino (2023, p. 15), um ponto em comum entre as feministas radicais é a problematização da noção de diferença sexual e das hierarquias de gênero – consideradas elementos centrais desse sistema opressor.

²⁰⁷ No original: “Cuando hablamos de naturaleza, sobre todo en kurdo, significa como una cosa que nadie lo ha manipulado, nadie ha puesto su mano sobre, nadie lo ha formateado, sino que se hace por si mismo. Eso es, en kurdo (...), en idioma kurdo, naturaleza – *natura*, ¿no? en latín – significa, o sea, se dice *xweza*, etimológicamente significa lo que se da la luz a si misma, entonces, no es algo exterior, no es una manipulación. Cuando hablamos de naturaleza de la mujer, hablamos de esto.”

Essa diferença sexual deveria ser não somente desnaturalizada, mas completamente destruída e abolida, se o que se objetiva é o fim das opressões contra as mulheres.

Para Cyrino (2023), há algumas diferenças importantes entre feministas radicais do início dos anos de 1970 e aquelas do final dessa mesma década, que fazem parte do que tem sido chamado de “Novo Feminismo Radical”. Enquanto que as primeiras não possuíam demandas identitárias em referência a algum tipo de “identidade feminina”, as últimas reivindicavam “a existência de uma identidade feminina biologizada e atrelada à categoria ‘mulheres’.” (Cyrino, 2023, p. 21). Aqui, a mulher e, por consequência, o sujeito do feminismo, deixa de ser uma categoria social e passa a estar conectada a um corpo biológico com útero, ovários e vagina (Cyrino, 2023, p. 21).

Diante da defesa que feministas radicais fazem pelo fim da diferença sexual, esse acercamento a uma definição estritamente biológica de mulher acaba sendo contraditório (Cyrino, 2023, p. 25). No entanto, é justamente esse movimento que tem feito com que essa corrente feminista seja considerada transfóbica: a realidade biológica das mulheres cis – o que determina os sujeitos do feminismo – é também o que produziria sua subordinação a esse sistema de opressão específico, chamado de patriarcal ou sistema sexo-gênero por algumas autoras. A partir dessa reivindicação de uma suposta identidade feminina que tem como base atributos biológicos, mulheres trans têm sido sistematicamente excluídas de debates e espaços feministas, ao mesmo tempo em que sofrem uma série de violências, uma vez que, ao não se enquadrarem nessa definição biologizada, não são consideradas mulheres. Autoras como Janice Raymond, por exemplo, chegam a argumentar que mulheres trans, ao transformarem seus corpos, colonizam os corpos das mulheres e se apropriam de uma parte da alma feminina (Cyrino, 2023, p. 20).

É importante apontar aqui que apesar de fazer referência a atributos biológicos que são, a princípio, de mulheres cis²⁰⁸, especificamente sua capacidade

²⁰⁸ Vale destacar que homens trans, a princípio, também possuem atributos biológicos que os permitiram gerar a vida. Além disso, mulheres cis podem ser impossibilitadas de gerar a vida, por exemplo, devido a problemas reprodutivos. Embora eu não tenha encontrado referências que o Movimento de Mulheres Curdas possa fazer a esses contextos – o que de modo algum exclui que essa questão seja debatida pelo Movimento –, sua definição de mulher como produto social e histórico, e o reconhecimento da possibilidade de reprodução do que chamam de “valores e práticas da mulher-mãe” por todos aqueles que contribuem para a sobrevivência e continuidade da comunidade, portanto, não restritos às mulheres cis, não parecem entrar em choque com a existência e demandas, por exemplo, de pessoas trans. Pelo contrário, a insistência em relação à questão da construção social e histórica dos sujeitos – muito presente também na concepção de história do

de gerar fisicamente a vida, o Movimento de Mulheres Curdas, ao discutir o que chamam de “natureza da mulher”, não se prende a uma definição baseada na biologia. As mulheres são produtos sociais e históricos. Ao mesmo tempo, os “valores e práticas da mulher-mãe” (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 53), conforme defendem, não estariam apenas conectados às mulheres cis. Todas aquelas pessoas que tomam a vida como sua responsabilidade – conhecendo as necessidades da sociedade e trabalhando para realiza-las, ou seja, contribuindo para a sobrevivência e continuidade da comunidade – se apropriam e reproduzem tais valores.

Deve-se ainda apontar que há momentos de descontinuidade em relação aos desenvolvimentos da Sociedade Natural. Öcalan, que tem uma obra inteiramente dedicada a entender a situação das mulheres na sociedade, *Liberating Life: Woman's Revolution* (2013), e cujas reflexões são incorporadas pelas mulheres curdas através da Jineolojî, chama esses momentos de “ruptura sexual”. E isto em referência aos “processos históricos que provocaram uma mudança radical nos níveis político, social, espiritual e cultural no que diz respeito ao relacionamento entre homens e mulheres, à forma como as mulheres são concebidas dentro da sociedade e à sociedade como um todo”²⁰⁹ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 59).

Segundo Öcalan (2013), houve duas grandes rupturas sexuais na história, responsáveis pela imposição de um sistema de dominação que vai se ampliando e se aperfeiçoando ao longo do tempo. A primeira se dá a partir do desenvolvimento do que as mulheres curdas chamam de “mentalidade dominante”, segundo a qual, alguns homens se tornam mais conscientes da sua própria força e, assim, passam a desejar mais poder e status na sociedade (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 58). As mulheres, que antes constituíam parte imprescindível para o desenvolvimento das sociedades naturais, com a imposição do patriarcado nesse período, vão perdendo esse status (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 65). Há, nesse contexto, uma profunda transformação das sociedades:

Por meio do controle da sexualidade das mulheres, transformando-as em objetos sexuais apenas para fins reprodutivos, e com o início da cultura do estupro, as comunidades passam da linha materna para um novo modelo de família patriarcal

Movimento, e que foi discutida anteriormente – reforçam essa possibilidade de aproximação e coexistência.

²⁰⁹ No original: “procesos históricos que han supuesto un cambio radical a nivel político, social, espiritual y cultural con respecto a la relación entre hombre y mujer, a la manera de concebir a las mujeres dentro de la sociedad, y a la sociedad en su conjunto.”

(linha paterna). Mulheres e crianças deixam de ser membros da sociedade e se tornam propriedade, ferramentas para o acúmulo de poder e riqueza para os homens. Com o roubo da economia das mulheres, tanto no sentido material quanto moral, com base na doação do excedente, cria-se um dos fundamentos do sistema capitalista - a propriedade privada.

Em todo processo de colonização há uma dimensão cultural. Para isso, é necessário criar uma nova concepção ideológica do sujeito a ser dominado. E esse sujeito a ser dominado foi, em primeira instância, a mulher, considerada por Rêber Apo²¹⁰ como a primeira escrava da história e a primeira nação oprimida do mundo²¹¹ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 58-59, tradução nossa).

Por outro lado, através da segunda ruptura sexual, que se conecta com o período de desenvolvimento das religiões monoteístas (Öcalan, 2013; Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 65), tanto a religião quanto a ciência teriam aprofundado ainda mais essas relações desiguais e hierárquicas entre homens e mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 68). Em relação à religião, como demonstrado anteriormente, a transição das sociedades naturais, no Neolítico, cujas culturas estavam centradas nas figuras das Deusas, até chegar ao período das religiões monoteístas, representou uma grande transformação das relações de gênero e da forma como as mulheres são concebidas na sociedade. Nesse contexto, as mulheres curdas apontam para o fato de que na história das religiões monoteístas, as mulheres não ocupam o centro dessas religiões, e indicam que sua sexualidade é com frequência depreciada por tais crenças religiosas (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 65-67).

A ciência positivista, por sua vez, especialmente a partir do que o Movimento de Mulheres Curdas chama de tendências ao universalismo e ao androcentrismo, discutidas no início deste capítulo, também empreendeu essa ação de reafirmar e reforçar relações de poder que se baseiam em construções hierárquicas de gênero. A ciência com pretensão de aplicação universal reflete um

²¹⁰ Abdullah Öcalan também é conhecido como Rêber Apo entre os curdos – enquanto “Rêber” significa líder em curdo, “Apo” é o diminutivo de Öcalan e também significa “tio” em curdo.

²¹¹ No original: “A través del control de la sexualidad de la mujer, convertida en objeto sexual con un único fin reproductivo, y con el inicio de la cultura de la violación, las comunidades pasan de la línea materna a un nuevo modelo de familia patriarcal (línea paterna). Las mujeres y los hijos dejan de ser miembros de la sociedad y pasan a ser propiedades, herramientas de acumulación de poder y riqueza para el hombre. Con el robo de la economía de la mujer, en sentido tanto material como moral, basada en el regalo de los excedentes, pasa a crearse una de las bases del sistema capitalista; la propiedad privada.

En todo proceso de colonización se encuentra una dimensión cultural. Para ello, es necesario crear una nueva concepción ideológica del sujeto al cual se quiere dominar. Y este sujeto a dominar fue, en primera instancia, la mujer, considerada por Rêber Apo como la primera esclava de la historia y la primera nación oprimida del mundo.”

modo de produzir conhecimento específico, centrado na experiência europeia e no fazer científico do homem branco europeu, tendo sido as mulheres historicamente excluídas da posição de quem produz conhecimento (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 15-20).

A palavra de Deus e a moralidade cristã, que haviam sido muito importantes na Idade Média, tornaram-se cada vez menos importantes. Assim, novas estruturas de poder foram criadas para substituir os reis divinos. Para realizar essas mudanças, que levariam à exploração capitalista, era necessária uma mudança de autoridade. As ciências positivistas e seu método científico tornaram-se então a ferramenta de transformação social, em que as mulheres eram vistas como objetos abaixo do sujeito masculino²¹² (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 69-70, tradução nossa).

Deve-se salientar que esses processos que constituem as chamadas “rupturas sexuais” acontecem ao longo de séculos. As distâncias temporais entre esses dois períodos mencionados na citação anterior – a Idade Média, quando floresceu o Cristianismo na Europa, e o período do Iluminismo, que cria condições para o desenvolvimento da ciência positivista – refletem essa questão. A esse respeito, Nora Merino (2023b), do Centro de Jineolojî, destaca três períodos principais para entender a história da mulher: o primeiro é caracterizado pelas sociedades naturais, entre 12.000 e 4.000 a.C.; o segundo é entendido como a transição ao patriarcado, e teria acontecido entre 4.000 e 2.000 a.C.; e, finalmente, o terceiro, de sistematização e institucionalização da “mentalidade do homem dominante”, de 2.000 a.C. até os dias atuais.

Esse trabalho de arqueologia que a Jineolojî faz sobre a história da mulher, no entanto, não tem como objetivo uma espécie de retorno às sociedades naturais. O movimento que está sendo proposto aqui, como demonstrado ao longo de toda a seção, é de compreensão histórica dos processos que impactaram o modo como as mulheres são concebidas nas sociedades, a relação entre mulheres e homens e a organização da sociedade como um todo. Ao mesmo tempo, essa “volta” ao Neolítico tem como objetivo buscar referências e inspiração para o projeto de sociedade que as mulheres curdas, juntamente com o movimento político curdo de

²¹² No original: “La palabra de Dios y la moral cristiana, que habían tenido mucho peso en la Edad Media, fueron perdiendo protagonismo. De este modo, se crearon nuevas estructuras de poder que reemplazaban a los reyes divinos. Para llevar a cabo esos cambios, que derivarían en la explotación capitalista, se necesitaba un cambio de autoridad. Las ciencias positivistas y su método científico se convirtieron entonces en la herramienta de transformación social, donde la mujer era vista como objeto por debajo del sujeto hombre.”

modo mais amplo, esse que tem Abdullah Öcalan como um líder e pensador, busca construir.

Para nós, as mulheres também mudaram. Não podemos dizer que somos como éramos no período Neolítico. As condições em que vivemos também mudaram. Mas também quando você quer desenvolver algo, mudar algo, você precisa de um modelo, uma referência, precisa de algo para se basear. (...) no período Neolítico, o que vemos não é dizer para voltarmos a essa época, essa não é a questão, mas ver o que havia nessa época. E o que havia nessa época? Uma unidade entre ética e política, moralidade e política. Isso é o que é importante para nós neste momento e para os dias de hoje. Às vezes, isso pode parecer muito fora de contato com a realidade, imaginário, como um sonho, certo? Mas quando olhamos para a mitologia, quando olhamos para as lendas, vemos como dentro dessa mitologia, dentro das histórias, dentro das lendas está escondido o que foi essa época. Vemos isso claramente²¹³ (Kaya, 2024, tradução nossa).

Nora Merino (2023b), do Centro de Jineolojî, também faz considerações nesse sentido, indicando como a referência que o Movimento faz ao Neolítico pretende buscar inspiração nesse período, que seria anterior à instituição do que chamam de patriarcado:

Olhar para trás, para as sociedades naturais, nos permite conhecer a dinâmica social, política e cultural das mulheres e, dessa forma, aprofundar a identidade das mulheres antes do patriarcado. Isso é muito importante para que possamos nos identificar corretamente hoje. Não queremos dizer que as mulheres de hoje são as mesmas mulheres da sociedade natural, mas a origem da sociedade e do ser humano ocorreu em uma época em que não havia patriarcado e em que as mulheres se criavam aprendendo com a natureza e, a partir do que eram, constituíam a sociedade ao seu redor²¹⁴ (Merino, 2023b, tradução nossa).

²¹³ No original: “Para nosotras, las mujeres también han cambiado. No podemos decir que somos como éramos en el tiempo del Neolítico. Las condiciones en las cuales vivimos también han cambiado. Pero también cuando tú quieres desarrollar algo, cambiar algo, necesitas un modelo, una referencia, necesitas algo sobre lo cual basarte. Como vemos en el tiempo del Neolítico, lo que vemos no es decir de volver a este tiempo, no es la cuestión, pero de ver lo que había en este tiempo. ¿Y qué había en este momento? Una unidad entre la ética y la política, la moral y la política. Eso es lo que para nosotras es importante de este momento y para hoy en día. A veces puede parecer así muy fuera de la realidad, imaginatário, como dream, ¿no? Pero cuando miramos la mitología, miramos las leyendas, vemos como adentro de esta mitología, adentro de las historias, adentro de las leyendas está escondido lo que era este tiempo. Lo vemos claramente.”

²¹⁴ No original: “Volver la vista a las sociedades naturales nos permite conocer la dinámica social, política y cultural de las mujeres y de esta manera profundizar en la identidad de las mujeres antes del patriarcado. Esto es realmente importante para poder identificarnos correctamente en la actualidad. No nos referimos a que las mujeres de hoy son las mismas mujeres de la sociedad natural, pero el origen de la sociedad y del ser humano se dio en un tiempo en el que no había patriarcado, y donde las mujeres se creaban a si mismas a través del aprendizaje de la naturaleza y, a partir de lo que eran ellas, constituyeron la sociedad a su alrededor.”

Há ainda outra menção a essa referência ao Neolítico como inspiração, por parte de integrantes da Academia de Jineolojî, dessa vez, em conexão com a defesa que o Movimento de Mulheres Curdas faz do estudo da história para a compreensão do mundo em que vivemos:

Não estamos dizendo que temos de viver como vivíamos naquela época e deixar as condições atuais de lado, não estou falando de utopia. Mas se ignorarmos tudo o que moldou a vida, não poderemos entender o mundo, nosso presente e nosso entorno²¹⁵ (Jineolojî, 2023b, tradução nossa).

Há outra questão importante e que deve ser retomada aqui: o estudo da história tendo como objetivo a transformação social. Aliás, o estudo da história no contexto do fazer político do Movimento de Mulheres Curdas está sempre relacionado às transformações do estado de coisas atual. Através da Jineolojî, como discutido ao longo desta seção, o entendimento da história é parte fundamental para análise e resolução dos problemas sociais e, nesse sentido, para a construção de uma identidade de resistência entre as mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 29), especialmente considerando os processos de silenciamento e apagamento através dos quais as mulheres têm sido convertidas em espectadoras dos processos históricos. À vista disso, é imprescindível entender com mais profundidade essa noção de transformação social que a Jineolojî propõe, e a próxima seção vai mergulhar nessas discussões.

4.5.

Reiterando agência como resistência

A sociologia e as ciências sociais nasceram com o objetivo de compreender as mudanças sociais da modernidade capitalista, no contexto da industrialização e da criação do Estado-nação. Essas ciências fracassaram em sua tarefa de encontrar soluções para os problemas da sociedade e para a atual crise social, política e ecológica porque mantêm uma conexão estreita com o sistema, que é a fonte dos problemas. Apesar de todas as academias e instituições científicas existentes, o estado de caos, violência, exploração, opressão e guerra em que vivemos está piorando a cada dia.

A Jineolojî é uma ciência que busca se livrar da influência das ciências hegemônicas e dos preconceitos orientalistas ou racistas que (...) atacam as mulheres (...) que não se encaixam na estrutura do estado-nação ou na ciência da modernidade capitalista. As fontes de conhecimento da Jineolojî são as

²¹⁵ No original: “No decimos que tenemos que vivir como se vivía entonces y dejar las condiciones actuales a un lado, no me refiero a algo utópico. Pero si ignoramos todo lo que ha dado forma a la vida, no podemos entender el mundo, nuestro presente y nuestro alrededor.”

experiências, a sabedoria e a história das mulheres desde os tempos matriarcais até os dias atuais. Jineolojî é a ciência das mulheres e da vida. Para alcançar a libertação das mulheres e da sociedade, é necessário nos perguntarmos: Qual é o significado da vida? O que é uma vida livre? Como queremos viver? A Jineolojî desenvolve seu trabalho sobre essas bases filosóficas²¹⁶ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 425-426, tradução nossa).

Como fica evidente ao longo do capítulo, termos como “liberdade”, “resistência”, “luta”, “autonomia”, “emancipação”, “revolução”, além de seus derivados, tais como “liberdade das mulheres” e “revolução das mulheres” são continuamente utilizados nos discursos construídos a partir da Jineolojî. No contexto do Movimento de Mulheres Curdas de modo mais amplo, essas palavras também compõem nomes de partidos, que são importantes organizações políticas das mulheres. Destaca-se aqui, por exemplo, o *Partiya Azadiyê Jinên Kurdistan* (PAJK), Partido Livre das Mulheres do Curdistão, herdeiro do *Partiya Jinên Azad* (PJA), Partido das Mulheres Livres, e onde estão reunidas as mulheres do PKK.

A palavra *azadi*, que em curdo significa liberdade, também compõe um dos lemas mais importantes para o Movimento de Mulheres Curdas – *Jin, Jiyan, Azadi* – ou Mulher, Vida, Liberdade²¹⁷. Essa expressão se tornou amplamente conhecida, inclusive internacionalmente, a partir dos últimos meses de 2022, quando uma série de protestos explodiram no Irã, em resposta à morte de Jina Mahsa Amini, mulher iraniana de origem curda de 22 anos, que foi presa pela polícia e posteriormente morta em custódia, após ter supostamente infringido as leis sobre o uso do véu. Conforme indica Koutchesfahani (2022), na República Islâmica do Irã, as violações dos direitos humanos das mulheres são sentidas no corpo, através do policiamento contínuo da sua autonomia corporal. Por décadas, as mulheres têm sido assediadas

²¹⁶ No original: “La sociología y las ciencias sociales nacieron con el objetivo de entender los cambios sociales de la modernidad capitalista, en el contexto de la industrialización y la creación del estado-nación. Estas ciencias han fallado en su tarea de encontrar soluciones a los problemas de la sociedad y de la crisis social, política y ecológica actual porque mantienen una conexión estrecha con el sistema, que es la fuente de los problemas. A pesar de todas las academias e instituciones científicas que existen, el estado de caos, violencia, explotación, opresión y guerra en el cual vivimos se agrava más cada día.

Jineolojî es una ciencia que pretende deshacerse de la influencia de las ciencias hegemónicas y los prejuicios orientistas o racistas que (...) atacan a las mujeres (...) que no entran en el marco del estado-nación o de la ciencia de la modernidad capitalista. Las fuentes de conocimiento de Jineolojî son las experiencias, la sabiduría y la historia de las mujeres desde la época matriarcal hasta nuestros días. Jineolojî es la ciencia de las mujeres y de la vida. Para alcanzar la liberación de las mujeres y de la sociedad es necesario preguntarse: ¿Cuál es el sentido de la vida?, ¿qué es una vida libre?, ¿cómo queremos vivir? Jineolojî desarrolla su trabajo sobre estas bases filosóficas.”

²¹⁷ Uma importante publicação do Instituto Andrea Wolf (2021a) em Rojava, disponível em espanhol e amplamente utilizado nesta tese, *Mujer, Vida, Libertad*, tem o título inspirado nesse lema.

pela *Gasht-e Ershad* (ou Patrulha de Orientação), que tem sido amplamente chamada de Polícia da Moralidade, além de presas e em alguns casos torturadas, na medida em que não adotam rigorosamente o código de vestimenta islâmico do Irã.

A morte de Amini catalisou uma série de insatisfações suprimidas ao longo de décadas, sobretudo em relação à opressão violenta às mulheres pelo Estado Iraniano, mas também em relação à repressão às minorias, tal como a curda, ao chauvinismo religioso e à brutalidade do governo contra dissidentes. Segundo levantamento feito em setembro de 2023 pela Anistia Internacional, as autoridades iranianas responderam violentamente aos protestos, matando centenas de manifestantes, utilizando-se de prisões arbitrárias, munição contra as multidões e tortura. Além disso, a República Islâmica do Irã utilizou a pena de morte como uma ferramenta de repressão política, e após julgamentos considerados injustos, pelo menos sete homens que participaram dos protestos foram executados (Amnesty International, 2023b).

Deve-se salientar, no entanto, que *Jin, Jiyan, Azadi* não pode ser separado do Movimento de Mulheres Curdas que nasce na Turquia, no contexto do PKK, e se expande para o Norte e Leste da Síria. *Jin, Jiyan, Azadi* está enraizado há pelo menos 40 anos nas lutas que essas mulheres têm travado em relação às várias violências perpetradas pelo Estado Turco contra uma minoria curda e em relação às práticas machistas dos companheiros de luta no interior do próprio PKK. Mas também em relação aos ataques do Estado Turco que, desde 2018, ocupa partes do território em Rojava, no norte da Síria²¹⁸, e aos ataques do grupo terrorista

²¹⁸ As ações militares turcas no norte da Síria têm como objetivo neutralizar a ameaça representada pelo PKK, considerado organização terrorista pela Turquia, mas também pelos Estados Unidos e pela União Europeia, e que tem forte presença no sul do país, próximo das fronteiras com a Síria e o Iraque. Ainda, a Turquia considera as YPG como um braço do PKK na Síria. Nesse contexto, desde 2018, a Turquia ocupa Afrin, cidade que anteriormente fazia parte da AADNLS. Já em 2024, enquanto as atenções estavam voltadas para o Hayat Tahrir al-Sham (HTS), grupo armado responsável por derrubar o regime de Assad em dezembro, o Exército Nacional Sírio (SNA, em inglês) – organização que reúne várias facções armadas da oposição síria e que é apoiada pela Turquia – lançou uma série de ataques ao Norte e Leste da Síria, tomando Shehba e Manbij das Forças Democráticas Sírias (SDF, em inglês). Essa última é uma coalização militar apoiada pelos Estados Unidos, que reúne várias organizações, como as YPJ e as YPG, mas também outros grupos como a milícia Sanadid da tribo árabe al-Shammar e o Conselho Militar Assírio, que é cristão, e constitui a organização militar oficial da Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria. No contexto desses novos ataques, a Turquia tem ameaçado invadir Kobane, cidade que também tem importância simbólica para os curdos, após ter sido retomada do grupo terrorista Estado Islâmico no início de 2015 e então reconstruída. Historicamente, os ataques turcos ao Norte e Leste da Síria também têm tido como alvo infraestruturas civis importantes. Nos ataques de outubro de 2024, por exemplo, segundo o relatório *Repeat Attacks on Infrastructure: Turkey's October 2024 Airstrike Campaign* do Rojava Information Center (2024b, p. 9), o fornecimento de eletricidade e combustível para aquecimento e cozimento, o fornecimento de água, o fornecimento de alimentos

autoproclamado Estado Islâmico, que entre 2014 e 2019 se estabeleceu em regiões dos territórios sírio e iraquiano²¹⁹. Portanto, não é um mero *slogan* ou *hashtag*, embora a cobertura midiática dos protestos no Irã, por vezes, possa fazer parecer ser.

De acordo com Çağlayan (2020, p. 197), em seu estudo sobre as mulheres do Movimento Curdo em Diyarbakır, considerada a capital de Bakur, ou Curdistão Turco, essa máxima foi bastante utilizada nas atividades políticas das mulheres curdas no início dos anos 2000. E, nesse contexto, se opunham às várias violências que sofriam – enquanto mulheres curdas –, desse modo, no entrecruzamento das relações de gênero e étnicas que lhes atravessavam.

O slogan é atraente por sua ortografia e ritmo e significativo por suas conotações. Por exemplo, *jin* e *jiyan* podem ser considerados para identificar as mulheres com

básicos, como pão, e o fornecimento de assistência médica na região foram impactados. Esses ataques também causam instabilidade e angústia entre os civis, além de impactar significativamente a economia, uma vez que parte considerável da receita da Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria vem da venda de petróleo (Rojava Information Center, 2024b, p. 9). Salienta-se ainda que a tomada de Shehba e Manbij pelos militares turcos e pelo Exército Nacional Sírio levou ao deslocamento interno de centenas de civis, que fugiam dos ataques (Rojava Information Center, 2024a).

²¹⁹ As Unidades de Proteção das Mulheres (YPJ, sigla em curdo) tiveram uma importante atuação na guerra contra o grupo terrorista ao longo desses seis anos, atuando também como comandantes em algumas das principais batalhas (Dirik, 2022, p. 252). Em agosto de 2014, o Daesh invadiu a região de Sinjar, no norte do Iraque, próximo à fronteira com a Síria. Essa é uma região de maioria Yazidi – comunidade etnicamente curda, mas pertencente a uma religião distinta, cujas crenças e práticas remontam milhares de anos e que foram considerados infiéis pelo grupo terrorista. Nesse ataque a Sinjar, estima-se que o Daesh tenha matando pelo menos 5.000 homens e sequestrando e escravizando 7.000 mulheres e crianças (Dirik, 2022, p. 258). Diante do avanço do Daesh em Sinjar, muitos dos Pashmerga – força armada regular do Governo Regional do Curdistão (KRG, em inglês), o órgão executivo oficial da região semi-autônoma do Curdistão, no norte do Iraque – se retiraram, deixando a região indefesa. Essa retirada ainda teria acontecido sem uma comunicação efetiva à população local e sem ordens de evacuação, o que fez com que muitas vilas sequer estivessem cientes do grave problema de segurança (UNHRC, 2016, p. 6-7). Parte significativa dos Yazidis que conseguiram fugir a tempo, o que inclui homens, mulheres e crianças, foi encurralada pelo Daesh em temperaturas de mais de 50°C e sem acesso à água, comida ou cuidados médicos (UNHRC, 2016, p. 7). Ainda, centenas de Yazidis, incluindo crianças, morreram antes que as YPJ e as YPG conseguissem formar um corredor humanitário entre Sinjar e a Síria, permitindo que a população encurralada fosse encaminhada a áreas seguras (UNHRC, 2016, p. 7). De acordo com o Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas (UNHRC, 2016, p. 8-9), homens e meninos acima de 12 anos capturados pelo grupo terrorista foram forçados a se converter ao Islã – aqueles que se recusavam era executados, e aqueles forçosamente convertidos se tornaram prisioneiros e, posteriormente, foram forçados a trabalhar para o grupo. As mulheres e meninas acima de 9 anos capturadas eram consideradas propriedade do Daesh e então chamadas abertamente de escravas (UNHRC, 2016, p. 12). Essas mulheres e meninas eram vendidas em espécies de mercados de escravos na Síria e no Iraque ou eram compradas por integrantes do Daesh diretamente dos centros onde eram mantidas presas. Eram submetidas à violência sexual diária e ameaçadas à punição por estupro coletivo, caso resistissem (UNHRC, 2016, p. 14). Além da violência sexual, meninas e mulheres Yazidis eram espancadas rotineiramente, forçadas a trabalhar nas casas dos combatentes do grupo terrorista, com frequência tinham negado o acesso à alimentação adequada, eram abusadas verbalmente, e eram submetidas a uma série de outras violências (UNHRC, 2016, p. 14-15).

a vida, além de enfatizar que a feminilidade é importante em si mesma. Entretanto, *Jin* não envolve uma glorificação essencialista da feminilidade. O slogan sugere uma postura política radical, dado um regime de gênero em que ser mulher correspondia a um status subordinado, em que ganhar reconhecimento exigia agir como um homem, em que o corpo e a sexualidade das mulheres eram definidos como propriedade dos homens e em que a honra era um elemento constitutivo da identidade masculina. Isso também significa reivindicar e apoiar a feminilidade como uma identidade valiosa e independente da masculinidade. *Jiyan* é a expressão da reivindicação do direito à vida, enquanto *azadi* é a reivindicação da liberdade, simbolizando a mutualidade entre a feminilidade e o pertencimento à etnia curda na participação política das mulheres²²⁰ (Çağlayan, 2020, p. 197, tradução nossa).

Essa também precisa ser reconhecida como uma expressão filosófica do Movimento de Mulheres Curdas, que se baseia na crença de que “a libertação das mulheres é o passo necessário para a libertação da sociedade, de todos os gêneros e povos, da própria vida”²²¹ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 11, tradução nossa). Através de *Jin*, *Jiyan*, *Azadi*, tem verbalmente representada a noção de que o fim das relações de dominação e exploração – representadas pelo capitalismo, pelo Estado-nação e pelas relações hierárquicas entre homens e mulheres, que caracterizam o que o Movimento Curdo chama de modernidade capitalista – só será possível através da reivindicação e conquista da liberdade pelas mulheres. Torna-se, então, parte fundamental dos esforços teóricos feitos através da Jineologî, que busca contribuir para a construção desse outro modelo de sociedade, denominado modernidade democrática.

Jina Mahsa Amini é considerada um exemplo dentre tantos outros de mulheres que sofreram violências perpetradas pelo Estado. Segundo Tohidi (2016), com o estabelecimento da República Islâmica do Irã, em 1979, as mulheres perderam muitos direitos em quase todas as esferas da vida, o que fez com que o movimento de mulheres no país passasse a se centrar na luta por direitos, tendo como alvo o sistema jurídico, entendido como “repleto de leis discriminatórias

²²⁰ No original: “The slogan is attractive for its spelling and rhythm and significant for its connotations. For example, *jin* and *jiyan* might be considered for identifying women with life, as well as emphasizing that womanhood is important in itself. However, *Jin* does not involve an essentialist glorification of womanhood. The slogan hints at a radical political stance, given a gender regime where being a woman corresponded to a subordinate status, gaining recognition required acting like a man, where women’s bodies and sexuality were defined as men’s property, and where honor is a constitutive element of male identity. It also means claiming and supporting womanhood as a valuable identity independent of manhood. *Jiyan* as the expression of the claim to the right to life while *azadi* is the claim to freedom, symbolizing the mutuality between womanhood and Kurdishness in women’s political participation.”

²²¹ No original: “creemos firmemente que la liberación de las mujeres es el paso necesario para llegar a la liberación de la sociedad, de todos los géneros y los pueblos, de la vida misma.”

contra qualquer gênero, etnia e grupos religiosos que não sejam os homens xiitas”²²² (Tohidi, 2016, p. 79, tradução nossa). Esse movimento de mulheres, entretanto, passa a ser bastante contestado. Os islamistas conservadores que estão no poder retratam esse ativismo feminista como influência ocidental ou mesmo como uma espécie de disfarce que faz parte da agenda americana para uma mudança de regime; e a reação a esse ativismo se dá através de campanhas de difamação, propaganda negativa, detenção e até prisão (Tohidi, 2016, p. 79).

Nasrin Sotoudeh, advogada de direitos humanos que foi sentenciada a 38 anos (e 148 chicotadas), e Narges Mohammadi, condenada e detida em diferentes ocasiões nos últimos 25 anos e Nobel da Paz de 2023, são exemplos de ativistas iranianas pelos direitos das mulheres que têm sofrido violências perpetradas pelo Estado. Mulheres iranianas de origem curda também podem ser citadas nesse contexto²²³, como Pakhshan Azizi, trabalhadora humanitária e ativista da sociedade civil, que atuou dando assistência a mulheres e crianças deslocadas no nordeste da Síria. Ela foi condenada a pena de morte em 2024, acusada de rebelião armada contra o Estado e participação em grupo da oposição, além de ter recebido uma pena de quatro anos por suposta atividade com o *Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê* (PJAK), Partido da Vida Livre do Curdistão²²⁴ (United Nations, 2025). E ainda, Varisheh Moradi, ativista curda condenada à morte, também em 2024, acusada de rebelião armada por meio de ligação com o PJAK. Azizi e Moradi são condenadas por um ativismo que reflete o seu posicionamento na intersecção entre gênero e etnia e, nesse sentido, a defesa dos direitos das mulheres curdas.

Desse modo, Jina Mahsa Amini e os protestos desencadeados após sua morte, que levaram milhares de mulheres às ruas do Irã, acabam se tornando um

²²² No original: “(...) full of discriminatory laws against any gender, ethnic, and religious groups other than the Shi’i male.”

²²³ Conforme aponta Ghaderi (2023, p. 722), embora os curdos constituam apenas cerca de 12% da população iraniana, representam quase metade dos presos políticos do país e constituem um número desproporcionalmente alto de pessoas que recebem a pena de morte e são executadas no país.

²²⁴ Organização política curda do Irã, fundada em 2004. O PJAK compõe a União de Comunidades do Curdistão (KCK, em curdo), que reúne uma série de outras organizações políticas curdas em outros países, tais como o PKK da Turquia e a União Democrática do Curdistão Sírio (PYD, em curdo) da Síria, e que tem como objetivo expandir o modelo de democracia defendido pelo PKK desde 2005 (Jogerden e Akkaya, 2013, p. 179). Embora o governo da Turquia considere o PJAK como uma extensão do PKK no Irã (República da Turquia, s.d.), a guerrilha do PJAK nega que é um braço do PKK, alegando haver apenas uma grande afinidade com as ideias defendidas por Abdullah Öcalan e sendo um partido completamente independente do PKK (Timmerman, 2007).

símbolo de resistência. A Kongreya Star ou Kongra Star²²⁵, organização guarda-chuva que coordena as diferentes iniciativas do Movimento de Mulheres organizado, sobretudo, na Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria, fez duas declarações apontando o significado desses protestos – a primeira em setembro de 2023 e uma segunda, em setembro de 2024, no marco de um e dois anos da morte de Jina Mahsa Amini.

Em ambas as declarações, Amini e os manifestantes no Irã são descritos como aqueles que lutam por democracia e liberdade (Kongra Star, 2023b; Kongra Star, 2024b). E essas reivindicações ocorrem em relação ao que chamam de violências do sistema, definido como patriarcal, baseado no Estado-nação e no fundamentalismo religioso (Kongra Star, 2023b; Kongra Star, 2024b). A saída para as violências que as mulheres têm sofrido no Irã, mas também em todo o mundo, e que são resultado desse sistema, conforme argumenta o Movimento de Mulheres Curdas, estaria no fortalecimento das organizações de mulheres e também nas alianças entre essas organizações, a nível local, mas também regional e mesmo global (Kongra Star, 2024b). É necessário, desse modo, fortalecer a solidariedade entre as mulheres e suas organizações, de modo a construir a luta coletiva que deve marcar o século XXI, entendido como momento da revolução das mulheres. Conforme afirma a Kongra Star na declaração um ano após o assassinato de Jina Mahsa Amini:

Apesar de tudo, as pessoas estão resistindo, com determinação e coragem, a todas as restrições e ataques, abalando as bases do sistema. A principal demanda das pessoas que se levantam é a liberdade das mulheres. (...)

O regime está tentando intimidar o povo pela força, está tentando silenciar o povo, está tentando isolá-lo e tirar o seu apoio. Até hoje, o povo é oprimido pelo Irã nos níveis mais altos. Mas o sacrifício, a coragem e a resistência do povo tiveram um grande impacto, e todos deveriam vê-los, ouvi-los e lutar ao lado deles.

Convocamos todas as mulheres, organizações e pessoas que amam a liberdade a apoiar e promover a luta do povo contra o regime iraniano. Nesse espírito, oferecemos nossas condolências a todas as famílias e amigos dos ativistas mortos no levante. Saudamos o primeiro aniversário do levante e renovamos nosso compromisso de fazer do século XXI o século da revolução das mulheres.

²²⁵ A organização foi fundada em 2005, originalmente chamada de Yêkitiya Star (em referência a antiga deusa mesopotâmica, Ishtar). A Kongra Star se organiza em Rojava, no norte e leste da Síria e, de modo geral, em toda a Síria. Há também escritórios em Başûr (a região curda do Iraque), no Líbano e na Europa (Kongra Star, s.d.).

O levante “Jin Jiyan Azadi” é um levante de todas as mulheres, e devemos continuar juntas com nossa consciência, atitude e organização até o sucesso²²⁶ (Kongra Star, 2023b, tradução nossa).

Declarações feitas pela Kongra Star na ocasião de 8 de março, Dia Internacional da Mulher, assim como as declarações no contexto da morte de Jina Mahsa Amini, refletem um compromisso com a organização política e luta coletiva das mulheres, tanto local quanto globalmente, articulando princípios e ideias de resistência, autodefesa e transformação social. Por esse motivo escolho me voltar para a análise dessas declarações. Ademais, deve-se considerar o significado histórico e simbólico dessa data no contexto de mobilização e denúncia das múltiplas formas de opressão cometidas contra as mulheres em todo o mundo – movimento que tem sido organizado também através da Jineolojî. Vale salientar que as análises apresentadas logo abaixo incluem declarações feitas nos últimos cinco anos, entre 2020 e 2024. E essa escolha se deve, principalmente, à disponibilidade online desses discursos.

Antes de mais nada, é importante destacar as conexões entre a Kongra Star e a Jineolojî. Como exposto anteriormente, a Kongra Star é uma organização guarda-chuva que coordena uma série de iniciativas e grupos de mulheres, com o objetivo de “organizar, educar e capacitar as mulheres e lutar pela libertação das mulheres e pela igualdade de gênero em todas as esferas da vida”²²⁷ (Kongra Star, s.d., tradução nossa). Segundo consta em documento publicado em 2018 pelo Centro de Relações Diplomáticas da Kongreya Star, a organização se propõe a contribuir para o desenvolvimento de uma Rojava livre, uma Síria e um Oriente Médio democráticos, através da promoção da liberdade das mulheres e do conceito de Nação Democrática. Esse último termo refere-se à coexistência de pessoas de

²²⁶ No original: “Despite everything, people are resisting with determination and courage all the constraints and attacks, shaking the foundations of the system. The main demand of the revolting people is the freedom of women. (...) The regime is trying to intimidate the people by force, it is trying to silence the people, it is trying to isolate them and cut them off from support. To this day, the people are oppressed by Iran at the highest levels. But the sacrifice, courage and resistance of the people have had a great impact, and everyone should see them, listen to them and struggle alongside them. We call on all women, organizations and freedom-loving people to support and advance the people’s struggle against the Iranian regime. In this spirit, we offer our condolences to all the families and friends of the activists killed in the uprising. We salute the first anniversary of the uprising and renew our pledge to make the 21st century the century of women’s revolution. The uprising ‘Jin Jiyan Azadi’ is an uprising of all women, we must continue together with our awareness, attitude and organization until success.”

²²⁷ No original: “Its focus is organizing, educating, and empowering women and struggling for women’s liberation and gender equality in all spheres of life.”

diferentes etnias, religiões, gênero e idade, que trabalhariam juntas, trazendo suas próprias identidades para a construção de um sistema democrático (The Diplomatic Relations Center of Kongreya Star, 2018, p. 7-8). O princípio de Nação Democrática, cunhado por Abdullah Öcalan (2016), entende a pluralidade de identidades como uma riqueza para a sociedade, não como algo negativo. Ademais, pressupõe que essas múltiplas identidades devam existir paralelamente com o mesmo valor, convivendo entre si sem hierarquias (The Diplomatic Relations Center of Kongreya Star, 2018, p. 8).

O trabalho da Kongra Star está focado em algumas áreas, também chamadas de comitês, tais como o de relações diplomáticas, social, de participação econômica, político, de mídia, educação, município e meio ambiente, cultura e arte, justiça e autodefesa (The Diplomatic Relations Center of Kongreya Star, 2018). Embora a rede sobre a Jineolojî – composta por organizações como o Instituto Andrea Wolf, em Rojava, o Departamento de Jineolojî na Universidade de Rojava e o Centro de Jineolojî em Bruxelas –, a princípio, possa fazer parte de vários desses comitês, há uma sinergia significativa entre a Jineolojî e o comitê de educação, que atua para produzir conhecimento a partir das experiências das mulheres, de modo que possam desenvolver habilidades para tomar decisões e liderar suas comunidades (The Diplomatic Relations Center of Kongreya Star, 2018, p. 33). Nesse sentido, a Jineolojî pode ser considerada elemento fundamental do comitê de educação da Kongra Star e, ao mesmo tempo, constitutivo de vários outros dos seus comitês.

No que diz respeito às declarações divulgadas na ocasião do Dia Internacional da Mulher, é interessante notar que há nelas alguns temas recorrentes, o que reflete a continuidade e a coerência da perspectiva política do Movimento de Mulheres Curdas ao longo desse período. Ao mesmo tempo, esses temas estão conectados à perspectiva política que tem sido desenvolvida pelo Movimento de Mulheres Curdas ao longo de sua história, e em aliança com o Movimento Curdo de modo mais amplo, especialmente através das ideias defendidas por Abdullah Öcalan.

Uma questão que sempre abre essas declarações é o reconhecimento da luta histórica de mulheres de distintas partes do mundo, e que é ressaltado por meio de menções a figuras como Berta Cáceres (Kongra Star, 2020, 2024a), ativista ambiental, líder do povo Lenca e coordenadora do Conselho Cívico de Organizações Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), assassinada em 2016,

após organizar protestos em oposição à construção de projeto hidrelétrico no Rio Gualcarque, considerado lugar sagrado para os povos indígenas Lenca (Castillero, 2021); Mariele Franco (Kongra Star, 2020, 2024a), mulher negra brasileira e ativista pelos direitos humanos, também eleita vereadora pela cidade do Rio de Janeiro, que ao longo da sua vida atuou em várias frentes, sobretudo pela defesa dos direitos das mulheres, da população LGBT, de pessoas negras e moradores de favelas, e que foi assassinada em 2018 (Instituto Mariele Franco, s.d.); Rosa Luxemburgo (Kongra Star, 2021, 2022, 2023a, 2024a), importante teórica política na história do Marxismo, que também desempenhou papel importante como militante no movimento socialista alemão e polonês; e Clara Zetkin (Kongra Star, 2020, 2021, 2022, 2024a), feminista alemã, contemporânea de Rosa Luxemburgo e precursora do 8 de março, ao ter proposto, em 1910, a criação de um Dia Internacional da Mulher como uma jornada de manifestações pelos direitos das mulheres (Janu, 2024).

Ativistas curdas também são largamente referenciadas nessas declarações: Sakine Cansiz, uma das fundadoras do PKK; Leyla Soyomez, que atuou como gerente de área da organização juvenil do PKK; Fidan Doğan²²⁸, do Centro de Informações do Curdistão em Paris; Aqeeda Osman, membra da Kongra Star morta após ataque do exército turco a um comboio de civis e jornalistas que se dirigiam a Qamishlo, em Rojava; Laila Guven, ex-parlamentar do Partido Democrático dos Povos (HDP, em turco)²²⁹, condenada a mais de 22 anos de prisão por acusações de

²²⁸ Como já exposto, em janeiro de 2013, as três ativistas curdas Sakine Cansiz, Fidan Doğan e Leyla Soyomez foram assassinadas quando saíam do Centro de Informações do Curdistão, em Paris.

²²⁹ O HDP foi um partido político fundado em 2012 na Turquia e cujo projeto se centrava não apenas na questão curda, mas também em problemas mais amplos do país, por exemplo, relacionados à democracia. Era considerado um partido pró-curdo, mas englobava também vários grupos de esquerda turcos. O golpe fracassado de 2016 na Turquia resultou em uma aliança entre o Partido da Justiça e do Desenvolvimento (AKP, em turco), de Erdoğan, e o ultranacionalista Partido de Ação Nacionalista (MHP), fortalecendo a repressão governamental ao HDP. Em novembro do mesmo ano, uma série de prisões atingiu importantes opositores ao governo, incluindo os copresidentes do HDP, Selahattin Demirtaş e Figen Yüksekdağ. Posteriormente, o governo nomeou interventores para assumir a administração da maior parte dos municípios anteriormente governados pelo HDP. Em 2021, considerado o segundo maior partido de oposição, o HDP começa a enfrentar uma ação judicial no Tribunal Constitucional do país, sob alegações de “conexões terroristas”. Ainda, como consequência do andamento dessa ação, no início de 2023, o Tribunal Constitucional ordenou o congelamento das contas bancárias do partido (Amnesty International, 2023a, p. 1). Segundo a Anistia Internacional (2023), desde 1993, o HDP é o oitavo partido político de esquerda pró-curdo na Turquia a enfrentar uma ação legal por supostamente violar a constituição e que poderia levar ao seu fechamento. Nesse período, cinco partidos foram fechados por alegações de conexão com o PKK, e dois outros partidos se dissolveram. Em 2023, o HDP se juntou ao Partido Verde de Esquerda (YPS, em turco) e formaram o DEM Party, que atualmente é o partido pró-curdo em funcionamento na Turquia.

terrorismo; Zainab Jalalian, mulher curda do Irã, condenada à pena de morte em 2008 sob a acusação de ser integrante do Partido da Vida Livre do Curdistão (PJAK)²³⁰; e a própria Jina Mahsa Amini.

Através da referência a essas mulheres de diferentes contextos históricos e sociais, que se organizaram politicamente contra variadas formas de violência e opressão, se enfatiza que a resistência sendo construída atualmente, e da qual faz parte as mulheres curdas, está inserida em uma longa tradição de lutas que têm como objetivo um ideal de liberdade (Kongra Star, 2020, 2021, 2022, 2023a, 2024a), uma forma de cultivar conexões que potencializa a agência dessas mulheres. Dessa forma, somos chamadas

(...) a continuar incansavelmente suas lutas e fazer de cada momento de nossas vidas um momento de resistência contra todas as formas de violência, desigualdade, ocupação e genocídio, e não apenas no dia 8 de março, para que possamos alcançar a liberdade, a justiça e a democracia²³¹ (Kongra Star, 2021).

Esse reconhecimento da luta histórica de mulheres se conecta a uma espécie de solidariedade internacionalista, na medida em que a Kongra Star enfatiza a interconexão das lutas de mulheres em diferentes partes do mundo. Não é difícil encontrar referências, por exemplo, à Palestina, ao Irã, ao Afeganistão, à América Latina, em um movimento que reforça a ideia de que a libertação das mulheres não pode ser alcançada isoladamente, mas somente através de uma resistência que se organiza de modo transnacional. Esse é, aliás, um argumento que também está presente nas declarações feitas pela Kongra Star após a morte de Jina Amini, como demonstrado anteriormente.

Essa luta que se organiza através das fronteiras nacionais também está muito presente no modo como as mulheres curdas coordenam suas próprias atividades. Estabeleci diálogo com mulheres curdas em Hamburgo, Frankfurt, Bruxelas, Paris, Varsóvia, Estocolmo e mesmo na América Latina²³². Nesses locais em que estive presente havia uma troca intensa de experiências e conhecimentos entre mulheres

²³⁰ Em 2011, Jalalian teve a sentença de morte transformada em prisão perpétua.

²³¹ No original: “(...) to continue their struggle tirelessly and to make every moment of our lives a moment of resistance against all forms of violence, inequality, occupation and genocide, not only on March 8, so that we can achieve freedom, justice and democracy.”

²³² Estive em algumas reuniões do Movimento de Mulheres Curdas em Buenos Aires, em 2016, além de ter organizado no início de 2018, em São Paulo, uma conversa com uma representante do Movimento de Mulheres Curdas na América Latina sobre a invasão turca a Afrin – um das regiões da AADNLS –, que acontecia naquele momento.

curdas e mulheres de vários outros contextos sociais. Para além de serem locais de enunciação para as mulheres curdas, a partir dos quais elas compartilhavam experiências e perspectivas políticas, havia, em paralelo, um processo de aprendizado conjunto entre o mosaico de mulheres que estava presente.

Outro tema central nas declarações de 8 de março, e que está diretamente relacionado à discussão anterior, é a oposição e, desse modo, a resistência ao patriarcado (Kongra Star, 2021, 2022, 2024a), às desigualdades (Kongra Star, 2020, 2021), à violência e à opressão, inclusive a violência contra as mulheres (Kongra Star, 2020, 2021, 2023a, 2024a), mas também ao sistema capitalista e, nesse sentido, à modernidade capitalista (Kongra Star, 2022, 2023a, 2024a). Ressalta-se que são exatamente esses os termos utilizados nessas declarações. A Kongra Star (2022) argumenta inclusive que vivemos um período de guerra planejada contra as mulheres – cujos métodos incluem massacres, estupros, deslocamento forçado, pobreza, guerras econômicas e culturais, dentre outros –, o que pode ser observado abertamente, por exemplo, nos conflitos no Oriente Médio, no Afeganistão e na Ucrânia. Essas declarações se tornam, nesse sentido, um chamado para que, através de suas experiências e perspectivas, as mulheres, em sua pluralidade, organizem formas de resistência às relações que as subordinam, também dando continuidade a um movimento que vem sendo construído historicamente em todo o mundo.

É importante observar que também são reconhecidas as especificidades das violências e opressões que marcam a vida de mulheres curdas – com referências a questões que têm se desenvolvido no contexto do Oriente Médio. Por exemplo, a declaração de 2021 afirma:

Os sacrifícios e a resistência das mulheres de Rojava e do nordeste da Síria foram heroicos diante das forças sombrias representadas pelo ISIS, e até hoje elas enfrentam o Estado turco ocupante e seus mercenários, que representam o patriarcado autoritário e tirânico que visa destruir as mulheres, quebrar sua vontade e esmagar qualquer tentativa de conquistar a liberdade. Essa mentalidade reacionária ainda acorrenta as sociedades sob o nome de costumes e tradições. A mudança de mentalidade exige luta e resistência em todas as áreas.

Nós nos esforçamos e lutamos com toda a nossa força e solidariedade para superar a mentalidade patriarcal nas sociedades do Oriente Médio e tentamos criar uma sociedade em que a liberdade de gênero prevaleça. Extraímos a força de nossa luta dos sacrifícios feitos pelos mártires pela liberdade das mulheres e de nossa organização de mulheres, que é o principal pilar na luta contra todas as ameaças dirigidas contra a unidade e a vontade das mulheres. Assim como implementamos

a autodefesa intelectual e física contra qualquer agressão ou guerra, seja ela privada, política ou militar²³³ (Kongra Star, 2021, tradução nossa).

A autodefesa, aqui, se torna fundamental para fazer frente a essas formas de opressão que são identificadas pelas mulheres curdas. Ao contrário do que indica a orientação do Direito Internacional – que o campo de Relações Internacionais adota –, e segundo a qual a autodefesa se refere ao direito inerente de um Estado de usar a força em resposta a um ataque armado, a autodefesa à qual se refere o Movimento de Mulheres Curdas é um atributo dos sujeitos. E esse é um atributo físico, mas também ideológico. A luta armada das Unidades de Proteção das Mulheres (YPJ) é mencionada nessas declarações como forma de resistência física a uma série de violências, por exemplo, os ataques de grupos terroristas e do Exército Turco a Rojava (Kongra Star, 2020, 2022, 2024). Contudo, há também um elemento ideológico na atuação das YPJ, relacionado ao fato de que essa é parte e fortalece a organização autônoma de mulheres.

A autodefesa é a auto-organização em todas as esferas da vida. Ela está diretamente vinculada aos valores éticos e culturais da comunidade. A autodefesa é uma postura ideológica diante dos ataques do sistema de dominação, tanto físicos quanto mentais. Nesse sentido, o Movimento dá um papel importante ao treinamento ideológico, dedicando muito esforço à abertura de academias, tanto para os ativistas do Movimento quanto para a sociedade. Nessas academias, os participantes aprendem sobre a história e a cultura de resistência dos curdos, a história das mulheres e os valores revolucionários do Movimento de Libertação do Curdistão²³⁴ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 198, tradução nossa).

²³³ No original: “The sacrifices and resistance of the women of Rojava and North-East Syria were heroic epics in the face of the dark forces represented by ISIS, and to this day they face the occupying Turkish state and its mercenaries who represent the authoritarian and tyrannical patriarchy that aims to destroy women, break their will and crush any attempt to gain freedom. This reactionary mentality still shackles societies under the name of customs and traditions. The change of mentality requires struggle and resistance in all areas. We strive and fight with all our strength and solidarity to overcome the patriarchal mentality in the societies of the Middle East, and we try to create a society where gender freedom prevails. We draw the strength of our struggle from the sacrifices made by the martyrs for women’s freedom and from our women’s organization, which is the main pillar in the fight against all threats directed against women’s unity and will. Just as we implement self-defense intellectually and physically against any aggression or war, be it private, political or military.”

²³⁴ No original: “La autodefensa es la autorganización en todas las esferas de la vida. Está directamente vinculada a los valores éticos y culturales de la comunidad. La autodefensa es una postura ideológica ante los ataques del sistema de dominación, tanto físicos como mentales. En este sentido, el Movimiento otorga un importante papel a la formación ideológica, dedicando mucho esfuerzo a la apertura de academias, tanto para militantes del Movimiento como para la sociedad. En estas formaciones, las participantes aprenden la historia y cultura de resistencia del pueblo kurdo, la historia de la mujer y los valores revolucionarios del Movimiento de Liberación de Kurdistán.”

Ainda:

(...) a autodefesa é um dos pilares da revolução das mulheres. A autodefesa ativa em todos os níveis é de extrema importância para liberar e proteger as mulheres e a sociedade dos ataques do patriarcado. Além disso, todas as conquistas devem ser defendidas, tanto ideologicamente quanto na prática. Para que as conquistas da revolução das mulheres não sejam roubadas e manipuladas, como aconteceu após a revolução neolítica, cada passo deve ser apoiado pela autodefesa²³⁵ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 463, tradução nossa).

A Jineolojî pode então ser entendida como parte importante desse treinamento ideológico, compondo de modo fundamental a autodefesa da qual fala o Movimento de Mulheres Curdas. E isto, por meio da construção de conhecimento que parte das experiências das mulheres – centrando-se também em sua própria história, inclusive suas histórias de resistência –, e que tem como objetivo, como argumentado ao longo de todo o capítulo, outro modelo de sociedade, que se convencionou chamar de modernidade democrática, e que é caracterizada, dentre outras questões, por um paradigma democrático e de libertação das mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 200).

Esse chamado para a construção de um novo modelo de sociedade é, aliás, outro ponto recorrente nas declarações de 8 de março. As lutas contra variadas formas de opressão e violência, contra as desigualdades e contra o patriarcado – que, como já apontado, também necessitam de organização teórica – estão sempre conectadas aos esforços de construção de um modelo de sociedade alternativo.

Em uma das conversas com as mulheres do Centro de Jineolojî em Bruxelas, essa questão foi bastante enfatizada, especialmente após eu apontar que a Jineolojî tem o potencial de servir de inspiração para mulheres de todo o mundo, criando caminhos para o seu empoderamento. Uma das minhas interlocutoras foi bem enfática em apontar que o que está sendo debatido pelo Movimento de Mulheres Curdas não é o empoderamento pelo simples empoderamento. E isso não significa que a resistência às várias formas de opressão e violência contra as mulheres seja, dentro do projeto de concepção da modernidade democrática, menos importante

²³⁵ No original: “(...) la autodefensa es una de las piedras angulares de la revolución de la mujeres. La autodefensa activa en todos los ámbitos es de suma importancia para liberar y proteger a las mujeres y a la sociedad de los ataques del patriarcado. Además, todos los logros deben ser defendidos, tanto ideológicamente como en la práctica. Para que los logros de la revolución de las mujeres no sean robados y manipulados por los dioses tramposos como lo fueron después de la Revolución neolítica, cada paso debe estar respaldado por la autodefensa.”

que a construção, por exemplo, de uma organização social não baseada no Estado-nação ou de um sistema econômico não capitalista. Em nenhum momento desta pesquisa encontrei argumentos que corroborassem essa ideia, pelo contrário.

O argumento sendo construído pelo Movimento é que a liberdade das mulheres só pode ser sustentada a partir de transformações sociais mais amplas. Há, desse modo, uma relação de construção mútua entre os vários elementos que constituiriam a chamada modernidade democrática, de modo que o fim das violências e desigualdades enfrentadas pelas mulheres só poderia ser assegurado no contexto desse outro modelo de sociedade. Ao mesmo tempo, uma sociedade só poderia ser verdadeiramente democrática e livre, a partir da construção da liberdade das e pelas mulheres. Aqui, as mulheres se tornam então a força criativa dessa nova civilização – ou da revolução, como também se refere o Movimento de Mulheres Curdas.

4.5.1. Construindo caminhos para a transformação social através da Jineolojî

O desenvolvimento da Jineolojî tem sido focado em algumas áreas de investigação, quais sejam: História, Economia, Demografia, Saúde, Política, Ética e Estética, Ecologia e Educação (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 447; Instituto Andrea Wolf, 2021b, p. 39-40; Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 89). Também é possível encontrar referências à Autodefesa como mais uma dessas áreas (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 447; Dirik, 2022, p. 94). De acordo com o Movimento de Mulheres Curdas, as investigações conduzidas em cada uma dessas áreas devem produzir um equilíbrio entre conhecimento teórico e aplicações à vida cotidiana – o que demonstra uma preocupação com os limites da teoria e a necessidade de produzir conhecimento com aplicação prática, tendo em vista a resolução de problemas sociais. Essas áreas também estão conectadas e se influenciam mutuamente. Além disso, o foco nessas dimensões se deve à identificação feita pelo próprio Movimento de que muitos dos problemas que as sociedades enfrentam atualmente estão relacionados a esses contextos e que, portanto, precisam ser trabalhados pela Jineolojî (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 447-448).

Ao identificar tais dimensões como pontos de atenção e sobre as quais serão conduzidas discussões e pesquisa, a Jineolojî, que tem a luta pela liberdade

historicamente organizada pelas mulheres curdas como sua principal base (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 36), busca justamente caminhos para alcançar esse ideal de liberdade. Assim como Mies (2024) defende que a pesquisa feminista deve estar voltada ao propósito político que é contribuir para a libertação das mulheres e, logo, para o fim das relações de poder que as oprimem, e autores das Relações Internacionais, tais como Robert Cox (1981), que através da noção de teoria crítica, pensa um fazer teórico focado nas mudanças históricas e na possibilidade de uma nova ordem, através da Jineolojî, as mulheres curdas também buscam caminhos para a transformação social.

A Jineolojî se questiona sobre como seriam essas áreas caso não houvesse opressão na sociedade, para assim criar propostas que ofereçam soluções para os problemas que a sociedade enfrenta. Para chegar a essas propostas, é necessário compreender como a opressão afeta cada uma das áreas e, especialmente, buscar a influência que as mulheres tiveram e ainda têm sobre elas; entender como essa influência foi modificada ou afastada e de que forma isso impactou a vida e o desenvolvimento da sociedade. (...) Seu objetivo é alcançar a raiz do problema e identificar as perspectivas para transformá-lo. Por isso, a Jineolojî se coloca em prática nessas áreas de investigação, focando-se na libertação, e não apenas na análise do problema²³⁶ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 448, tradução nossa).

Essa Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida, em suma, se configura como um campo do conhecimento e prática que busca intervir ativamente nas dinâmicas sociais, propondo soluções para os problemas que perpetuam uma série de violências, exploração e desigualdades. Suas áreas de atuação estão profundamente conectadas, na medida em que, dentre outras questões, convergem para um ideal de libertação que passa pela reestruturação de valores sociais, econômicos e políticos. Dessa forma, a Jineolojî não apenas analisa criticamente a realidade, mas também propõe um caminho concreto para a construção de uma sociedade considerada democrática e livre.

²³⁶ No original: “Jineolojî se pregunta cómo serían estas áreas si no hubiera opresión en la sociedad para, de este modo, crear propuestas que den soluciones a los problemas que la sociedad padece. Para llegar a estas propuestas es necesario saber cómo afecta la opresión a cada una de las áreas y, especialmente, buscar la influencia que las mujeres han tenido y tienen sobre ellas; de cómo se cambió o se apartó esa influencia de las mujeres y cómo eso afectó a la vida y desarrollo de la sociedad. (...) El objetivo de Jineolojî es llegar a la raíz del problema y ver cuáles son las perspectivas para cambiarlas. Es por ello que Jineolojî se pone en práctica sobre estas áreas de investigación y pone el foco en la liberación y no solo en el análisis del problema.”

Tive a oportunidade de participar como ouvinte da conferência “Com ‘Mulheres, Vida, Liberdade’ caminhamos em direção à revolução das mulheres”²³⁷, organizada em Estocolmo por uma aliança de mulheres curdas na Europa, em janeiro de 2024. A Comunidade de Mulheres Livres do Curdistão Oriental²³⁸, especialmente sua Coordenação Europeia, foi uma das organizações que esteve à frente da construção desse evento. Essa foi uma conferência de dois dias, cujas discussões se centraram no que foi continuamente chamado pelas participantes de “Revolução *Jin, Jiyan, Azadi*” ou “Levante *Jin, Jiyan, Azadi*”, em referência à série de protestos organizados e liderados por mulheres no Irã, após a morte de Jina Amini em 2022. Foi um evento aberto somente para mulheres, e além de mulheres curdas – dos quatro cantos do Curdistão –, mulheres iranianas, árabes, balúchis²³⁹ e afegãs também estavam presentes, algumas delas inclusive como painelistas.

A partir daqui, discuto algumas das questões levantadas nessa conferência, uma vez que a Jineolojî foi bastante debatida nesse contexto. Ao mesmo tempo, ao participar desse espaço, após convite de Necîbe Qeredaxî, uma das minhas interlocutoras do Centro de Jineolojî de Bruxelas, fica evidente que os temas debatidos nesses dois dias compõem áreas de investigação da Jineolojî, anteriormente mencionadas. A conferência, nesse sentido, também vai se tornando um exercício de aprendizado para que eu, enquanto pesquisadora, entendesse melhor como, na prática, através das ferramentas disponibilizadas pela Jineolojî, as mulheres têm olhado para diferentes áreas do conhecimento.

²³⁷ O material de divulgação em inglês indicava “With ‘Women, Life, Freedom’, we are moving towards the women’s revolution”.

²³⁸ *Koma Jinên Azad ên Rojhilatê Kurdistan* (KJAR) ou *East Kurdistan Free Women’s Community*, em inglês, foi fundada em 2004, sob o nome *Yekîtiya Jinên Rojhilatê Kurdistan* (YJRK) ou *Eastern Kurdistan Women’s Union*, em inglês. Tem como objetivo organizar e liderar a luta das mulheres em relação a práticas entendidas como patriarcais, antidemocráticas, autoritárias e teocráticas às quais mulheres curdas de Rojhilat e mulheres de outros grupos do Irã têm sido expostas (KJK, 2023).

²³⁹ Os balúchis são um grupo étnico atualmente dividido através das fronteiras nacionais do Irã, Afeganistão e Paquistão. Embora não haja estatísticas oficiais, estima-se que em 2013, a população total balúchi era de 10 milhões de pessoas. Desse número, cerca de 70% vivia na província de Baluchistão, no Paquistão, 20%, no Irã, enquanto que os demais 10% residiam no Afeganistão (Mustafa, 2022). Desde o século XX, com a formação dos estados nacionais na região, o povo balúchi tem enfrentado políticas nacionalistas de assimilação, além de discriminação sistemática, massacres e reassentamento forçado. Após a fundação da República Islâmica em 1979, por serem, em sua maioria, muçumanos sunitas, os balúchis no Irã foram sujeitos à discriminação religiosa, além da discriminação étnica já existente (Mustafa, 2022).

Imagem 5 – Conferência Jin, Jiyan, Azadi, Estocolmo, janeiro de 2024



Fonte: De autoria própria.

A abertura da conferência foi marcada por um momento de silêncio em memória a Jina Amini, seguido pela fala da presidenta da Coordenação Europeia da Comunidade de Mulheres Livres do Curdistão Oriental, que fez referência aos protestos que se espalharam pelo Irã a partir do final de 2022. Além de abordar as discussões propostas para a conferência – organizada em quatro painéis –, esse discurso inicial serviu para situar o objetivo mais abrangente do encontro que foi, além de avaliar a Revolução ou Levante *Jin, Jiyan, Azadi* no Irã, buscar entender como as mulheres organizadas poderiam continuar criando seus próprios caminhos a partir desses momentos de resistência.

(...) o mundo inteiro viu como as mulheres abalaram o sistema formado pela mentalidade masculina dominante, que as submeteu à perseguição. Após o assassinato da mulher curda Jina Amini pelo Irã, teve início o levante e a resistência “Jin Jiyan Azadi”, que ainda continua. Até o momento, foram organizados muitos painéis e conferências sobre essa resistência. O objetivo desta conferência é que as mulheres revelem seu próprio caminho, posição e política original com base nessa resistência. O objetivo é que as mulheres determinem isso com sua própria vontade. O tópico da discussão é como as mulheres obtiveram sucesso, quais são as alternativas expressas pelas mulheres, o que deve ser feito para proteger os resultados e os ganhos após a resistência das mulheres curdas e iranianas. Também será discutido que tipo de atitude a Comunidade de Mulheres Livres do Curdistão Oriental (KJAR) apresenta para a liberdade e a paz no Curdistão, no Irã e no

Oriente Médio. (...) Juntas, buscaremos respostas para essas perguntas e nossa própria posição. Mais uma vez, comemoro com respeito todos os mártires e as mulheres que foram massacradas pelos invasores²⁴⁰ (ANF News, 2024).

No primeiro painel, “Em busca da verdade sobre as mulheres na história do Irã e do Curdistão Oriental: uma busca pela verdade invisível”²⁴¹, como o próprio título sugere, o foco da discussão foi reconstruir e recuperar, a partir de uma abordagem histórica, a centralidade das mulheres em diferentes processos históricos. Nesse contexto, as discussões problematizaram como as mulheres têm sido historicamente retratadas em variados discursos e períodos no Irã. Além disso, buscou-se abordar a construção, ao longo da história, de organizações de mulheres de origem persa, curda e balúchi, e de organizações feministas mais amplas no Irã, que coordenavam suas ações em resistência às várias violências e opressões que sofriam. O debate que se desenrolou a partir de então conectou essas várias organizações de mulheres e feministas que surgiram ao longo do tempo à Revolução *Jin, Jiyan, Azadi*, salientando que essa luta, apesar de todos os desafios, segue firme. Vale notar que esse movimento de conectar diferentes organizações de mulheres a uma longa tradição de lutas que têm como objetivo o desmantelamento de variadas formas de opressão já pôde ser notado nos discursos da Kongra Star na ocasião do Dia Internacional da Mulher.

É necessário indicar que foi bastante enfatizado como grupos de mulheres no interior do Irã são atravessados por diferentes relações de poder. Uma abordagem interseccional, portanto, que reconhece como mulheres de diferentes etnias experienciam as violências e opressões que têm como base as relações de gênero no país, constituiu o ponto de partida fundamental para todas as conversas. Isso, contudo, não impediu que o evento fosse marcado por momentos de discussão

²⁴⁰ No original: “(...) the whole world saw how women shook the system formed by the dominant male mentality which subjected women to persecution. After the killing of Kurdish woman Jina Amini by Iran, the ‘Jin Jiyan Azadi’ uprising and resistance began. This resistance is still going on. Many panels and conferences have been organised about this resistance so far. The aim of this conference is for women to reveal their own path, stance and original politics on the basis of this resistance. The aim is for women to determine this with their own will. The topic of discussion is how women have achieved success, what are the alternatives voiced by women, what should be done to protect the results and gains after the resistance of Kurdish and Iranian women. It will also be discussed what kind of attitude KJAR puts forward for freedom and peace in Kurdistan, Iran and the Middle East. (...) Together we will look for answers to these questions and our own stance. Once again, I commemorate with respect all the martyrs and the women who were massacred by the invaders.”

²⁴¹ O material de divulgação em inglês indicava “Searching for the truth of women in the history of Iran and Eastern Kurdistan. A search for invisible truth”. Salienta-se também que o termo Curdistão Oriental corresponde à área de concentração curda no Irã, também chamada de Rojhilat.

acalorada que apontavam justamente para essas diferenças. Em alguns momentos ao longo da Conferência, desde a plateia, um grupo de mulheres árabes se levantou protestando a fala de palestrantes que estavam nas mesas. Embora tenha sido bem difícil acompanhar essas discussões no momento em que aconteciam – o que refletia inclusive na confusão da tradutora que trabalhava simultaneamente aos debates –, também com a ajuda das mulheres que estavam ao meu lado e conversas nas pausas do café/chá, pude entender que os protestos se referiam a um entendimento de que algumas das abordagens ali compartilhadas tinham dificuldade de analisar as experiências das mulheres árabes no interior do Irã²⁴².

Nessa mesma linha, embora houvesse ao longo das discussões um esforço de identificar certa continuidade entre a pluralidade de organizações de mulheres ao longo da história no Irã, apontando para uma espécie de momento cujo ápice são os protestos desencadeados pela morte de Jina Amini, tais manifestações têm sido também marcadas por silenciamentos. Conforme indica Ghaderi (2023, p. 720), a grande mídia iraniana, além de comentários e discussões acadêmicas têm, por exemplo, ignorado ou distorcido a origem curda da expressão *Jin, Jiyan, Azadi*; houve ainda uma tentativa de apagamento do nome curdo de Amini – que é Jina. Ademais, a cobertura que a mídia iraniana tem feito dos protestos com frequência tem apagado referências à história política curda e expressões de demandas políticas e culturais, em prol de uma imagem unificada dos manifestantes (Ghaderi, 2023, p. 721). Apesar de certo otimismo das mulheres presentes na conferência em Estocolmo, esses apagamentos demonstram como as tentativas de forjar alianças ainda encontram uma série de dificuldades, salientando, ao mesmo tempo, a necessidade de uma abordagem interseccional.

O debate do primeiro painel tem relação direta com a abordagem da Jineolojiê a respeito da História, enquanto campo do conhecimento. Como argumentado anteriormente neste capítulo, as mulheres curdas defendem a utilização da história como um método para criar uma identidade de resistência, tendo em vista os processos de apagamento através dos quais têm sido consideradas espectadoras dos processos históricos. A publicação *Jineolojiê* (2018), do Comitê Europeu de Jineolojiê, que está em inglês, inclusive utiliza-se de um trocadilho, ao propor, por meio das investigações no campo da História, a construção do que

²⁴² Deve-se ressaltar que os árabes são uma minoria étnica no Irã.

chama de *Herstory*²⁴³ (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 98-99). E essa concepção se opõe a uma simples anexação das mulheres à história existente. Seguindo essa abordagem, o primeiro painel da conferência propôs reconstruir a história a partir de perspectivas femininas, investigando o desenvolvimento de organizações de mulheres e movimentos feministas no país ao longo do tempo, complexificando então certas narrativas já estabelecidas sobre o papel delas no Irã.

Aqui, peço licença para uma rápida digressão em meio a essa discussão. Gostaria de fazer referência a um encontro que tive ao final da conferência, uma vez que a conversa que aí se desenvolveu remete a esse exercício de reconstrução de narrativas históricas centradas na vida de mulheres – elemento central para a Jineolojî. Na volta ao aeroporto, eu e mais duas outras mulheres, que também estiverem presentes no evento naquele fim de semana, pegamos carona com Husên, homem curdo de origem iraquiana que estava dando suporte logístico à realização do evento. Sentei no banco de trás com uma delas, Gîrin, e após cumprimenta-las com “êvar baş” em kurmancî, “boa noite” em português, e ouvir Gîrin perguntar surpresa, em inglês, se eu era curda, começamos uma conversa que durou todo o trajeto de cerca de uma hora e meia, até chegarmos à estação de trem, onde Gîrin e Leyla seguiriam sua viagem. Expliquei em seguida que eu era, na verdade, brasileira, que conhecia apenas algumas expressões em curdo e que estava ali por conta da minha pesquisa de doutorado.

Gîrin, interessada – e um tanto surpresa –, possivelmente por conhecer, pela primeira vez, uma pesquisadora brasileira interessada na chamada Questão Curda, começou então a fazer perguntas sobre a minha pesquisa e sobre o que eu tinha achado da conferência. Diante da conversa que seguia tranquila, senti que havia abertura para perguntar um pouco sobre ela, e Gîrin, que usava um gorro onde se podia ler *Jin, Jiyan, Azadi*, me contou que, embora não falasse nada de curdo, era uma mulher curda nascida no Irã e que vivia na Suécia já há muitos anos. Ela e seu companheiro foram à Suécia fazer doutorado, e após convite para que ele lecionasse em uma universidade do país, decidiram estabelecer residência. Gîrin, também da área de engenharia como seu companheiro, trabalhava em um laboratório.

Gîrin me contou que na infância e adolescência seus pais falavam curdo somente entre eles e que nunca quiseram que os filhos aprendessem o idioma. Já

²⁴³ A partir da utilização do pronome *her*, que significa “dela e/ou delas” em inglês, se propõe então a construção da História das Mulheres.

adulta, ela entende que essa escolha foi motivada por um receio, por parte de seus pais, de que ela e os irmãos sofressem algum tipo de preconceito no Irã, por fazerem parte de uma minoria étnica. Nesse contexto, seus pais se esforçaram para que os filhos crescessem “integrados” à cultura nacional persa e com pouco ou sem nenhum contato com elementos da cultura curda.

É importante destacar que além do idioma considerado oficial pelo estado, o persa, o Irã também tem outros grupos linguísticos, que inclusive demandam direitos relacionados à expressão de seus idiomas, como curdos, balúchis e azerbaijanos. Embora o censo do país não forneça informações sobre etnia ou idioma da população, estima-se que a língua curda seja a terceira mais falada – com cerca de sete milhões de pessoas falando o idioma –, atrás do persa – com 30 milhões –, e do azerbaijano – com cerca de 14 milhões (Sheyholislami, 2012, p. 25).

O processo de centralização do Estado iraniano se intensifica durante o governo de Reza Shah (1925-1941) que, com o objetivo de assimilar a população não-persa se utilizou de uma série de medidas coercitivas, como o uso exclusivo do persa na educação, na administração pública e nas mídias de massa (Hassanpour, 1992, p. 126 apud Sheyholislami, 2012, p. 27). Como consequência, nos anos 1950, o sorani foi ficando restrito aos espaços domésticos do lar. As pessoas que falavam o idioma, com frequência não eram capazes de utilizá-lo para leitura ou escrita, e falar sorani não era uma habilidade valorizada (Sheyholislami, 2012, p. 28-29).

A fundação da República de Mahabad, também conhecida como República Curda, em 1946, foi uma experiência de autogoverno curdo no Irã que, embora tenha durado apenas 11 meses, representou uma ruptura na política nacionalista iraniana. Nesse contexto, o sorani – variação do idioma curdo falado em áreas do Irã e do Iraque – tornou-se o idioma oficial da região, e passou a ser utilizado na educação. Uma série de medidas também foram adotadas para modernizar o idioma, além de ter havido, nesse momento, uma série de publicações em curdo (Sheyholislami, 2012, p. 28). No entanto, Hassanpour (1992 apud Sheyholislami, 2012) salienta que a situação da língua curda no Irã durante os dois períodos monárquicos (1925-1979) até a Revolução de 1979 é caracterizada pelo que chama de *linguicídio*²⁴⁴.

²⁴⁴ O termo em inglês utilizado pelo autor é *linguicide*.

Sheyholislami (2012) ainda argumenta que apesar de algumas diferenças, a chamada política linguística da República Islâmica do Irã, fundada em 1979, é uma continuidade daquela adotada pela monarquia Pahlavi. E essa política tem três pontos fundamentais: a pluralidade linguística é vista como uma ameaça à unidade nacional e, logo, à integridade territorial; há restrições para o uso de idiomas que não seja o persa; e, finalmente, o persa é promovido como um instrumento unificador do estado, que é heterogêneo em termos étnicos e linguísticos (Sheyholislami, 2012, p. 28).

A Constituição da República Islâmica do Irã acaba por definir o persa como língua oficial do estado e do seu povo, mencionando, ao mesmo tempo, a existência do que é denominado como “línguas regionais e tribais” (Sheyholislami, 2012, p. 31). O sorani e outros idiomas não-persas são deslegitimados e marginalizados – em consonância com crenças que afirmam que o sorani é um “dialeto” derivado do persa. Nessa conjuntura, alguns autores (Akbarzadeh *et al.*, 2019, p. 3) têm argumentado que embora a República Islâmica do Irã se posicione como uma entidade plural²⁴⁵, acaba gerenciando de maneira estrita questões relacionadas às minorias, em um sistema onde a identidade iraniana – persa – ainda é entendida como dominante.

É fundamental destacar nessa discussão que a linguagem não é apenas ferramenta de comunicação. Conforme aponta Sheyholislami (2012), a partir de Bourdieu, a imposição de uma única língua em um projeto nacional envolve a disputa por poder:

(...) em um país multilíngue, impor um idioma a toda a população em detrimento de outros idiomas é legitimar uma autoridade política específica, um certo estilo de controle social e uma maneira ideológica de socializar o público que resulta em sua doutrinação em uma maneira mais ou menos semelhante de ver, entender e interpretar o mundo, de ver a si mesmo e aos outros e, portanto, de ter a mesma identidade, a do grupo dominante²⁴⁶ (Sheyholislami, 2012, p. 23, tradução nossa).

²⁴⁵ De acordo com os autores, a identidade nacional do Irã é formada por uma espécie de continuum entre o islamismo xiita e o nacionalismo persa. Nesse sentido, o regime islâmico fundado no país em 1979, em certo sentido, aceita o Irã como uma entidade plural, mas há uma tensão entre essa aceitação e a *ummah*, noção que transcende categorias étnicas, de modo a englobar a comunidade islâmica mundial, quem o regime busca representar. O regime trabalha então para reduzir a mobilização política étnica e silenciar demandas por direitos das chamadas minorias, devido ao potencial de criar tensões sociopolíticas e também porque essas minorias representam desafios à noção de unidade nacional (Akbarzadeh *et al.*, 2019, p. 1-2).

²⁴⁶ No original: “(...) in a multilingual country, imposing one language on the whole population at the expense of other languages is legitimizing a particular political authority, a certain style of social control, and an ideological way of socializing the public that results in their indoctrination into a

Como parte desse debate, ainda é importante frisar como a linguagem participa da construção de identidades e de um senso de pertencimento cultural e identitário. A respeito da experiência curda, a língua é uma importante forma de expressão cultural desse grupo. E como aponta Abbas Vali (2011, p. xiii) sobre os curdos no Irã, o termo *Curdistão* faz referência a essa comunidade étnica e linguística que, embora geograficamente dispersa e sujeita a diferentes jurisdições administrativas e legais, não teve afetadas a unidade étnica e linguística e a coesão cultural que lhe são características. Isso não significa, entretanto, que o que Vali (2011) chama de unidade étnica e linguística da comunidade curda no Irã não tenha sido constituída também por sua alteridade. Nesse contexto, o autor (Vali, 2011, p. xiii-xiv) argumenta como as diferenças entre a identidade curda e a identidade entendida como soberana²⁴⁷ no Irã – a persa – constituem a comunidade curda, ao mesmo tempo em que processos e práticas que constroem essa comunidade como “o outro” ou “um outro” da comunidade soberana acaba por definir sua unidade e coesão.

Voltando à conversa com Gîrin, ela me contou que os protestos organizados por mulheres curdas após a morte de Jina Amini em 2022 a fizeram começar a questionar muito mais profundamente sua própria origem, buscando entender quem era e de onde vinha. Passou então a ler tudo o que encontrava sobre a “Revolução *Jin, Jiyan, Azadi*” no Irã, além de participar de eventos, tais como aquela conferência, que tratavam sobre o assunto. Mais jovem, quando ingressou na universidade, Gîrin, também motivada por entender um pouco da sua própria origem, gostaria de ter ingressado no curso de História. Contudo, segundo me contou, o estudo dessa disciplina não era realmente valorizado enquanto profissão à época, o que a fez optar pelo caminho da engenharia.

Daquela conversa rápida de cerca de uma hora e meia, Gîrin compartilhou que estava em uma busca por se localizar no mundo enquanto mulher curda. Teve sua identidade curda – que tem no uso da língua uma forma importante de expressão

more or less similar way of seeing, understanding and interpreting the world, of seeing themselves and others, and thus of having the same identity, that of the dominant group.”

²⁴⁷ Valli (2011) define “identidade soberana” como a identidade do poder político, que muda a depender do período considerado. Como argumentado anteriormente, a partir da centralização do Estado iraniano, no início do século XX, com a monarquia Pahlavi, essa identidade soberana passa a corresponder à identidade persa, inclusive com a adoção do persa como língua oficial do Estado.

– suprimida por parte significativa da sua vida, e a aproximação das manifestações organizadas por mulheres curdas no Irã era um caminho que possibilitava essa descoberta sobre si mesma. Estava ávida por aprender mais sobre a resistência de mulheres curdas no Irã, o que as motivava e o seu histórico, porque aquele movimento também era uma forma de conexão consigo mesma. Enquanto mulher que se reconhecia como curda – embora esse processo de reconhecimento, possivelmente, não tenha sido exatamente fácil –, o acercamento da Revolução *Jin, Jiyan, Azadi* lhe dava ferramentas para entender sua própria história, muito em consonância com o que tem sido desenvolvido pela abordagem da Jineolojî a respeito da História.

Já no segundo painel da conferência, “Análise sociológica do Levante *Jin, Jiyan, Azadi*, que abriu caminho para a revolução das mulheres”²⁴⁸, o debate sobre interseccionalidade ganhou o centro das discussões. Nele, todas as especialistas convidadas chamaram atenção para as intersecções entre diferentes relações de poder, tais como aquelas que informam raça, gênero, etnia e classe, e defenderam a necessidade de uma abordagem que considere a sobreposição dessas diferentes relações de poder para que se possa compreender a realidade das mulheres, no Irã e no mundo, e em diferentes momentos históricos.

Uma das convidadas desse painel chegou a discutir os conceitos de agência e ativismo feminino em referência à capacidade que grupos de mulheres têm de provocar mudanças, seja na família, em seu entorno, ou mesmo na sociedade de modo mais geral. Ideias relacionadas à agência e ao ativismo, de acordo com essa perspectiva, estão conectadas à transformação, provocada pelas mulheres, das próprias relações de poder que as subordinam. Tendo o contexto iraniano como referência, essa capacidade de transformação parece particularmente importante no que diz respeito às estruturas políticas e àquelas impostas pela religião, conforme argumentaram as convidadas do painel. E isto, tendo em vista as políticas introduzidas após a Revolução de 1979, quando as mulheres perderam direitos em várias esferas da vida e, embora tenham organizado lutas por direitos, esse ativismo acabou enfrentando campanhas de difamação e até prisão (Tohidi, 2016).

²⁴⁸ Em inglês: “Sociological analysis of the rise of *Jin, Jiyan, Azadi* which paved the way for the women’s revolution”.

O terceiro painel, “O impacto das dinâmicas internas e externas na revolução”²⁴⁹, buscou identificar e analisar alguns desafios que se apresentam para a continuidade do que se convencionou chamar, naquela ocasião, de “Revolução ou Levante *Jin, Jiyan, Azadi*”. E, finalmente, no quarto painel, “Analisando as formas e estratégias para proteger a revolução ‘Jin, Jiyan, Azadi’ e seus objetivos”²⁵⁰, que é mais central para a discussão desta tese, foi dada muita ênfase ao projeto político sendo construído pelas mulheres curdas no Norte e Leste da Síria atualmente.

A experiência política das mulheres curdas em Rojava – o que compreende, por exemplo, as várias organizações autônomas de mulheres, incluindo as academias de Jineoloji, e como essas têm contribuído para a construção de uma sociedade que se pretende mais igualitária – foi abordada como um modo de fortalecer o que tem sido construído pelas mulheres no Irã, de modo a também transformar essa revolta em algo mais permanente ao longo do tempo. No contexto da série de protestos que eclodiram no Irã no final de 2022 – e que colocaram em pauta questões relacionadas aos direitos das mulheres no país, mas também catalisaram insatisfações suprimidas há bastante tempo, em relação, por exemplo, ao autoritarismo, à repressão às minorias, à estagnação econômica e à imposições religiosas (Sarvestany, 2023, p. 3) –, o modo como as mulheres têm se organizado em sociedade no Norte e Leste da Síria passa a ser proposta como forma de preservar aquilo que tem sido arduamente construído, que é uma contestação profunda do *status quo* político no Irã, no que diz respeito, especialmente, às intersecções entre gênero e etnia, e refletidas, por exemplo, na morte de Jina Mahsa Amini.

É importante observar aqui como o argumento que foi defendido no último painel dessa conferência dialoga com as declarações feitas pela Kongreya Star, em 2023 e 2024, nas ocasiões do aniversário da morte da jovem curda. Amini e as manifestantes no Irã, descritas como aquelas que lutam por democracia e liberdade, em relação às violências de um sistema definido como patriarcal, baseado no Estado-nação e no fundamentalismo religioso (Kongra Star, 2023b; Kongra Star, 2024b), teriam essa luta coletiva sustentada por meio do fortalecimento de

²⁴⁹ O material de divulgação em inglês indicava “The impact of internal and external dynamics on the revolution. Analysing the problems facing the continuation of uprisings and women’s and societies’ revolution”.

²⁵⁰ O material de divulgação em inglês indicava “Analysing the ways and strategies to protect the revolution of ‘Jin, Jiyan, Azadi’, and the goals of the revolution”.

organizações de mulheres e também das alianças entre essas organizações, a nível local, mas também global (Kongra Star, 2024b). E o Movimento de Mulheres Curdas, também através da Jineolojî, teria muito a compartilhar e contribuir nesse sentido.

O transbordamento das experiências das mulheres curdas em Rojava para o contexto iraniano foi identificado como uma estratégia para a proteção da “Revolução ou Levante *Jin, Jyan, Azadi*”. Aqui, o slogan *Jin, Jyan, Azadi*, para além de uma expressão filosófica do Movimento de Mulheres Curdas, nas próprias palavras das mulheres curdas presentes, é um paradigma de liberdade que deve ser protegido. Nesse contexto, a Jineolojî passa a ser então apresentada como uma das ferramentas para salvaguardar e garantir a continuidade, no tempo, das profundas transformações que ambicionam a pluralidade de mulheres que tem coordenado e construído os protestos no Irã.

Em suma, a Jineolojî dá base aos esforços teóricos, às lutas ideológicas, às atividades programáticas e organizacionais, bem como às ações que Abdullah Öcalan aponta como fundamentais para alcançar a liberdade, a igualdade e a democracia possíveis no contexto da modernidade democrática. Enquanto ciência que se assenta nas experiências históricas de mulheres curdas, bem como em cosmologias, histórias e epistemologias curdas, já nasce com alguns objetivos políticos explícitos: de afirmação do sujeito mulher curda enquanto produtora de conhecimento; de reelaboração do lugar do saber no mundo; e de utilização desse saber para a transformação social. Essa Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida, desse modo, possibilita a construção de um conjunto de discursos e práticas disruptivas em relação a múltiplas camadas de poder.

Seja através da potência da expressão *Jin, Jyan, Azadi*, que ganhou força nos protestos no Irã em 2022 e catalisou uma série de insatisfações suprimidas ao longo de décadas, em relação, por exemplo, à opressão violenta às mulheres pelo Estado, mas também em relação à repressão às minorias; seja nos discursos da Kongreya Star em comemoração ao Dia Internacional da Mulher; ou ainda nas tentativas de construção de alianças entre organizações tão diversas de mulheres – a Jineolojî contribui para a abertura do caminho relacionado à redefinição do lugar da mulher no mundo, questionando as desigualdades entre homens e mulheres e as opressões vividas pelas últimas. Nesse sentido, e aqui retomando a discussão proposta por Saba Mahmood (2005), a Jineolojî aponta de maneira insistente para

uma capacidade de agência dos sujeitos conectada à resistência às relações de opressão. Essa Ciência da Mulher e da Vida, como demonstrado até aqui, abre caminhos para que as mulheres façam questionamentos e organizem resistências às relações de poder que as subordinam.

4.6.

A Jineolojî está em tudo o que o Movimento faz

Ainda é importante observar em quais contextos se insere a produção de conhecimento proposta pela Jineolojî. Essa Ciência da Mulher não está restrita a determinados espaços e sujeitos, como, por exemplo, àqueles detentores de títulos acadêmicos no interior dos muros de universidades e instituições de pesquisa de modo geral. Tampouco é uma ciência reivindicada como pertencente somente às mulheres curdas. Embora tenha nascido das lutas organizadas por esses sujeitos, há amplo desejo de que essa ciência se torne ferramenta para mulheres do mundo inteiro (Instituto Andrea Wolf, 2021a). Como já abordado neste capítulo, essa construção está, evidentemente, conectada à crítica da Jineolojî a respeito da concepção de conhecimento científico, herdada da tradição Iluminista, e que determina o que é conhecimento válido. Retomo, todavia, um pouco dessa discussão neste momento, na medida em que os contextos em que é pensada e produzida a Jineolojî e os sujeitos envolvidos nesses processos dizem muito sobre esse projeto político. A Jineolojî está em tudo o que o Movimento de Mulheres Curdas faz, como uma força articuladora fundamental que dá base a todos os projetos desenvolvidos e que vão para além do tema – a princípio óbvio – da produção de conhecimento.

Conforme esclarece Heja Zerya, da Academia de Jineolojî em Rojava, os debates iniciais que dão forma a esse projeto se iniciam com seminários nas montanhas do Curdistão e, gradativamente, se expandem para as prisões e para a sociedade, convertendo-se também em discussões e formações mais longas (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 420-421). Em 2012, no acampamento que o Comitê de Jineolojî tinha nas montanhas, foi escrito o primeiro panfleto sobre o projeto. E em 2015, as mulheres do PAJK se reúnem nas montanhas para a Primeira Conferência sobre Jineolojî do partido. De acordo com Heja Zerya, o objetivo naquele momento foi melhor organizar os trabalhos da Jineolojî para além do

comitê do partido, o que foi efetivamente realizado, com a criação de comitês em várias partes do Curdistão e na Europa (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 421).

Esse período que se inicia em 2014 e 2015 foi particularmente tenso para os curdos, com os ataques do ISIS a Kobane e a Sinjar, na Síria e no Iraque, respectivamente, além da escalada no conflito entre o governo turco e o PKK. O cessar-fogo e as negociações entre essas duas partes, em vigor desde 2013, entraram em colapso após o atentado na cidade de Suruç, próximo à fronteira com a Síria, que deixou dezenas de ativistas curdos mortos. Embora o atentado tenha sido atribuído ao ISIS, o PKK culpou o governo turco por falhar em proteger os curdos, e retaliou, matando policiais turcos (BBC News Brasil, 2015). A resposta do governo turco, por sua vez, foi através de bombardeios às posições do PKK no sudeste da Turquia e no norte do Iraque (EuroNews, 2015).

É importante observar, ao mesmo tempo, que há uma deterioração generalizada das relações entre o governo turco e a oposição, principalmente pró-curda, a partir de 2016. A tentativa fracassada de golpe na Turquia nesse ano resultou em uma aliança entre o Partido da Justiça e do Desenvolvimento (AKP), de Erdoğan, e o ultranacionalista Partido de Ação Nacionalista (MHP), fortalecendo a repressão governamental ao HDP, importante partido político pró-curdo no país. Em novembro do mesmo ano, uma série de prisões atingiu importantes opositores ao governo, incluindo os copresidentes do HDP, Selahattin Demirtaş e Figen Yüksekdağ. Além disso, o governo nomeou interventores para assumir a administração da maior parte dos municípios anteriormente governados pelo HDP.

Aqui, busco me atentar especificamente ao desenvolvimento da Jineolojî, mas é importante destacar que os processos de mobilização política curda, historicamente, têm acontecido, senão majoritariamente, com muita frequência, nesses espaços, como nas montanhas e nas prisões. Como discutido em capítulo anterior, as políticas implementadas pelos Estados da região, de caráter nacionalista, adotaram ativamente medidas como deslocamentos forçados e a proibição de expressões culturais e políticas curdas em seus variados graus de violência física e simbólica. Mesmo fugindo do contexto das ações do PKK, considerado organização terrorista pela Turquia, Europa e Estados Unidos, organizações políticas impulsionadas a partir da identidade curda foram historicamente proibidas. A clandestinidade, então, foi se tornando o espaço, por excelência, para mobilização e organização política curda.

O Curdistão, o lar reivindicado pelos curdos, é formado pelas regiões montanhosas situadas nas fronteiras entre Turquia, Síria, Irã e Iraque, e é onde se concentra a população curda nesses países. Além disso, devido às características naturais do terreno e à infraestrutura limitada, esses territórios dificultam a patrulha e o controle por parte das forças governamentais, tornando-se então redutos de diversos grupos curdos, incluindo o PKK²⁵¹. A dificuldade de acessar esses territórios, portanto, os tornou uma espécie de refúgio natural e espaço de proteção e resistência para várias organizações curdas que pautam autonomia e/ou independência.

As prisões, por sua vez, também têm relevância nesse contexto. O golpe militar de 1980 na Turquia²⁵², que inaugura um dos períodos mais autoritários da história do país, foi marcado pela perseguição a organizações políticas, pelo fechamento de partidos políticos e pela prisão de seus membros. Na região de concentração curda, apontada como uma ameaça específica à unidade nacional, parte significativa do exército turco foi empregado para supervisionar o que Zeydanlioglu (2009, p. 81) chama de “plano de turquificação”, e que tinha como objetivo eliminar todas as possibilidades de expressão cultural e política curdas, por exemplo, por meio do fechamento de partidos políticos, de jornais e editoras.

Nesse contexto, a prisão militar de Diyarbakır – capital de Bakur, a região curda na Turquia – foi convertida em um espaço de utilização de tortura sistemática, que incluía privação de sono, de água e de comida, espancamento, queimaduras com cigarro, choques elétricos, agressão sexual e estupro, e uma série de outros métodos de tortura, principalmente na primeira metade da década de 1980 (Memorialize Turkey, 2007; Zeydanlioglu, 2009). No entanto, de acordo com Zeydanlioglu (2009, p. 79), a tortura sistemática praticada na prisão militar de Diyarbakır nesse momento não visava apenas a repressão política, ela funcionava também como um projeto deliberado de construção nacional, destinado a converter curdos em cidadãos turcos obedientes, por meio da destruição física, psicológica e

²⁵¹ Desde o início da década de 1980, o PKK busca refúgio nas montanhas Qandil, no norte do Iraque, próximo à fronteira com o Irã. Essa área faz parte de um conjunto de montanhas maior que se estende até o sul da Turquia e o nordeste da Síria.

²⁵² Segundo Zeydanlioglu (2009, p. 80), o exército turco se considera guardião da nação e interveio em três ocasiões por meio de golpes de Estado – 1960, 1971 e 1980 –, alegando a necessidade de proteger o país contra ameaças internas. O golpe de 1980, em particular, foi motivado pela percepção de que movimentos subversivos, especialmente nacionalistas curdos e grupos de esquerda, estavam atacando os valores fundamentais do kemalismo, como a integridade nacional e territorial.

simbólica de suas identidades. A partir de Foucault, Zeydanlioglu (2009, p. 79) argumenta que a tortura também visava disciplinar e moldar o sujeito, e essa transformação se dava por meio de práticas cotidianas de humilhação, negação linguística e imposição simbólica do Estado turco.

A partir de depoimentos de ex-detentos da prisão de Diyarbakır, no entanto, Zeydanlioglu (2009) identifica a persistência, por vezes, da identidade curda como forma de resistência a esse “plano de turquificação”. Nesse sentido, os relatos reunidos pelo autor atuam como formas de “contra narrativas”, denunciando a tentativa de apagamento da identidade curda e, em certo sentido, repondo a voz dos sujeitos torturados. Esses relatos também revelam como a violência de Estado era revestida de uma lógica civilizatória perversa. Apoiando-se em Foucault e Darius Rejali, Zeydanlioglu (2009, p. 77) rejeita a perspectiva segundo a qual a tortura é um resquício do passado despótico que desapareceria com a modernização, democratização ou ocidentalização. Nesse contexto, a tortura torna-se uma espécie de tecnologia moderna de governo, usada para moldar subjetividades no processo de formação do Estado-nação.

Pode-se afirmar facilmente que as práticas em Diyarbakır, a capital não oficial da região curda, desempenharam um papel crucial na cristalização de ideias nacionalistas secessionistas e na radicalização de uma geração de curdos, muitos dos quais passaram a se juntar às fileiras do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK), que lançou uma luta armada em 1984 com o objetivo de estabelecer um estado curdo independente. Como observou Hakan Yavuz, ‘O golpe de 1980 e sua opressão ajudaram a criar uma mentalidade de cerco entre os curdos, levando-os a pensar que seu futuro estava limitado e contido pelo Estado turco.’ É uma ironia da história o fato de que a política coercitiva de turquificação alcançou exatamente o que ela tentou evitar, forçando os curdos à luta armada nacionalista para o estabelecimento de um Curdistão independente²⁵³ (Zeydanlioglu, 2009, p. 81, tradução nossa).

Sakine Cansız, uma das fundadoras do PKK e figura central para o Movimento de Mulheres Curdas, é bastante conhecida pela resistência no período

²⁵³ No original: “It can easily be asserted that the practices in Diyarbakır, the unofficial capital of the Kurdish region, played a crucial role in the crystallisation of nationalist secessionist ideas and the radicalisation of a generation of Kurds, large numbers of which went on to join the ranks of the militant Kurdistan Worker’s Party (PKK), which launched an armed struggle in 1984 with the aim to establish an independent Kurdish state. As Hakan Yavuz has remarked, ‘The 1980 coup and its oppressiveness helped to create a siege mentality among Kurds, compelling them to think that their future was constrained and contained by the Turkish state.’ It is an irony of history that the coercive policy of turkification achieved the very thing that it tried to prevent, forcing Kurds to nationalist armed struggle for the establishment of an independent Kurdistan.”

em que foi presa. Sara, como escolheu ser chamada, foi presa em maio de 1979, tendo passado pela prisão militar de Diyarbakır na década de 1980, e libertada somente em 1991 da prisão de Çanakkale (Instituto Andrea Wolf, 2021a; Cansız, 2019). O livro *Sara: Prison Memoir of a Kurdish Revolutionary* (2019), o segundo de três volumes do livro de memórias de Sakine Cansız, é um testemunho pessoal, mas também político, centrado nas práticas de resistência física, psicológica e ideológica dentro do sistema carcerário turco. Sara narra com detalhes o cotidiano da prisão: as torturas sistemáticas, os métodos de humilhação e desumanização, e, em contrapartida, os atos de resistência coletiva e individual que mantinham a identidade política viva entre os prisioneiros.

Um dos aspectos mais centrais da narrativa de Cansız nessa obra é o seu olhar, desde a perspectiva das mulheres, em um movimento nacionalista e revolucionário que, como muitos outros, historicamente marginalizou as mulheres. Ela relata como, mesmo dentro do PKK, precisou afirmar sua presença enquanto mulher militante, enfrentando tanto o machismo estrutural quanto a opressão estatal. Cansız também descreve como o cárcere, embora extremamente cruel, se tornou um espaço de formação política e fortalecimento da identidade feminina curda, pavimentando o caminho para o protagonismo das mulheres no PKK, algo que se concretizaria nas décadas seguintes com a criação de estruturas autônomas de mulheres dentro do movimento. Segundo Biehl (2019, p. x, tradução nossa), tradutora e editora do livro de memórias de Cansız, “Ao servir de modelo de resistência inabalável para as pessoas ao seu redor, homens e mulheres, ela ajudou a criar coragem. Quando foi libertada, (...) em 1991, era uma líder reconhecida da resistência nas prisões – e uma lenda.”²⁵⁴

Elif Kaya, atualmente integrante da Academia de Jineolojî, mas com um longo histórico de atuação em diferentes espaços do Movimento de Mulheres Curdas, também fala da prisão como lugar de resistência. Kaya ficou presa por 18 anos na Turquia e foi libertada somente em 2003. Nesse contexto, explica como o cárcere se torna local de educação e formação política (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 187). Até os anos 2000, muitas das mulheres e homens curdos presos recebiam treinamento e, uma vez em liberdade, se engajavam com a luta por independência do lado de fora das prisões. Mesmo prisioneiras que não sabiam nada

²⁵⁴ No original: “By the time she was released, from Çanakkale prison in 1991, she was an acknowledged leader of prison resistance—and a legend.”

sobre o PKK ou que não tinham nenhum envolvimento prévio com organizações nacionalistas muitas vezes ficavam presas por longos períodos. Isso acabou expondo-as a esses processos de formação e organização política, através dos quais, argumenta Kaya (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 187), adquiriram conhecimento histórico e passaram a questionar a situação geral dos curdos na Turquia.

A coisa mais importante na prisão é o treinamento consistente do primeiro ao último dia. A prisão era um local de pesquisa, leitura e discussão, de desenvolvimento de pensamentos. Entre 1990 e 2000, foram realizados cursos de treinamento dos quais participaram 120 companheiros ao mesmo tempo. Naquela época, era fácil: os companheiros se reuniam em três ou quatro celas e conseguiam organizar sua educação diariamente. Os tópicos também eram definidos e as pesquisas eram realizadas e depois discutidas. As análises de Serokatî²⁵⁵ eram levadas para a prisão de várias maneiras. Naquela época, nós líamos todas elas. Além disso, muitos clássicos foram lidos durante esse período. Em geral, muitos livros foram lidos e discutidos. Muitos livros foram proibidos, mas ainda assim foram introduzidos de diferentes maneiras. Era estritamente proibido receber uma única palavra de Serokatî. Mas nós éramos engenhosos e recebíamos todas as suas análises²⁵⁶ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 189, tradução nossa).

Do lado do sistema carcerário turco, o objetivo era impedir a coordenação entre prisioneiros e promover o individualismo. Para isso, foram feitas várias transformações, como a criação de celas pequenas, muitas vezes individuais ou com um número limitado de pessoas, além da imposição de novas regras, como o limite na quantidade de livros por preso e a proibição de compartilhar dinheiro ou ajudar outros detentos (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 187). De acordo com Kaya, essas medidas visavam enfraquecer a solidariedade, impedir trocas de conhecimento e restringir o convívio entre os prisioneiros.

Deve-se ressaltar que parte do desenvolvimento da Jineolôjî também aconteceu nas prisões, a partir dessas práticas de formação e organização política que se expandiram ao longo das décadas de 1980 e 1990. A esse respeito, Elif Kaya esclarece:

²⁵⁵ Além de Rêber Apo, Abdullah Öcalan também é chamado de Serok Apo ou Serokatî.

²⁵⁶ No original: “Lo más importante en la cárcel es la formación de manera consistente desde el primero hasta el último día. La vida es imposible sin formación. La prisión era un lugar de investigación, lectura y debate, del desarrollo ulterior de los pensamientos. Entre 1990 y 2000 se realizaron cursos de formación en los que participaron al mismo tiempo 120 compañeros. En ese momento era fácil. Los compañeros se reunían en tres o cuatro celdas y podían organizar su educación diariamente. También se definían los temas y se llevaban a cabo investigaciones que luego se debatían. Se llevaron a prisión los análisis de Serokatî de varias maneras. En ese tiempo, los leímos todos. Además, se leyeron muchos clásicos durante ese período. En general, se leyeron y discutieron muchos libros.”

O livro “Debates sobre Jineolojî” foi desenvolvido coletivamente entre as mulheres presas em diferentes prisões, por meio de cartas enviadas umas às outras. Em Amed²⁵⁷, a estrutura do livro foi definida, os tópicos foram divididos e enviados para as diferentes prisões. Cada prisioneira assumiu a responsabilidade por um dos tópicos; pesquisou, escreveu e enviou. Alguns textos foram criticados, outros foram corrigidos. Dessa forma, essa obra não foi escrita simplesmente em uma cela ou prisão, mas foi discutida em muitas prisões diferentes e é o resultado do trabalho de companheiras de muitas prisões diferentes²⁵⁸ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 422, tradução nossa).

As razões que levaram ao estabelecimento das montanhas e das prisões como espaços, por excelência, para mobilização e organização política curda são múltiplas, e não é o objetivo deste texto identificar essa pluralidade ou discuti-la em profundidade. Mas para fins do debate desta seção, é importante salientar, em um primeiro momento, o fato de a Jineolojî ser construída em um contexto de guerra. E guerra, aqui, não se refere somente à Guerra Civil Síria, iniciada em 2011, ou aos ataques constantes perpetrados por células do autoproclamado Estado Islâmico em Rojava. Há que se considerar que desde a formação dos Estados nacionais na região, no início do século XX, os curdos passam a ser entendidos, em maior ou menor grau, como ameaça a uma suposta hegemonia nacional, que nesse momento está sendo forjada, portanto, também como uma ameaça a um princípio básico da soberania dos Estados, que é a sua indivisibilidade. Nesse contexto, é lançada uma guerra contra os curdos, que já dura um século. A existência do povo curdo, e de outras chamadas minorias étnicas, representa o limite da própria existência dos Estados nacionais conforme têm sido construídos – com a imposição de certa hegemonia cultural e política, que ainda reflete determinados grupos, como turcos, árabes e persas, e exclui parte significativa das condições de possibilidade de ser curdo e curda na região. Desse modo, o contexto de guerra ao qual me refiro aqui é a guerra contra os curdos.

Refletindo sobre a abordagem pedagógica da Jineolojî, Zozan Sima (2023), da Academia de Jineolojî em Rojava, argumenta que ao longo do último século, o que chama de “educação colonialista” – essa que é ofertada pelos Estados onde vive

²⁵⁷ Amed é o nome curdo dado à cidade de Diyarbakır, na Turquia.

²⁵⁸ No original: “El libro ‘Debates sobre Jineolojî’ fue desarrollado de manera colectiva entre las prisioneras en diferentes cárceles, a través de cartas que se mandaban entre ellas. En Amed se definió el marco del libro, se dividieron los temas y se enviaron a las diferentes prisiones. Cada compañera asumió la responsabilidad de uno de los temas; investigó, lo escribió y lo envió. Hubo críticas a algunos textos, otros fueron corregidos. De esta manera este trabajo no fue escrito simplemente dentro de una sola celda o prisión, sino que fue discutido en muchas prisiones diferentes y es el resultado de las de compañeras de muchas prisiones diferentes.”

a população curda – se tornou uma ferramenta para que os curdos deixem de ser eles mesmos. Por meio de uma educação que não usa a língua curda como instrumento, que ignora e/ou proíbe expressões da identidade curda, e que, de modo fundamental, é uma expressão das políticas nacionalistas desses Estados, gerações têm sido assimiladas às identidades turca, árabe e persa, afastando-se então dos seus próprios contextos sociais e sendo condenadas ao que Sima chama de “desidentificação”. Nessa conjuntura, a Jineolojî surge e se fortalece como uma perspectiva que busca se opor a esse processo de desidentificação – ou guerra contra os curdos –, afirmando firmemente a existência e a resistência da mulher curda, inclusive como produtoras de conhecimento.

Porque toda sociedade precisa de uma educação na qual seus membros possam se definir e dar sentido a si mesmos, sustentar suas vidas, defender-se e viver livremente em suas realidades culturais e sociais. Para os gêneros, povos, classes e sociedades colonizadas, a educação é uma das principais áreas de luta pela existência e inexistência²⁵⁹ (Sima, 2023, tradução nossa).

Como discute Rostampour (2024, p. 4), as condições locais de produção do conhecimento interferem na natureza do conhecimento produzido, portanto, a produção e circulação de conhecimento, bem como as experiências das mulheres que lhes dão base, não podem ser compreendidos de forma abstrata, mas somente na medida em que se consideram contextos históricos e políticos específicos. Aliás, essa é uma reivindicação central da própria Jineolojî, como discutido ao longo de todo o capítulo. Desse modo, tendo encontrado muitas dificuldades para existir enquanto mulheres curdas no interior da Turquia, Síria, Irã e Iraque ou mesmo nas organizações nacionalistas das quais fizeram parte, esses sujeitos foram obrigados a recorrer aos espaços de clandestinidade para construção e compartilhamento de conhecimento.

Embora, atualmente, na Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria, a Jineolojî faça parte dos currículos oficiais das escolas, em seus diversos níveis, e também tenha sido incorporada à Universidade de Rojava, em Qamishli, através do Departamento de Jineolojî – o que significa não necessitar

²⁵⁹ No original: “Because every society needs an education in which its members can define and make sense of themselves, sustain their lives, defend themselves, and live freely within their cultural and social realities. For colonised genders, peoples, classes and societies, education is one of the main areas of the struggle for existence and non-existence.”

operar de modo clandestino –, ainda é relevante apontar aqui como noções de conhecimento acadêmico e conhecimento ativista podem também impactar a visibilidade ou mesmo inclusão e exclusão daquilo que tem sido proposto e construído pelas mulheres através da Jineolojî. A esse respeito, Rostampour (2024, p. 11, tradução nossa) argumenta:

Com a persistência das desigualdades entre o Sul e o Norte (Globais), as assimetrias entre o conhecimento indígena e o acadêmico também foram reforçadas. Essa estrutura, tanto racista quanto colonial, na divisão internacional da produção de conhecimento, é agravada por uma divisão adicional entre o conhecimento acadêmico científico e o conhecimento político ativista, que foi decisivo na deslegitimação da Jineolojî. De acordo com os critérios de qualificação desse “imperialismo científico” (Dupré 1994), as produções feministas de mulheres do Sul, consideradas “muito políticas”, têm sua legitimidade e validação científica recusadas. Assim, ao “produzir conhecimento militante”, corre-se o risco de ser desacreditado por certos acadêmicos que questionam a cientificidade ou o interesse dessa abordagem. O conhecimento ativista é acusado de ser cego para as nuances e complexidades das realidades sociais e por não ter a “neutralidade” considerada necessária para qualquer ciência (Bourdieu 1980). A associação entre gênero, feminismo e movimentos sociais também funciona como uma desqualificação científica (Direnberger e Onibon Doubogan 2022), principalmente no caso de indivíduos engajados na luta armada. Portanto, observamos que a exigência de fornecer evidências é esperada com muito mais frequência das ciências militantes que operam fora da esfera acadêmica²⁶⁰.

Em conjunto com essa análise proposta por Rostampour, que aponta para limitações impostas à Jineolojî no contexto da divisão internacional da produção de conhecimento e da divisão entre conhecimento acadêmico e conhecimento ativista, também deve-se chamar atenção para o argumento de que a Jineolojî tampouco “busca a aceitação ou o reconhecimento dos sistemas acadêmicos dominantes, cujo

²⁶⁰ No original: “With the persistence of inequalities between the South(s) and the North(s), asymmetries between indigenous and academic knowledge have also been reinforced. This framework, both racist and colonial, in the international division of knowledge production, is compounded by a further division between academic scientific knowledge and activist political knowledge, which was decisive in delegitimizing Jineolojî. According to the qualification criteria of this “scientific imperialism” (Dupré 1994), feminist productions by women in the South, considered “too political,” are refused legitimacy and scientific validation. Thus, when “producing militant knowledge,” the risk is to be discredited by certain academics who question the scientificity or interest of this approach. Activist knowledge is accused of being blind to the nuances and complexities of social realities, and for lacking the “neutrality” that is considered necessary for any science (Bourdieu 1980). The association between gender, feminism and social movements also acts as a scientific disqualification (Direnberger and Onibon Doubogan 2022), particularly in the case of individuals engaged in armed struggle. We therefore observe that the requirement to provide evidence is much more frequently expected from militant sciences operating outside the academic sphere.”

eurocentrismo, orientalismo e positivismo ela critica”²⁶¹ (Dirik, 2022, p. 96, tradução nossa). A aproximação da Jineolojî ao mundo acadêmico, em certo sentido, de acordo com Dirik, está relacionada mais ao desejo de fazer com que a academia supere algumas das características que são entendidas como importantes para a produção de conhecimento e que são, ao mesmo tempo, criticadas pela Jineolojî. Além das questões identificadas ao longo do capítulo – tais como a tendência ao universalismo e o androcentrismo –, ainda devem ser mencionadas o uso de uma linguagem inacessível e o fato de a ciência ser produzida com muita frequência de modo isolado e individual (Dirik, 2022, p. 96).

Parece haver ainda muito a ser discutido e elaborado acerca do tipo de relação que as mulheres que trabalham com a Jineolojî buscam estabelecer com o mundo acadêmico e seus diversos campos do conhecimento. E essa discussão, de fato, foge do escopo desta pesquisa. Contudo, de antemão, é possível apontar para uma tendência a aproximações e construção de pontes, mesmo em meio a críticas contundentes. A relação que a Jineolojî estabelece com os Feminismos, por exemplo, se inspirando no legado de lutas e conhecimentos produzidos por mulheres no mundo inteiro, incluindo feministas (Dirik, 2022, p. 93), aponta para esse sentido.

Em todo esse debate sobre conhecimento que se produz na clandestinidade – seja nas montanhas ou nas prisões – e por mulheres que não apenas não tiveram suas vidas dedicadas a programas de pós-graduação, mas que em algum momento foram transformadas em guerrilheiras ou prisioneiras, por exemplo, acende uma discussão sobre o que comumente é chamado de democratização do conhecimento. A ampliação do acesso ao saber a todas as pessoas, independentemente de sua origem social, econômica, cultural ou geográfica, e que se dá através da quebra de barreiras que historicamente limitaram o acesso à educação, à informação e à produção intelectual – tais como o custo, a linguagem, as relações de gênero, a exclusividade de instituições educacionais, ou a falta de infraestrutura – está no cerne dessa questão. Mais especificamente, Rostampour (2024, p. 15) argumenta que a Jineolojî contribui para o projeto de democratização das Ciências Sociais, na medida em que torna o conhecimento acessível para além da torre de marfim

²⁶¹ No original: “Jineolojî does not seek acceptance or recognition by the dominant academic systems, whose Eurocentrism, Orientalism, and positivism it criticizes (...)”

representada pela academia e reelabora as regras da atividade científica, com vistas a garantir que essa seja apropriada pelas pessoas.

Gostaria, contudo, de propor um olhar em outra direção. Embora possa contribuir para os processos de democratização do saber e das Ciências Sociais, enquanto ciência, a Jineolojî já nasce democrática. Mesmo em áreas do conhecimento interessadas em compreender lutas sociais e políticas contemporâneas, conforme indica Choudry (2019), as universidades ainda constituem o centro dos processos de produção do saber, detendo certo monopólio sobre esse conhecimento. Além disso, há uma ênfase nos esforços e experiências de professores e pesquisadores de pós-graduação que, enquanto profissionais com treinamento acadêmico especializado, desenvolvem a chamada “pesquisa ativista”. E isso acontece em detrimento de um envolvimento com o conhecimento que é produzido no interior de organizações e movimentos sociais, que passa então a ser considerado objeto de estudo, e não fontes legítimas de aprendizagem e elaboração teórica (Choudry, 2019). Apesar de significativas transformações que têm trazido, por exemplo, a produção de conhecimento contra hegemônico de diversas localidades do Sul Global para dentro da academia e apresentado alternativas ao que Connell, Beigel e Ouédraogo (2017) chamam de ciência imperial, esses conhecimentos contra hegemônicos ainda permanecem marginais, invisíveis e às vezes são até excluídos (Rostampour, 2024, p. 11).

Nesse sentido, ao questionar o local onde o conhecimento científico deve ser produzido e quais os sujeitos que têm licença para produzi-lo, a Jineolojî já se mostra, desde o princípio, acessível a sujeitos marginalizados por diferentes relações de poder. Ela descentraliza o conhecimento, produzindo-o a partir de experiências da vida cotidiana de uma pluralidade de mulheres e tornando-o um instrumento para transformação social que pode ser utilizado por todas, não importando, por exemplo, o nível de acesso à educação formal, se vive em zona rural ou urbana, ou qual idioma fala. O desenvolvimento da Jineolojî nas prisões e nas montanhas, no início dos anos de 2010, demonstra essas características.

Ademais, decorre dessa particularidade um outro elemento. A Jineolojî está em todas as partes, funcionando como força articuladora fundamental que constitui todos os projetos desenvolvidos pelo Movimento de Mulheres Curdas e que vão para além do tema – a princípio óbvio – da produção de conhecimento. O que quero apontar aqui é que a Jineolojî não está presente somente na ampla rede que tem sido

construída sobre esse projeto e que reúne, como já apontado, organizações como o Instituto Andrea Wolf em Rojava, os Comitês de Jineolojî em diferentes partes do Curdistão e da Europa e o Departamento de Jineolojî na Universidade de Rojava, que têm organizado cursos de formação, conversas, debates, pesquisas e publicações diversas. Como aponta a estudiosa e ativista curda Dilar Dirik (2022, p. 94-95, tradução nossa), “a Jineolojî permeia todas as esferas de trabalho do movimento de mulheres.”²⁶²

Ao longo da pesquisa de campo, fui notando como essa Ciência da Mulher e da Vida está presente nas práticas mais mundanas, por exemplo, no modo como as mulheres curdas se organizam nas manifestações – formando alas próprias, planejando discursos que endereçam opressões, levantando bandeiras com o rosto e o nome de mulheres curdas que foram mortas por se organizarem politicamente enquanto mulheres curdas, em atos que pedem justiça, mas também homenageiam a memória dessas mulheres; e nas conversas e trocas, mesmo bastante informais, com mulheres de outros contextos sociais, sempre buscando entender e aprender com as lutas organizadas nesses outros contextos. A Jineolojî serve como subsídio para atuação autônoma, informada e propositiva do Movimento de Mulheres Curdas em suas mais diversas interfaces: nas escolas e centros de pesquisa, nas conversas cotidianas, nos protestos, no modo como as mulheres se posicionam no mundo. Se a Jineolojî torna possível que todas produzamos ciência a partir das nossas próprias experiências cotidianas, esse conhecimento está em todas as partes, como subsídio e também como produto.

4.7. Considerações finais

Como discutido ao longo do capítulo, o Movimento de Mulheres Curdas concebe a ciência e os processos de produção de conhecimento conectados a uma noção de poder. E aqui, em evidente relação com o que Edward Said, a partir do nexos conhecimento/poder de Foucault, elabora como a “dialética crescentemente lucrativa de informação e controle” (Said, 2007, p. 68). A Jineolojî é construída, nesse contexto, não com o objetivo de servir a essa lógica através da qual se produz conhecimento sobre algo de modo a tornar mais “fácil e lucrativa sua

²⁶² No original: “(...) Jineolojî permeates all spheres of the women’s movement’s work.”

administração” (Said, 2007, p. 68), mas de contestar esse movimento. A Jineolojî acaba por construir discursos e práticas em que os conhecimentos e as experiências de mulheres marginalizadas – nascendo no contexto da luta nacionalista curda, mas, ao mesmo tempo, buscando se expandir para outros territórios – são mobilizados em prol da transformação social, da luta por autonomia e da igualdade de gênero.

Ao propor uma ciência própria das mulheres, enraizada em cosmologias, histórias e epistemologias curdas, a Jineolojî se inscreve como resistência à modernidade capitalista – em referência ao termo utilizado pelo próprio Movimento – e como reelaboração ontológica e epistemológica. Trata-se de um modo de subjetivação que busca romper com as normas impostas por determinadas relações de poder, reorientando o modo como elas são vividas e reconfiguradas, e a partir de outros referenciais de autonomia, liberdade e vida – como a própria junção etimológica entre *jîn* (mulher) e *jîyan* (vida) sugere.

Nessa chave, a agência das mulheres curdas organizadas em torno da Jineolojî refere-se a práticas disruptivas em relação a múltiplas camadas de poder – do Estado-nação, do capitalismo, das relações patriarcais. E aqui, em certa medida, em consonância com a pressuposição, central para a política secular-liberal da qual o feminismo tem sido uma parte integral, conforme discute Mahmood (2005), de que agir de forma agente implica necessariamente resistir a normas, especialmente aquelas associadas à dominação patriarcal.

A agência proposta pela Jineolojî, ao mesmo tempo, surge como uma prática profundamente situada, plural e relacional, que produz novas formas de vida coletiva ao mesmo tempo em que reinscreve elementos da memória e cosmologia curdas. Esse é um modo de subjetivação que, para além da resistência, aposta na construção de alternativas civilizatórias, como expressa a noção de modernidade democrática proposta por Abdullah Öcalan, crítica da modernidade capitalista. Essa criação está relacionada a um exercício que se baseia na experiência coletiva, na memória e na ancestralidade, e que mobiliza novos horizontes de liberdade – para as mulheres curdas e para os mundos que elas desejam e ajudam a construir.

Por fim, vale observar que embora a Jineolojî crie caminhos para uma capacidade de agência das mulheres curdas voltada para práticas disruptivas em relação a múltiplas camadas de poder, não parece haver, nesse contexto, aderência a uma norma universal de liberdade. A concepção de autonomia utilizada pela Jineolojî está profundamente conectada a história e cosmologia curdas, portanto,

escapando de referenciais eurocentrados de autonomia individual. Essas questões, no entanto, serão discutidas em profundidade no próximo capítulo.

5 Propondo um diálogo entre Saba Mahmood e a Jineolojî

5.1. Introdução

Esta tese nasce inspirada nas discussões propostas por Saba Mahmood no livro *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005), resultado da sua etnografia com o movimento pietista de mulheres nas mesquitas do Cairo. Como já argumentado ao longo do Capítulo 3, Mahmood defende a necessidade de separar a noção de agência da noção de resistência, para analisar as formas políticas desse movimento pietista, que não correspondem às normas seculares e liberais feministas. Sustenta, então, com base em Foucault, que o desejo por liberdade, ou a subversão, de certas normas não é algo imanente do ser humano, mas resultado de condições históricas e sociais. A concepção de agência política para Mahmood, portanto, está conectada a contextos onde as normas não são apenas subvertidas, mas também a contextos onde as normas produzidas por relações de poder são habitadas, experienciadas e incorporadas de múltiplas formas – o que inclui a possibilidade de serem reiteradas, reproduzidas ou mesmo aspiradas por esses sujeitos.

Essa é uma discussão muito rica e que abre vários caminhos para pensar e discutir as formas de agência política, ao mesmo tempo em que é fundamental, sobretudo no contexto em que escreve a autora, no início dos anos 2000, pós 11 de setembro, em que representações de mulheres não ocidentais, especialmente mulheres muçumanas, como vítimas oprimidas têm evidentes implicações políticas. Em vista disso, inicio a minha jornada de estudo com e sobre a Jineolojî e o Movimento de Mulheres Curdas que lhe dá origem muito próxima dessas discussões teóricas e políticas, que acabam por informar a minha curiosidade enquanto pesquisadora. A ideia que constituiu a base desta tese foi então compreender como, por meio da Jineolojî, as mulheres curdas têm habitado e incorporado de várias maneiras os regimes de discurso/poder que as constituem enquanto sujeito.

Uma análise preliminar da Jineolojî já sugeria que ao questionar relações desiguais de gênero e, logo, o lugar – com frequência marginalizado – das mulheres na sociedade, esse Movimento articulava práticas e discursos em que as mulheres

curdas subvertiam certas relações de poder. O desenvolvimento desta pesquisa ao longo dos últimos anos, o que inclui, obviamente, a coleta de dados através da pesquisa de campo, como argumentado ao longo de todo o Capítulo 4, confirmou essa hipótese preliminar de que a Jineolojî cria caminhos para uma capacidade de agência das mulheres curdas voltada para a resistência às relações de subordinação. Ao mesmo tempo, a pesquisa foi mostrando que as práticas e os discursos disruptivos construídos através da Jineolojî referiam-se a múltiplas camadas de poder, não somente em relação àquelas que informam as relações de gênero. Nesse sentido, a Jineolojî foi se mostrando como um projeto mais plural do que inicialmente eu pensava, trazendo para o centro da discussão uma crítica ao Estado-nação e ao capitalismo, juntamente às questões de gênero. E isto, a partir de um debate conectado à história e à cosmologia curdas, escapando de referenciais eurocentrados de autonomia individual.

E é nesse ponto que volto à Mahmood. A autora faz a crítica à associação entre agência e resistência, também apontando para uma conexão entre a teoria feminista e o pensamento secular-liberal. Apesar de reconhecer as transformações que o discurso liberal sobre liberdade e autonomia individual tornou possível na vida das mulheres em todo o mundo e ao longo da história, a autora chama atenção para como esses pressupostos liberais acabam se naturalizando nos estudos de gênero, tornando-se então uma espécie de pressuposto normativo, que determina, por exemplo, o que é agência política. Neste capítulo, proponho então uma aproximação entre Saba Mahmood e a Jineolojî, com o objetivo de complexificar um pouco mais o debate sobre agência política e o ideal de autonomia, seguindo um movimento já iniciado por Mahmood em sua etnografia com e sobre o movimento pietista de mulheres nas mesquitas do Cairo.

Para abarcar essas discussões, o capítulo se organiza em cinco seções principais. A primeira tem como objetivo discutir algumas das questões trazidas por Saba Mahmood a respeito da relação entre o feminismo e o pensamento secular-liberal. Nesse ponto, busco entender o argumento de Mahmood a respeito do que chama de naturalização de pressupostos liberais nos estudos sobre gênero. Em seguida, serão discutidas críticas de algumas abordagens feministas ao Feminismo Liberal, também trazendo para a discussão as possibilidades de diálogo com o(s) feminismo(s) propostas pelo Jineolojî. Nas demais seções do capítulo, com o objetivo de complexificar um pouco mais o debate sobre agência política já iniciado

por Mahmood, discuto dois elementos relacionados à história e à cosmologia curdas que fundam a Jineolojî, quais sejam: a oposição à ideia de autonomia individual e, nesse contexto, também a relação que o Movimento de Mulheres Curdas estabelece com o líder Abdullah Öcalan, inclusive como idealizador dessa “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida”; e a noção de tempo que dá base à compreensão da história no modo como esse Movimento apreende o mundo.

5.2.

Considerações de Saba Mahmood sobre a aproximação entre feminismo e pensamento liberal

Saba Mahmood inicia sua obra *Politics of Piety* endereçando a relação complexa entre feminismo e religião, notadamente o Islã. Para a autora, isso se deve, por um lado, à relação histórica também complexa entre sociedades Islâmicas e o que tem sido chamado de Ocidente e, por outro lado, devido aos desafios que movimentos Islâmicos contemporâneos acabam impondo às políticas seculares-liberais das quais o feminismo, conforme argumenta a autora, tem sido uma parte integral e central. Essa relação se torna ainda mais atribulada após o 11 de setembro, especialmente no contexto da onda anti-islâmica que surge e foi alimentada após os ataques terroristas aos Estados Unidos.

Se antes os partidários do movimento Islâmico não eram apreciados por seu conservadorismo social e sua rejeição aos valores liberais (o principal deles é a “liberdade das mulheres”), sua associação com o terrorismo, agora quase assumida, serviu para reafirmar ainda mais seu status de agentes de uma irracionalidade perigosa²⁶³ (Mahmood, 2005, p. 1, tradução nossa).

Como argumentei no Capítulo 2, a imagem de mulheres afegãs cobertas por burcas e oprimidas pelo Talibã – que serviu como representação de mulheres não ocidentais, particularmente muçumanas, como vítimas oprimidas – foi amplamente utilizada nos discursos, inclusive alguns deles feministas, para justificar uma espécie de missão de resgate comandada pelos “povos civilizados” (Cooke, 2002, p. 235). É nessa missão civilizatória – materializada na chamada Guerra ao Terror

²⁶³ No original: “If supporters of the Islamist movement were disliked before for their social conservatism and their rejection of liberal values (key among them “women’s freedom”), their now almost taken-for-granted association with terrorism has served to further reaffirm their status as agents of a dangerous irrationality.”

e consequente invasão do Iraque e do Afeganistão – que a irracionalidade perigosa aversa à “liberdade das mulheres”, da qual fala Mahmood, seria combatida.

Grosfoguel (2018) chama a atenção para a hipocrisia de um dos argumentos centrais utilizados pelo governo Bush naquele momento, e que reproduziu a necessidade daquilo que Spivak chama de “homens brancos salvando mulheres não brancas de homens não brancos”. Uma vez que o governo Bush defendeu ativamente o “fundamentalismo patriarcal cristão” (Grosfoguel, 2018, p. 93), se opondo à legalização do aborto e a direitos civis e sociais de mulheres nos Estados Unidos ao longo dos seus mandatos, enquanto que, ao mesmo tempo, utilizava-se do argumento de defesa dos direitos das mulheres afegãs oprimidas pelo Talibã, para invadir o Afeganistão. Para Grosfoguel (2018, p. 94-95, tradução nossa), “falar como se o patriarcado fosse externo ao Ocidente e localizado no Islã é uma distorção orientalista da história que remonta às representações eurocêtricas do Islã feitas no século XVIII.”²⁶⁴. Em perspectiva histórica, é evidente que os Estados Unidos tinham interesses geopolíticos estratégicos no Oriente Médio, o que motivou as incursões militares na região no início dos anos 2000, contudo, é importante se atentar aos discursos construídos e mobilizados que possibilitaram ou mesmo tornaram “justificáveis” tais ações – ainda que para partes da audiência.

O envolvimento ativo de mulheres em movimentos Islâmicos impõe desafios ainda mais profundos ao feminismo, conforme aponta Mahmood. Tais práticas têm sido lidas por algumas abordagens feministas como “falsa consciência” ou “internalização de normas patriarcais” por parte dessas mulheres que, caso libertas, expressariam sua oposição aos costumes islâmicos. Por outra perspectiva, mesmo aquelas abordagens críticas à noção de uma “falsa consciência” ainda identificam uma contradição no apoio de mulheres a movimentos Islâmicos, tendo em vista a disponibilidade do que julgam caminhos emancipatórios (Mahmood, 2005, p. 2). O que é importante para Mahmood nesse contexto é que, apesar das diferenças entre essas perspectivas, ambas pressupõem a existência de algo intrínseco e natural nas mulheres que as fariam contestar práticas e valores que alimentam movimentos Islâmicos. Mesmo abordagens feministas, tais como a de Abu-Lughod, que se inserem nos esforços para redefinir os estudos sobre gênero

²⁶⁴ No original: “Hablar como si el patriarcado fuera externo a Occidente y localizado en el islam es una distorsión orientalista de la historia que se remonta a las representaciones eurocéntricas del islam hechas en el siglo XVIII.”

no Oriente Médio, recuperando a voz das mulheres nessas sociedades e retratando-as como sujeitos cujas vidas são mais complexas que abordagens anteriores propunham, seguem o caminho de reforçar o caráter universal do desejo por liberdade (Mahmood, 2005, p. 10). Nessa perspectiva, a autora argumenta como esse ideal de liberdade, ou seja, estar livre de relações de subordinação – tais como a chamada dominação masculina –, torna-se pressuposto normativo para o feminismo, como o é para o liberalismo.

Dada a importância da discussão sobre liberdade nesse contexto, Mahmood retoma as noções de liberdade negativa e liberdade positiva desenvolvidas por alguns teóricos liberais. A primeira estaria relacionada à ausência de restrições externas – impostas, por exemplo, pelo Estado, por corporações ou por outros indivíduos –, para a realização de ações ou escolhas feitas por um indivíduo; já a segunda refere-se à capacidade de autogoverno, de realização de uma “vontade autônoma”, geralmente de acordo como uma suposta “razão universal” ou interesse próprio (Mahmood, 2005, p. 11). Segundo Barros (2023, p. 423):

A liberdade negativa tem sido reivindicada com base no argumento de que é preciso dar tanto quanto possível livre expressão à natureza humana, não impedindo a manifestação das forças individuais com medidas artificiais e coercitivas. Se a limitação da liberdade individual é inevitável na vida social, ela precisa ser mínima, para que o indivíduo possa desenvolver suas faculdades naturais. Já a demanda da liberdade positiva tem se sustentado na exigência, ou mesmo no postulado, de que é preciso fazer o que é determinado pela razão, a fim de alcançar a plena realização do ser. Berlin sugere que a liberdade positiva é um ideal do passado, das sociedades fechadas do mundo antigo, enquanto a liberdade negativa é um ideal moderno, um valor nascido da Renascença e da Reforma Protestante.

Embora reconheça que a ideia de autorrealização e autogoverno não seja uma invenção liberal, tendo sido utilizada em diferentes contextos, inclusive por religiões, como o Budismo, o Islamismo e o Cristianismo, Mahmood (2005, p. 11, tradução nossa) chama a atenção para a conexão, notadamente liberal, entre autogoverno e autonomia individual, através da qual “o processo de autorrealização é equiparado à capacidade de realizar os desejos de sua ‘verdadeira vontade’”²⁶⁵. Aqui, para que um indivíduo seja considerado livre, suas ações devem estar de acordo com sua própria vontade, não alinhadas com costumes, tradições ou coerção

²⁶⁵ No original: “the process of realizing oneself is equated with the ability to realize the desires of one’s ‘true will’.”

social, havendo, portanto, uma grande ênfase na ideia de autonomia individual. Nesse contexto também, a liberdade acaba se tornando um princípio procedimental – não é o conteúdo do objeto de desejo do indivíduo que determina se esse é ou não livre, mas a habilidade de “escolher autonomamente” (Mahmood, 2005, p. 11-12).

Grande parte do debate feminista, argumenta Mahmood, se desenvolve a partir dessas concepções de liberdade negativa e liberdade positiva e da necessidade de autonomia baseada no processo de realização da vontade individual, de tal modo que ela chama a atenção para como esses pressupostos liberais são naturalizados nos estudos sobre gênero.

Por exemplo, a concepção positiva de liberdade parece predominar em projetos de historiografia feminista (às vezes chamada de “her-story”) que buscam capturar instâncias histórica e culturalmente específicas da ação autodirigida das mulheres, livre de normas patriarcais ou da vontade de outros. A concepção negativa de liberdade parece prevalecer nos estudos de gênero que exploram os espaços na vida das mulheres que são independentes da influência dos homens e, possivelmente, da presença coercitiva, tratando esses espaços como repletos de possibilidades de realização ou autorrealização das mulheres²⁶⁶ (Mahmood, 2005, p. 12, tradução nossa).

O feminismo, para a autora, mesmo em suas versões que poderiam ser consideradas mais críticas, é, em grande medida, um projeto normativo ancorado em valores liberais. Ele analisa e diagnostica a opressão com base em critérios ocidentais de autonomia e liberdade, e propõe caminhos para o que considera emancipação que tendem a desconsiderar contextos religiosos e ético-morais locais.

Acredito que a razão pela qual a esquerda progressista, da qual faço parte, tem tanta dificuldade em reconhecer esses aspectos dos movimentos de reavivamento islâmico se deve, em parte, ao nosso profundo desconforto com o surgimento da religião fora do espaço privado da crença individualizada. Para aqueles com sensibilidades secular-liberais e progressistas bem afiadas, a menor irrupção da religião no domínio público é frequentemente vista como uma afronta perigosa, que ameaça nos submeter a uma moralidade normativa ditada por mulás e sacerdotes. Esse medo é acompanhado por uma profunda autoconfiança sobre a verdade do imaginário secular progressista, que pressupõe que as formas de vida que ele oferece são a melhor saída para essas almas não iluminadas, atoladas como estão nas esperanças espectrais que deuses e profetas lhes oferecem. Dentro de

²⁶⁶ No original: “For example, the positive conception of freedom seems to predominate in projects of feminist historiography (sometimes referred to as ‘her-story’) that seek to capture historically and culturally specific instances of women’s self-directed action, unencumbered by patriarchal norms or the will of others. The negative conception of freedom seems to prevail in studies of gender that explore those spaces in women’s lives that are independent of men’s influence, and possibly coercive presence, treating such spaces as pregnant with possibilities for women’s fulfillment or self-realization.”

nossa epistemologia secular, tendemos a traduzir a verdade religiosa como força, um jogo de poder que pode ser rastreado até as maquinações de interesses econômicos e geopolíticos²⁶⁷ (Mahmood, 2005, p. xi, tradução nossa).

Desse modo, de acordo com a autora, o feminismo, muitas vezes, atua de modo a prescrever a conduta das mulheres, visando também a conformidade com certas normas, na medida em que julga suas práticas com base em um ideal de liberdade que nasce em tradições do pensamento político ocidental. Mahmood (2005, p. xi, tradução nossa) propõe então começar a questionar tais convicções, por mais bem intencionadas que possam ser, na medida em que determinam que outras formas de ser e estar no mundo são “necessariamente inferiores às soluções elaboradas sob a bandeira política da ‘esquerda secular’”²⁶⁸. Deve-se frisar, ao mesmo tempo, que a análise de Mahmood não é uma rejeição do feminismo, mas um chamado para que esse leve a sério outras formas de ser e estar no mundo.

É importante observar, entretanto, que essa conexão estabelecida entre teoria feminista e pensamento liberal, embora possa ser verdadeira para alguns feminismos, não dá conta de todo o espectro da abordagem feminista. As críticas direcionadas ao chamado Feminismo Liberal é apenas um dos exemplos que apontam justamente para esse contexto. Ao mesmo tempo, os questionamentos que o Feminismo Pós-Colonial tem feito ao discurso feminista ocidental e suas representações estereotipadas da “mulher do terceiro mundo” (Ballestrin, 2017, p. 1040) também vão nessa direção. Como consequência, Mahmood parece trazer para a discussão uma noção por vezes estreita a respeito das abordagens feministas – que refletem projetos políticos nascidos no Ocidente, mesmo que como parte dessa política dita progressista de esquerda da qual a autora fez parte.

²⁶⁷ No original: “The reason progressive leftists like myself have such difficulty recognizing these aspects of Islamic revival movements, I think, owes in part to our profound dis-ease with the appearance of religion outside of the private space of individualized belief. For those with well-honed secular-liberal and progressive sensibilities, the slightest eruption of religion into the public domain is frequently experienced as a dangerous affront, one that threatens to subject us to a normative morality dictated by mullahs and priests. This fear is accompanied by a deep self-assurance about the truth of the progressive-secular imaginary, one that assumes that the life forms it offers are the best way out for these unenlightened souls, mired as they are in the spectral hopes that gods and prophets hold out to them. Within our secular epistemology, we tend to translate religious truth as force, a play of power that can be traced back to the machinations of economic and geopolitical interests.”

²⁶⁸ No original: “I have come to question our conviction, however well-intentioned, that other forms of human flourishing and life worlds are necessarily inferior to the solutions we have devised under the banner of “secular-left” politics – as if there is a singularity of vision that unites us under this banner, or as if the politics we so proudly claim has not itself produced some spectacular human disasters.”

E essa conexão entre teoria feminista e pensamento liberal acontece embora a autora aponte, por exemplo, para a existência de críticas de teóricas feministas à noção liberal de autonomia individual. Mahmood cita que na década de 1970, a partir do chamado de feministas brancas de classe média para abolição da família nuclear, entendida como uma fonte de opressão para as mulheres, feministas negras e indígenas nos Estados Unidos apontaram que a liberdade para elas, na verdade, estava relacionada à possibilidade de formar suas próprias famílias, tendo em vista o histórico de racismo, escravidão e genocídio que atravessa essas comunidades. De acordo com Mahmood (2005, p. 13), a noção de autorrealização acaba então se expandindo a partir de considerações sobre classe, raça e etnia, o que leva a uma reavaliação por parte de diferentes abordagens feministas a respeito do conceito de autonomia. Mahmood, contudo, somente passa por essas discussões, não aprofundando-as.

A autora (2005, p. 13, tradução nossa) segue essa linha de argumentação ao trazer para a discussão a teoria pós-estruturalista e sua crítica ao conceito de autonomia a partir da oposição “(...) ao caráter ilusório do sujeito racionalista, auto autorizado e transcendental pressuposto pelo pensamento Iluminista em geral e pela tradição liberal em particular.”²⁶⁹ De modo específico, como argumentado no Capítulo 2 desta tese, Mahmood busca, em *Politics of Piety*, avançar na direção possibilitada por esses debates pós-estruturalistas no que diz respeito à crítica a ideia de um sujeito transcendental e aos modelos repressivos de poder. Assim, para analisar as formas políticas desse movimento de mulheres pietistas no Cairo, que não correspondem às normas seculares e ditas liberais feministas, Mahmood recorre a Foucault e a Butler para quem, como já discutido ao longo desta tese, o poder não apenas restringe, proíbe ou reprime, sendo necessário considerar seus mecanismos produtivos, inclusive relacionados à formação dos sujeitos. Além disso, de acordo com essas abordagens, o sujeito não precede às relações de poder, com uma consciência individualizada e imanente que determina a si mesmo, mas é constituído no momento em que é subordinado pelo poder, logo, é resultado de contextos históricos e culturais específicos.

Como já deve ter ficado evidente, minha crítica a Mahmood, a partir do caminho que trilhei junto à Jineolojî, refere-se à associação reiterada entre

²⁶⁹ No original: “(...) to the illusory character of the rationalist, self-authorizing, transcendental subject presupposed by Enlightenment thought in general, and the liberal tradition in particular.”

feminismo e pensamento liberal e, como consequência, a uma noção de liberdade que nasce a partir do pensamento político ocidental. Muito embora a autora, como discutido acima, reconheça que há críticas feministas à noção liberal de autonomia individual. A partir do termo utilizado por Mahmood, que propõe *avançar*²⁷⁰ na direção possibilitada pelos debates pós-estruturalistas, gostaria aqui também de *avançar* em discussões propostas pela Jineolojî, de modo a desenvolver uma crítica ao argumento desenvolvido pela autora de que pressupostos liberais foram naturalizados nos estudos sobre gênero. Esses pressupostos liberais podem até ter ganhado centralidade em certas abordagens feministas, mas também é necessário considerar críticas feministas ao pensamento liberal, porque isso transforma o modo como pensamos agência política. Nesse sentido, embora a Jineolojî reitere a noção de agência conectada à resistência, não o faz a partir de um discurso liberal baseado na autonomia individual. Penso que essas discussões acabam então por expandir o debate sobre agência política já iniciado por Mahmood.

É necessário ainda destacar que a Jineolojî não pode ser entendida como uma corrente do feminismo. Ainda que os movimentos feministas sejam considerados aliados e fontes de inspiração para a organização da luta do Movimento de Mulheres Curdas, além de a possibilidade de estabelecer alianças com os mesmos estar sempre no horizonte, a Jineolojî não pretende ser uma nova corrente do feminismo. É um exercício e projeto político nascido dentro do histórico de lutas organizado por mulheres curdas, que desejam nomeá-lo não como feminismo e sim como Jineolojî. Como discute Zilan Diyar (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 440), do Comitê de Jineolojî em Bruxelas, quando são organizados workshops sobre a Jineolojî na Europa, com frequência, as mulheres curdas escutam que o que elas estão dizendo já foi dito pelo feminismo, e que a Jineolojî é o feminismo curdo. E elas disputam essas afirmações ao insistir no poder de nomear aquilo que nasce a partir de práticas e discussões próprias. Ao mesmo tempo, as mulheres curdas têm insistido na crítica ao que chamam de feminismo ocidental, argumentando que essa abordagem não é suficiente para os seus contextos (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 440). Nesse sentido, a minha proposta de trazer a Jineolojî

²⁷⁰ O termo utilizado pela autora (2005, p. 14) é *push further in the direction*: “In what follows, I would like to push further in the direction opened by these poststructuralist debates. In particular, my argument for uncoupling the notion of self-realization from that of the autonomous will is indebted to poststructuralist critiques of the transcendental subject, voluntarism, and repressive models of power.”

para o centro dessa discussão se relaciona ao fato de haver aproximações e conexões entre este projeto e diferentes abordagens feministas, ao mesmo tempo em que a Jineolojî, assim como os feminismos, está preocupada com as variadas formas de violência, exclusão e desigualdades que as mulheres enfrentam no mundo.

5.3.

Discutindo algumas críticas ao Feminismo Liberal

Como apontado anteriormente, ainda que algumas abordagens feministas possam se basear no pensamento liberal, há outras tantas tecendo críticas importantes a essa associação. Esta seção busca, então, discutir – sem a intenção de esgotar o debate – algumas críticas que diferentes abordagens feministas têm dirigido ao chamado Feminismo Liberal. Na medida em que esta tese adota a abordagem interseccional para pensar a produção do sujeito mulheres curdas²⁷¹, especial atenção será dada às análises desenvolvidas por autoras que defendem a adoção de uma abordagem interseccional para os estudos de gênero. Nesse sentido, o Feminismo Negro, o Feminismo Socialista e o Feminismo Pós-Colonial ganham centralidade na discussão. De maneira particular, deve-se frisar que as críticas trazidas aqui tratam do caráter universal do sujeito e do ideal de liberdade individual reivindicados pelo Feminismo Liberal, além dos limites e problemáticas que surgem a partir dessas questões. Ao mesmo tempo, avançaremos no debate a respeito das aproximações entre Jineolojî e feminismo, também buscando compreender possíveis críticas que as mulheres curdas possam dirigir a abordagens feministas.

O Feminismo Liberal, conforme discute Baehr (2021), é uma vertente do pensamento feminista que parte de princípios fundamentais do liberalismo político, especialmente a centralidade da liberdade individual e o papel do Estado na sua garantia. No entanto, há diferenças importantes no interior do próprio Feminismo Liberal – refletidas, por exemplo, na divisão entre o chamado feminismo liberal clássico (*classical-liberal feminism*) e o feminismo liberal igualitário (*egalitarian-liberal feminism*) – cuja divergência central reside na concepção de liberdade e, consequentemente, no papel do Estado na promoção da igualdade de gênero (Baehr,

²⁷¹ Ver Capítulo 2.

2021). É importante salientar ainda que mesmo no interior dessas duas grandes categorias pode haver diferenças significativas entre as autoras.

O feminismo liberal clássico entende liberdade como ausência de restrições externas – portanto, conectada à noção de liberdade negativa – e defende que o papel exclusivo do Estado é o de assegurar os direitos das mulheres contra a interferência coercitiva de indivíduos privados ou mesmo do próprio Estado (Baehr, 2021). Nesse modelo, a tarefa política do feminismo restringe-se à eliminação de leis discriminatórias contra as mulheres, mas também de leis que supostamente concebem certos privilégios a esses sujeitos – essa corrente sustenta que homens e mulheres não devem ser tratados de maneiras diferentes (Baehr, 2021). Para as feministas liberais clássicas, uma vez que a igualdade formal perante a lei tenha sido alcançada – o que algumas autoras argumentam ser o caso nos Estados Unidos e na Europa Ocidental –, o feminismo deveria se retirar da esfera política e se centrar em ações não estatais, voltadas à transformação cultural por vias não coercitivas. Deve-se salientar que medidas como ações afirmativas ou regulação do mercado de trabalho por parte do Estado são vistas como interferências indevidas na liberdade individual e na ordem espontânea do mercado (Baehr, 2021).

Por sua vez, o feminismo liberal igualitário parte de uma concepção positiva de liberdade, centrada, portanto, na autonomia pessoal e política (Baehr, 2021). A partir desse entendimento, ser livre é ter condições para viver uma vida que reflita suas próprias escolhas, o que exige tanto a ausência de coerção quanto a presença das chamadas condições capacitantes (Baehr, 2021). Para as feministas liberais igualitárias, desse modo, o Estado deve assumir um papel ativo na remoção de barreiras institucionais, sociais e culturais que limitam a autonomia das mulheres, por exemplo, por meio da promulgação de leis antidiscriminatórias, da oferta de serviços públicos de cuidado, da promoção da justiça nas relações familiares e de trabalho, e da ampliação da participação política de mulheres (Baehr, 2021).

Tais diferenças têm implicações significativas nos diagnósticos e nas estratégias de ação subjacentes a cada uma dessas abordagens. O feminismo liberal clássico, por exemplo, na medida em que se centra na eliminação do que considera leis discriminatórias contra as mulheres e no papel do Estado nesse contexto, não toma para si como tarefa política analisar e criar instrumentos para reverter normas culturais que possam perpetuar desigualdades de gênero e violência contra as mulheres. Isso acaba levando a uma concepção mais limitada de opressão, aqui,

restrita ao âmbito do Estado. Já o feminismo liberal igualitário reconhece que a opressão das mulheres se dá não apenas por meio das leis, mas também por meio de desigualdades que se reproduzem no tecido social e que exigem intervenção estatal, além de críticas e ações mais amplas. Essa concepção também permite ao feminismo liberal igualitário dialogar com outras vertentes feministas, como algumas abordagens sobre o cuidado e sobre a exploração do trabalho das mulheres na família, ao mesmo tempo em que preserva o compromisso liberal com a liberdade individual (Baehr, 2021).

No contexto das críticas ao Feminismo Liberal, uma das análises mais recorrentes aponta para a adoção de um modelo excessivamente individualista de sujeito, herdado do liberalismo clássico. O sujeito dito universal, racional e autônomo, que o Feminismo Liberal herda dessa tradição política, como argumentam diferentes tradições feministas, corresponde ao ideal de homem branco e de classe média. Quando trazido para o contexto do Feminismo Liberal, esse sujeito ideal passa a corresponder à mulher branca e de classe média, perpetuando, assim, a invisibilização das experiências, por exemplo, de sujeitos pobres e racializados. Esse é um argumento central para o Feminismo Negro – com autoras como Angela Davis, Lélia Gonzalez, bell hooks e Sueli Carneiro – que reivindica uma abordagem interseccional no campo dos estudos de gênero, privilegiando, desse modo, a discussão de experiências de vida que articulam diferentes marcadores sociais da diferença, em oposição a uma análise isolada de categorias como gênero, raça e classe.

No ensaio “Mulheres negras: moldando a teoria feminista” (2015) bell hooks critica o feminismo hegemônico norte-americano, argumentando que ele foi historicamente formulado e dirigido por mulheres brancas de classe média e alta, cuja experiência de opressão não representa a totalidade das vivências femininas, especialmente a das mulheres negras. A autora (2015, p. 194) denuncia então o racismo e o classismo como elementos estruturantes do movimento feminista nos Estados Unidos, os quais resultam na exclusão sistemática das mulheres negras dos espaços de formulação teórica e ação política feministas. Nesse contexto, hooks problematiza a ideia de uma “opressão comum” às mulheres (2015, p. 198), mostrando que essa noção universalizante silencia as múltiplas camadas de subordinação vividas por mulheres racializadas e pobres.

Além disso, a autora (2015, p. 207-208) introduz um argumento importante: o lugar social da mulher negra, na interseção entre racismo, sexismo e classismo, oferece uma posição privilegiada para a crítica ao sistema. hooks recusa o papel passivo e subalterno frequentemente atribuído às mulheres negras dentro do movimento feminista, reivindicando para elas um papel ativo na formulação do que chama de teoria feminista libertadora, centrada na vivência concreta da marginalização.

Iris Marion Young, importante feminista e estudiosa das teorias contemporâneas de justiça, também desenvolve uma crítica importante ao Feminismo Liberal. Para a autora, o foco na autonomia individual e na liberdade de escolha, faz com que essa abordagem tenha dificuldade de capturar dinâmicas estruturais de poder que moldam a vida das mulheres e de outros grupos subordinados. Como destaca Young (1990, p. 15), enquanto o Feminismo Liberal tende a conceber justiça em termos de acesso igualitário a direitos, oportunidades e recursos – o que a autora chama de “paradigma distributivo” –, ele seria incapaz de captar as formas mais persistentes de injustiça que operam não apenas na distribuição desigual de bens, mas nas próprias estruturas sociais e contextos institucionais que, com frequência, contribuem para esses padrões distributivos.

Em seu conceito das cinco formas fundamentais de opressão – exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência²⁷² –, Young (1990) argumenta como a opressão pode se reproduzir mesmo na ausência de discriminação legal explícita, e frequentemente o faz por meio de normas, práticas cotidianas e expectativas sociais aparentemente neutras. Por exemplo, a noção de exploração é entendida como uma forma de opressão que tem sua origem em uma divisão social do trabalho que limita as oportunidades materiais e sociais que os sujeitos oprimidos teriam para o desenvolvimento de suas capacidades. Contudo, Young expande essa concepção de inspiração Marxista ao trazer para a discussão sobre opressão as dimensões de gênero e raça (Uhde, 2010, p. 154). A crítica central, portanto, é que, ao focar na liberdade individual e na igualdade formal, o Feminismo Liberal negligencia as relações de poder que atravessam diferentes instituições e que moldam as subjetividades femininas de maneira desigual.

²⁷² Em inglês, essas cinco formas de opressão são: exploitation, marginalisation, powerlessness, cultural imperialism and violence (Young, 1990).

Outra crítica importante é a articulada por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019), que apontam que o Feminismo Liberal, cooptado pelo neoliberalismo, promove uma noção de empoderamento feminino baseada na ascensão individual de mulheres da elite, e não na transformação das estruturas de opressão. Para as autoras (2019, p. 28), esse feminismo opera como “um álibi perfeito para o neoliberalismo”, ao oferecer uma retórica progressista que mascara políticas excludentes. Ele se concentra em permitir que um número restrito de mulheres privilegiadas – de classe média ou classe média-alta, com formação superior e majoritariamente brancas – ascenda na hierarquia das corporações, ao passo que ignora, ou mesmo legitima, o fato de que a grande maioria das mulheres – em especial mulheres negras, imigrantes, pobres e periféricas – permanece oprimida por um conjunto de hierarquias sociais.

É nesse ponto que Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019, p. 28) se voltam para o que chamam de “terceirização da opressão”, mecanismo que possibilita que essas poucas mulheres privilegiadas alcancem os chamados postos profissionais-gerenciais, mas somente por meio da exploração de outras mulheres, geralmente racializadas ou imigrantes mal remuneradas, para as tarefas de cuidado e trabalho doméstico. Essa crítica remete autoras como bell hooks, Angela Davis e Silvia Federici, e assume um posicionamento interseccional de base materialista, que articula marcadores como gênero, classe e raça de forma indissociável. Essa crítica também deu origem ao chamado feminismo para os 99%, articulado por Arruzza, Bhattacharya e Fraser, que propõem uma ruptura com o neoliberalismo e a construção de alianças entre feminismo, anticapitalismo, ambientalismo e lutas antirracistas.

Ainda, conforme aponta Lila Abu-Lughod (2013, p. 12), as feministas liberais, que têm condenado o patriarcado em outras culturas, ao mesmo tempo em que defendem um ideal universal de igualdade de gênero, têm sido confrontadas por mulheres não brancas²⁷³ no Ocidente, bem como pelas chamadas feministas do Terceiro Mundo²⁷⁴. Tais desafios têm se baseado na insistência de que a diferença racial, o posicionamento de classe, e a localização geográfica acabam por moldar de maneiras diversas as experiências das mulheres no mundo. Essas críticas à universalidade do sujeito do Feminismo Liberal, principalmente no contexto do

²⁷³ O termo utilizado pela autora, em inglês, é “women of color”.

²⁷⁴ Essa é uma categoria utilizada por Mohanty (1988, 2003) e discutida no Capítulo 2 desta tese.

Feminismo Pós-Colonial, são acompanhadas pelo questionamento a valores ocidentais e, em consequência, pela centralidade dada aos contextos históricos, culturais, políticos e epistemológicos de mulheres do chamado Sul Global.

Como parte dessa discussão, em *Do Muslim Women Need Saving?* (2013), Abu-Lughod desenvolve uma crítica à forma como os apelos por direitos das mulheres muçulmanas são mobilizados no Ocidente, em especial no contexto do que chama de “fantasias liberais” (2013, p. 119). Analisando o caso específico de narrativas sobre os chamados crimes de honra – geralmente retratados como manifestações extremas da opressão masculina islâmica –, a autora argumenta que essas são estruturadas por uma lógica reducionista. Tais narrativas negligenciam a complexidade das formações sociais, culturais e morais que dão sentido às práticas locais, substituindo-as por categorias morais universalizantes que apelam à sensibilidade liberal ocidental. E esse é um argumento que encontra ressonância com as análises de Saba Mahmood.

Abu-Lughod denuncia então que essas representações sobre crimes de honra, com frequência, reiteram a imagem da mulher muçulmana como passiva e aprisionada por uma cultura e do homem muçulmano como essencialmente patriarcal e violento. A autora demonstra como tais imagens circulam, por exemplo, na academia e na cultura popular, baseando-se em uma empatia feminista liberal que, de maneira paradoxal, reforça projetos imperiais – por exemplo, encorajando compromissos moralistas para mudar/salvar culturas consideradas atrasadas (Abu-Lughod, 2013, p. 125-127). Ao consumir esses relatos, a audiência ocidental, também formada por mulheres, reafirma sua posição como sujeito emancipado, ao passo que desloca para os “outros” práticas violentas e desiguais, ignorando as opressões presentes em seus próprios contextos (2013, p. 127). Conforme aponta Abu-Lughod (2013, p. 120, tradução nossa): “A categoria dos crimes de honra (...) opera por meio da fantasia que vincula as pessoas a um conjunto de valores que elas são levadas a associar estritamente à modernidade e ao Ocidente.”²⁷⁵

Como já discutido anteriormente nesta tese, em oposição a esse quadro, Abu-Lughod defende a necessidade de romper com os binarismos e de se engajar com as realidades locais a partir de uma escuta crítica. Isso implica não apenas reconhecer a agência das mulheres que vivem sob regimes normativos distintos,

²⁷⁵ No original: “The honor crime category also works through fantasy to attach people to a set of values they are made to associate strictly with modernity and the West.”

mas também compreender as maneiras complexas pelas quais elas negociam valores morais, honra e autonomia em contextos situados, muitas vezes fora dos marcos liberais de liberdade individual.

No contexto dessa discussão, deve-se salientar que Abu-Lughod não ignora que as violações dos direitos das mulheres devem ser reconhecidas e enfrentadas. No entanto, insiste que tal reconhecimento deve ser aplicado a todos os lugares do mundo, e não somente às comunidades muçulmanas. Ao mesmo tempo, a autora argumenta que é preciso reconhecer as formas cotidianas de sofrimento que tem caráter genderificado – como a fome, a insegurança e certas doenças – e que não são associadas a comunidades culturais ou religiosas específicas (Abu-Lughod, 2013, p. 16). De maneira central, as análises de Abu-Lughod (2012, p. 222, tradução nossa) apontam para a importância de pensar sobre o poder:

Não se trata de atribuir culpa, mas de fazer algumas perguntas básicas sobre quem tem o poder de reduzir outras mulheres, especialmente as muçulmanas, a sujeitos conhecidos apenas pelos déficits em seus direitos, com as soluções – em desenvolvimento, capacitação, cristianismo, direitos das mulheres, direitos humanos ou reforma islâmica – conhecidas antecipadamente por outros. Qual é o capital social que viabiliza os projetos de concessão de direitos às mulheres muçulmanas? Essa não é uma questão de julgamento moral, mas de análise cuidadosa. Insistir em nossa inocência e em nossa separação daquelas cujas vidas nos causam tanta preocupação é enganar a nós mesmos e tornar difícil saber o que fazer²⁷⁶.

Por fim, como parte desse debate, ainda podemos situar as análises de Chandra Talpade Mohanty (1988, 2003) – já amplamente discutidas no segundo capítulo. Focada nas representações das “mulheres do Terceiro Mundo” na produção de conhecimento científico por feministas do Ocidente, Mohanty (2003, p. 222) aponta para uma “colonização discursiva” das vidas e lutas dessas mulheres. Somente por meio do apagamento da heterogeneidade que marca as sociedades do Sul Global e, logo, a vida de diferentes grupos de mulheres, foi possível produzir a categoria monolítica e a-histórica “mulheres como um grupo oprimido”, e então representar as “mulheres do Terceiro Mundo” como vítimas essenciais da violência

²⁷⁶ No original: “This is not to place blame, but to ask some basic questions about who has the power to reduce other women, and particularly Muslim women, to subjects known only by deficits in their rights, with the remedies— in development, empowerment, Christianity, women’s rights, human rights, or Islamic reform— known in advance by others. What social capital enables projects of bringing rights to Muslim women? This is not a matter for moral judgment but careful analysis. To insist on our innocence and our separation from those whose lives cause us so much concern is to deceive ourselves and make it hard to know what to do.”

masculina, do processo colonial, do código Islâmico, ou mesmo como dependentes universais (Mohanty, 2003, p. 23). A crítica do trabalho desenvolvido por Mohanty, especialmente através do célebre *Under Westerns Eyes*, e como a própria autora argumenta, se direciona ao feminismo branco ocidental e sua produção intelectual, mas também ao humanismo ocidental e ao eurocentrismo (Mohanty, 2003, p. 23), que posicionam a Europa como centro da história e da cultura e a partir da qual, tudo emanaria.

As críticas aqui trazidas demonstram que pressupostos liberais, longe de serem universalmente absorvidos por abordagens feministas, são frequentemente objeto de questionamento e contestação. O ideal de sujeito autônomo, racional e universal, herdado do liberalismo clássico, é desafiado por autoras que argumentam como essa figura abstrata invisibiliza as experiências vividas por mulheres que habitam diferentes posições sociais e geopolíticas. Desse modo, ao invés de adotarem de forma acrítica os marcos liberais, correntes como o Feminismo Negro e o Feminismo Pós-Colonial expõem os limites dessa tradição e reivindicam a centralidade de abordagens interseccionais que levem em conta as múltiplas dimensões da opressão.

Essas vertentes rejeitam a homogeneização das experiências das mulheres promovida por certas leituras liberais, ao mesmo tempo em que propõem uma reconfiguração das categorias analíticas e políticas do feminismo. As críticas à universalização da categoria “mulher”, à naturalização de valores ocidentais e à instrumentalização neoliberal da retórica feminista demonstram o esforço de algumas dessas abordagens para deslocar o feminismo de um eixo normativo liberal e reinscrevê-lo em projetos políticos outros, comprometidos com a transformação estrutural, rejeitando, nesse processo, e com alguma frequência, também o ideal de autonomia individual.

A partir dessa crítica, esta tese parte do entendimento de que o feminismo não é um campo homogêneo, mas um espaço de disputa teórica e epistemológica. Suas abordagens, como as aqui discutidas – que privilegiam as experiências de vida que articulam diferentes marcadores sociais da diferença e os saberes situados de uma pluralidade de mulheres – contribuem para a construção de alternativas ao modelo liberal de liberdade. É nesse ponto que meu argumento se distancia da análise de Mahmood, que aponta para a naturalização de pressupostos liberais nos

debates feministas, sem, contudo, trabalhar com essas dissidências internas ao próprio feminismo.

5.3.1.

Aproximações entre a Jineolojî e o(s) Feminismo(s)

Não obstante o(s) feminismo(s) sejam considerados aliados e fontes de inspiração para a organização da luta do Movimento de Mulheres Curdas, este também desenvolve algumas críticas ao que chama de feminismo ocidental – entendido como esse feminismo produzido a partir das experiências de mulheres da Europa –, principalmente em sua vertente liberal (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 440). Conforme argumentam, o feminismo liberal é considerado insuficiente para alcançar uma transformação radical em relação ao que chamam de patriarcado e modernidade capitalista. E isto, por estar preso às lógicas do individualismo, da suposta garantia de igualdade de direitos e liberdade através das leis, e da integração progressiva das mulheres às instituições dominantes do Estado e do mercado (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 441). Essa vertente liberal do feminismo, segundo aponta o Movimento de Mulheres Curdas, tende a naturalizar o Estado e a democracia liberal como marcos incontornáveis da autonomia feminina, deixando intactas as bases estruturantes do patriarcado. Vale recordar aqui que a constituição da modernidade democrática, em oposição à modernidade capitalista, desenvolve uma crítica incisiva ao capitalismo e à organização política das sociedades em torno do Estado-nação. Desse modo, as noções de liberdade e autonomia feminina para o Movimento de Mulheres Curdas não estão relacionadas à tutela do Estado sobre os direitos das mulheres, tampouco à integração desses sujeitos às estruturas do Estado e do mercado.

É importante indicar que essa crítica não se limita à vertente liberal do feminismo, mas parece se estender a uma leitura mais ampla de correntes feministas ocidentais, que são percebidas como limitadas em sua capacidade de articular epistemologias e estratégias conectadas à diversidade cultural, histórica e política das mulheres nos mais diversos contextos sócio-históricos, acusados então de carregar uma “olhar orientalista” (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 440). É preciso salientar, contudo, que não fica claro quais vertentes do feminismo ocidental, para além da sua abordagem liberal, estão sendo criticadas pelas mulheres curdas.

Em paralelo, a fragmentação dos feminismos – em correntes como o feminismo radical, o ecofeminismo, o feminismo negro, entre outros – é vista com certa ambivalência. Por um lado, o Movimento reconhece a importância do olhar cuidadoso para as especificidades, todavia, por outro, aponta para o risco de que uma multiplicidade sem articulação possa enfraquecer a luta comum contra o patriarcado, o capitalismo e o Estado-nação (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 442-443). Desse modo, o Movimento insiste na necessidade de construir um campo comum de luta e ação, baseado na realidade das mulheres e orientado para a transformação da vida como um todo.

Outro ponto que deve ser destacado – e que foi trabalhado amplamente no capítulo anterior – é a relação entre os feminismos ocidentais e a produção de conhecimento. A partir de uma crítica a metodologias e epistemologias positivistas e à centralidade da experiência europeia na produção de conhecimento, que marcaram tanto as ciências sociais quanto alguns estudos feministas, as mulheres curdas, através da Jineolojî, argumentam que a produção de saber não pode estar separada da vida. Nesse sentido, consideram que parte dos feminismos ocidentais reproduz os métodos das ciências hegemônicas, mesmo quando se colocam como críticos do sistema. Ademais, embora as epistemologias feministas tenham trazido contribuições muito importantes, ainda operam, algumas delas, em uma lógica acadêmica, abstrata e distante das necessidades práticas das mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 435), uma vez que produzidas, com frequência, em espaços de acesso restrito, como universidades.

Importante notar que o Movimento de Mulheres Curdas não descarta o(s) feminismo(s), mas busca estabelecer uma relação crítica e criativa com essas abordagens. Há o reconhecimento de que os feminismos contribuíram para a luta das mulheres em escala global, mas também uma afirmação de que tais contribuições são, por vezes, insuficientes diante das exigências de uma transformação radical em relação ao que denominam modernidade capitalista. É necessário que essa transformação inclua não apenas direitos e reformas, mas uma reconfiguração das estruturas sociais e dos modos de vida.

Deve-se observar, por fim, que a Jineolojî está intimamente vinculada à organização política denominada Confederalismo Democrático, que tem na libertação das mulheres um de seus pilares centrais. Essa Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida não é pensada como uma prática isolada, mas como um

componente fundamental de um novo paradigma civilizacional, que busca substituir a modernidade capitalista pela modernidade democrática. Ao fazer isso, a Jineolojî acaba deslocando o debate feminista para o campo da transformação integral da vida, em que a ciência, a história e a organização social devem ser reconstruídas a partir da centralidade da mulher enquanto sujeito coletivo de libertação. O que está sendo debatido através da Jineolojî não é somente a libertação das mulheres no que diz respeito as relações desiguais entre homens e mulheres, mas a constituição de uma sociedade como um todo igualitária. É nesse ponto que, como discutido em capítulo anterior, se baseia a crença de que “a libertação das mulheres é o passo necessário para a libertação da sociedade, de todos os gêneros e povos, da própria vida”²⁷⁷ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 11, tradução nossa). A próxima seção vai buscar explorar com mais profundidade essa questão, ao discutir esse ideal de autonomia e libertação coletiva da sociedade idealizado pelo Movimento de Mulheres Curdas.

5.4.

Jineolojî e a oposição à ideia de autonomia individual

Como fica evidente com as discussões desenvolvidas até aqui, o tema da liberdade é muito caro para o Movimento de Mulheres Curdas. Ele atravessa suas críticas a formas históricas de exploração, bem como suas propostas de transformação social. Não à toa a Jineolojî é mencionada pela primeira vez em *The Sociology of Freedom* de Abdullah Öcalan. Obra onde é proposta uma sociologia voltada para um ideal de liberdade – liberdade em relação aos sistemas de opressão e exploração que marcam a modernidade capitalista e, nesse contexto, também conectada à construção da modernidade democrática.

Essa menção a um ideal de liberdade está tão presente nas obras e discussões que o Movimento tem proposto, que na conversa que tive com Elif Kaya, da Academia de Jineolojî em Bruxelas, perguntei o que significava liberdade para o Movimento. Sua resposta, de maneira explícita, cita a noção de liberdade herdada do Liberalismo por algumas tradições do pensamento como um caminho com o qual o Movimento de Mulheres Curdas não se identifica.

²⁷⁷ No original: “creemos firmemente que la liberación de las mujeres es el paso necesario para llegar a la liberación de la sociedad, de todos los géneros y los pueblos, de la vida misma.”

A definição de liberdade é uma definição muito importante, e todos estão dando uma definição para ela. Por exemplo, o Liberalismo também está dando uma definição para ela. É uma questão muito importante como definimos a liberdade. (...) Quando falamos de liberdade, não falamos apenas em nível pessoal. Vemos a ligação entre a sociedade e a liberdade. Se a sociedade não for livre, ninguém poderá ser livre. Às vezes, a definição dada pelo Liberalismo é muito mais focada nisso: você pode fazer o que quiser; não deixe ninguém lhe dizer o que fazer ou não fazer. Mas o ser humano é social, é por causa da sociabilidade que nos tornamos e somos humanos. Se você quiser definir os seres humanos sem a sociedade, não há mais nada, não há ser humano²⁷⁸ (Kaya, 2024, tradução nossa).

A partir daqui, fica evidente a oposição às noções de liberdade negativa e liberdade positiva do Liberalismo que são mencionadas por Saba Mahmood. A concepção de liberdade que está no centro da Jineolôjî, portanto, não está relacionada à mera ausência de restrições externas para que um indivíduo realize suas escolhas, tampouco à capacidade de realização de um interesse próprio tendo como base um ideal de razão universal. Aqui, a liberdade se mostra como uma construção coletiva que só é possível em sociedade, portanto, em comunhão com outros indivíduos.

Faz-se importante destacar nesse contexto que a oposição da Jineolôjî à noção liberal de autonomia individual se insere em um projeto mais amplo de questionamento aos fundamentos da modernidade capitalista, incluindo suas formulações sobre o sujeito. Conforme abordado no capítulo anterior, a tradição Iluminista, caracterizada por uma tendência ao universalismo, de busca pelo estabelecimento de uma ordem social universal, construiu uma imagem do ser humano como sujeito racional, autocentrado, abstrato e autônomo, figura que se tornaria referência universal para a humanidade, mas que, na prática, corresponde a uma construção situada, que nasce na Europa e, desse modo, reflete contextos históricos e sociais particulares (Jineolôjî Committee Europe, 2018, p. 15-16). A Jineolôjî, refletindo sobre a produção de conhecimento, recusa esse modelo de sujeito, compreendendo-o como uma invenção política produzida por relações de

²⁷⁸ No original: “The definition of freedom is a very important definition, and everybody is giving a definition of it. For example, Liberalism is also giving a definition of it. It is a very important question how we define freedom. (...) When we speak about freedom, we don’t speak just in a personal level. We see the link between the society and the freedom. If the society is not free, nobody can be free. Sometimes the definition that is given by Liberalism is much more focused on this: you can do what you want; don’t let anyone tell you what to do or not do. But the human is social, it is because of sociality that we become and we are humans. If you want to define humans without the society, there is nothing anymore, no human.”

poder específicas, que se baseiam, ao mesmo tempo em que reproduzem relações desiguais de gênero. É também através dessa tendência ao universalismo e da centralidade desse sujeito que se pretende abstrato que se produz o que o Movimento de Mulheres Curdas chama de androcentrismo na ciência, que historicamente transformou as mulheres em meros objetos de pesquisa (Jineolojî Committee Europe, 2018, p. 19-20). Como argumentam as mulheres através da Jineolojî, historicamente, essa forma hegemônica de produzir conhecimento tornou invisíveis as mulheres enquanto sujeitos que produzem saber, ao mesmo tempo em que seus métodos, conceituações e arcabouços teóricos se centraram nas experiências dos homens, particularmente homens brancos.

A Jineolojî também se distancia desse modelo de sujeito, uma vez que o entende como uma operação de apagamento de formas relacionais de existência. Ao privilegiar a independência e a autorrealização individual, a noção liberal de autonomia acaba por invisibilizar as múltiplas formas de interdependência que estruturam a vida social e por ignorar os vínculos que produzem sujeitos em coletividade, inclusive em contextos marcados por opressões. Essa perspectiva está presente, por exemplo, na crítica da Jineolojî ao ideal de objetividade defendido por epistemologias positivistas, que advocam, a partir da separação entre sujeito e objeto, a produção de conhecimento apartada dos contextos sociais dos quais o sujeito faz parte. Ademais, está presente na defesa, proposta pela Jineolojî, a respeito da razão social da ciência: acúmulo de conhecimento da e pela sociedade, tanto em termos teóricos quanto práticos, e que possibilita que essa sociedade organize sua própria transformação (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 423).

Há uma semana, tivemos uma conferência sobre sexismo, e lá essa discussão [sobre liberdade] também apareceu muito, como, por exemplo, uma mulher que tem consciência de seus direitos e quer viver de acordo com eles, mas há homens que não estão se movendo, não estão indo de acordo com isso, então massacres e assassinatos estão acontecendo. Se a mulher disser: ‘Não, eu vou viver, vou fazer o que eu quiser e do meu jeito’, mas a mentalidade dos homens não mudar e eles não derem um passo em direção à liberdade, então haverá assassinatos. Porque a vida é comum, é conjunta. Quando falamos de liberdade, nossa definição também se refere ao que é comum. Em nossa busca, em nossa personalidade, o mais importante é que façamos parte dessa coisa comum, dessa união²⁷⁹ (Kaya, 2024, tradução nossa).

²⁷⁹ No original: “One week ago, we had a conference about sexism, and this also came a lot in the topic, like, maybe a woman that is conscious about her rights, and she wants to live according to them, but men are not moving, they are not going according to then, then massacres, killings are coming out. If the woman says: ‘No, I will just live, I will do what I want to do, and in my way’, but

Elif Kaya toca em um ponto importante nesse trecho, na medida em que aponta para algumas limitações que identifica na garantia formal de direitos às mulheres. E o exemplo trazido de que violências cometidas contra mulheres seguem acontecendo, mesmo em contextos onde leis são criadas para garantir direitos e proteger a existência dessas mulheres, vem para destacar tais limitações. Nesse sentido, Kaya também tece uma crítica à compreensão de liberdade adotada pelo feminismo liberal. A liberdade, aqui, não está relacionada à conquista de uma suposta igualdade formal perante as leis – uma noção que por si só tem sido questionada –, mas compreende uma transformação social mais profunda, que exige uma mudança de mentalidade, além do comprometimento de toda a sociedade.

A crítica à ideia de que as mulheres podem conquistar sua liberdade apenas por meio da garantia formal de leis que têm como objetivo construir sociedades mais igualitárias pode ser encontrada em outros contextos. Şervîn Nûdem, do PJAK, afirma:

Houve avanços nas lutas dos movimentos de gênero e revolucionários no último século, no que diz respeito aos chamados direitos da mulher. Todos os direitos que as mulheres têm formalmente agora, desde o voto até outros direitos civis, foram conquistados por meio de processos de lutas organizadas. Assim, podemos dizer que houve um progresso, mas, por outro lado, só porque está escrito em um papel que “mulheres e homens são iguais e têm os mesmos direitos”, isso não significa que isso se tornou realidade. Ver a liberdade e a justiça como algo individual ou uma escolha pessoal livre também é uma ilusão. (...) Para dar um exemplo: se uma mulher da classe trabalhadora é maltratada pelo marido, ela pode sair à rua e falar com as vizinhas e queixar-se, dizendo que é injusto. Mas há muitas mulheres que são (...) da classe alta que também sofrem essa mesma violência patriarcal em casa, mas talvez coloquem óculos escuros e usem maquiagem para que ninguém veja os hematomas, porque seria uma vergonha. (...) Diz-se que as mulheres na Europa não são oprimidas porque isso é visto como algo fora de época, mas é uma realidade e isso tem um efeito ainda mais duro. Muitas dessas mulheres não podem compartilhar com outras mulheres, não podem ser solidárias entre si para lutar contra a violência patriarcal. Essa individualização, na minha opinião, aprofunda a opressão patriarcal²⁸⁰ (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 268, tradução nossa).

men’s mentality is not changed, and they’re not giving a step towards freedom, then killings will come out. Because life is common, it is together. When we speak about freedom, our definition is also about what is common. In our search, in our personality, the most important is that we will be part of this common thing, of this union.”

²⁸⁰ No original: “Ha habido avances en las luchas de los movimientos de género y revolucionarios en el último siglo, en cuanto a los llamados derechos de la mujer. Cualquier derecho que formalmente tienen ahora las mujeres, desde el voto a otros derechos civiles, se han ganado con procesos de luchas organizadas. Así que podemos decir que ha habido un progreso, pero por otro lado, simplemente porque ponga en un papel que “las mujeres y los hombres son iguales y tienen los mismos derechos”, no tiene por qué haberse hecho realidad. Ver la libertad y la justicia como algo individual o una libre elección personal es también una ilusión. (...) Para dar un ejemplo: si

A Jineoloxía, sendo ela mesma un proxecto político que busca contribuir para a transformación das relacións sociais, constrói un ideal de liberdade que non está asociado á ruptura con vínculos comunitarios ou á conquista de una autonomía individualizada, mas á capacidade que as mulleres teñen de se reinscrever de forma crítica na historia e nas lutas colectivas. Isso non significa, contudo, que ferramentas legais para a protección desses suxeitos sexan desnecesarias, elas só non son suficientes. A Jineoloxía propoñe que as mulleres coñezan a súa propia historia, facendo un traballo de arqueología de feito, buscando entender aquilo que tamén foi encoberto, inclusive por narrativas oficiais, e voltem a ocupar o lugar que ocuparam nas chamadas sociedades naturais (Kaya, 2023). E isso acontece, conforme argumentado anteriormente, tamén através do resgate de experiencias que foron apagadas e da reconstrución de una identidade colectiva de resistencia – en referencia ao que denominan Primeira Revolución das Mulleres e á centralidade das figuras das Deusas-mães como forza creadora do período Neolítico. As mulleres, neste sentido, reconstrúen o camiño até a figura da muller como ser insurgente, non no sentido de un rompimento individual con as normas, mas como suxeito que se constrói através do colectivo, por meio da acción política partilhada, da autodefesa organizada, da memoria histórica e da produción de coñecemento situado. Essa liberdade non parece ser anterior á coledividade, mas forjada através da vida común, en diálogo con a historia, con o territorio e con outras mulleres.

Neste proceso, o que o movemento de mulleres negras no Brasil chama de ancestralidade – en referencia aos seus antepasados, mas tamén ao proceso de redescobrir identidades que foron desfiguradas pola escravidão, pola colonización e polo racismo, facendo as conexións entre pasado, presente e futuro – aparece como un eixo organizador da subxetividade para o Movemento de Mulleres Curdas: coñecer a si mesma pasa, necesariamente, por coñecer a historia das mulleres que vieran antes. Como me foi cuestionado en una das primeiras conversas con

una mujer de la clase trabajadora es maltratada por su marido, ella puede salir a la calle y hablar con sus vecinas y quejarse diciendo que es injusto. Pero hay un montón de mujeres que son (...) de la clase alta, que también sufren esta misma violencia patriarcal en casa pero quizás se ponen unas gafas de sol y utilizan maquillaje para que nadie vea los golpes, porque sería una vergüenza. (...) Se dice que las mujeres de Europa no están oprimidas porque se ve como algo fuera de época, pero es una realidad y ello tiene incluso un efecto aún más duro. Muchas de esas mujeres no pueden compartir con otras mujeres, no pueden ser solidarias entre ellas para luchar contra la violencia patriarcal. Esa individualización, en mi opinión, profundiza la opresión patriarcal.”

minhas interlocutoras: “Você conhece a história das mulheres da sua família?”. Essa pergunta, mais do que pessoal, carrega um questionamento ontológico sobre o próprio modo como existimos no mundo. Ao se afastar dessa imagem do sujeito abstrato e autossuficiente, a Jineolojî propõe uma espécie de enraizamento: somos formadas por relações, memórias e lutas que nos precedem e nos atravessam, como também apontou Elif Kaya no trecho acima. Nesse sentido, a subjetividade é também um produto profundo da coletividade.

Faz-se importante destacar aqui que a recusa a esse sujeito autossuficiente não é a mesma levantada por Saba Mahmood a partir do diálogo com o debate pós-estruturalista. Como já explicitado nesta tese, a abordagem adotada pela autora é aquela defendida por Foucault, segundo a qual, o sujeito não constitui a si mesmo autonomamente, mas é formado “dentro dos limites de um conjunto historicamente específico de práticas formativas e injunções morais que são delimitadas antecipadamente – o que Foucault caracteriza como “modos de subjetivação”²⁸¹ (Mahmood, 2005, p. 28, tradução nossa). Para Mahmood, baseada em Foucault, o sujeito é formado na medida em que atravessado por relações de poder, não havendo uma espécie de sujeito soberano, a priori, que constituiria a si mesmo tendo como base uma “vontade autônoma”. Por outro lado, a recusa a esse sujeito autônomo e autossuficiente, por parte do Movimento de Mulheres Curdas, se dá na medida em que se argumenta que não é possível conceber o ser humano foras das relações sociais, sendo, nesse contexto, a subjetividade produto da coletividade, da vida em comunidade.

No contexto dessa oposição a ideia de autonomia individual, é interessante analisar a chamada Ideologia de Libertação das Mulheres²⁸², desenvolvida a partir de 1998, combinando a estrutura organizativa da União para a Liberdade das Mulheres do Curdistão (YAJK, sigla em curdo) – primeiro grupo armado formado apenas por mulheres que nasce em 1995 no contexto do PKK – e um novo ideal político (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 262). Segundo Dirik (2022, p. 83), o que está na base desse projeto é a percepção de que na medida em que a política, a cultura e a mídia dominantes são sexistas, é importante que as mulheres se

²⁸¹ No original: “the subject is formed within the limits of a historically specific set of formative practices and moral injunctions that are delimited in advance – what Foucault characterizes as ‘modes of subjectivation’.”

²⁸² Em inglês, “Women’s Liberation Ideology” e, em espanhol, “Ideología de Liberación de la Mujer”.

organizem, inclusive ideologicamente, para que não sejam cooptadas ou instrumentalizadas pelo sistema. Esse é um projeto anterior à Jineoloji, mas é possível argumentar que o desenvolvimento da “Ciência da Mulher e/ou da Ciência da Vida”, já nos anos 2000, pela sua própria natureza, fortalece esse projeto nascido nos anos 90.

A Ideologia de Libertação das Mulheres é formada por cinco pilares centrais e válidos até os dias atuais: *wêlatparêzî*; pensamento e vontade livres; organização; luta; ética e estética. O primeiro deles, *wêlatparêzî*, termo em curdo que pode ser traduzido como “defesa ou proteção da terra”, aponta para a conexão entre território e construção das sociedades e de suas identidades (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 263). Nesse sentido, trata-se de um pilar que articula o pertencimento territorial, a ancestralidade e a luta pela própria vida. E é uma forma de resistência, por exemplo, à ocupação e à militarização, processos que têm sido impostos à população curda, sobretudo desde a criação dos Estados nacionais na região, no início do século XX. *Wêlatparêzî* implica uma relação de cuidado com a terra, que também tem uma dimensão ecológica, de defesa da natureza contra formas de exploração. Por sua vez, através do segundo pilar, pensamento e vontade livres, o Movimento de Mulheres Curdas argumenta que as formas de dominação patriarcal acabam por se infiltrar em como pensamos e sentimos (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 264-265). Dessa forma, apontam para a necessidade de uma luta constante contra ideias de inferioridade, submissão e medo. Pensamento e vontade livres implicam a capacidade das mulheres, por meio do trabalho e organização política, de se reconhecerem como sujeitos capazes de nomear o mundo e de transformá-lo a partir de suas próprias experiências e conhecimentos.

A organização aparece como outro princípio fundamental. Está relacionado à constituição de espaços próprios de encontro, formação e ação, onde as mulheres possam coletivamente se fortalecer, além de coordenar seus esforços e ações (Dirik, 2022, p. 84). Esses espaços organizativos são tanto instrumento quanto fim: ao mesmo tempo em que são meios de luta, também expressam o mundo que se deseja construir, horizontal e coletivo. A luta, por sua vez, não deve ser esporádica, mas contínua (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 274-275). Ela se manifesta em diferentes contextos e exige coragem, persistência e criatividade. Esse princípio convoca as mulheres a uma postura ativa diante das estruturas que tentam aprisionar suas vozes e seus saberes. O quinto pilar da Ideologia de Libertação das Mulheres, ética e

estética, vai apontar para a necessidade de se redefinir esses dois elementos (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 276-277). Enquanto que reivindicar uma nova ética conecta-se à reorganização dos valores que sustentam as relações sociais, que devem ser baseadas no cuidado, na autonomia, na solidariedade; a reivindicação de uma nova estética passa por conceber a beleza em termos políticos e éticos. Conforme aponta Dirik (2022, p. 84, tradução nossa):

A beleza é reconceituada como transcendendo o reino físico e relacionando-se com a ética e à autodeterminação. A estética deve ser informada por um compromisso com a justiça, a autonomia, a verdade e a libertação. Essa essência livre se manifestará de forma livre: a aura, a postura, o pensamento, a fala e a consciência de uma mulher lutadora e organizada têm um efeito esteticizante sobre seu ambiente, transformando a si mesma, outras mulheres, homens e a sociedade como um todo²⁸³.

Como argumenta Dilar Dirik (2022, p. 84), a Ideologia de Libertação das Mulheres não é um referencial para a organização ética e política reservado apenas às mulheres. Ela é compartilhada e ensinada aos homens, cuja militância é avaliada com base na postura que assumem diante dessa Ideologia e do engajamento com o chamado “problema da liberdade dos homens”, relacionado à “imposição patriarcal de traços de violência e dominação nas personalidades masculinas”²⁸⁴ (Dirik, 2022, p. 84, tradução nossa). Há ainda outros conceitos como *hevjiyana azad* em curdo – que pode ser traduzido como “coexistência livre” ou “vida compartilhada livre” e que se refere, segundo Berîvan Yunis, da Academia de Jineolojî em Rojava, à proposta de construção de relações igualitárias entre homens e mulheres, mas também entre sociedades e mesmo entre seres humanos e a natureza (Jineolojî, 2020); e “matar o homem dominante” – que, por sua vez, se refere ao processo de transformação de ideias conectadas à masculinidade que sustentam relações desiguais de gênero. Ambos os conceitos compõem a organização filosófica, ética e política do Movimento Curdo de modo mais amplo, que tem como objetivo transformar as relações sociais (Dirik, 2022).

²⁸³ No original: “Beauty is reconceptualized as transcending the physical realm and relating to ethics and self-determination. Aesthetics ought to be informed by a commitment to justice, autonomy, truth, and liberation. Such free essence will manifest itself in free form: a struggling and organized woman’s aura, posture, thought, speech, and consciousness have an aestheticizing effect on her environment to transform herself, other women, men, and society as a whole.”

²⁸⁴ No original: “patriarchy’s imposition of violence and domination-based features on men’s personalities.”

Um elemento central a ser notado nesse debate é o convite para que os homens analisem como as masculinidades têm sido construídas, como elas impactam as relações sociais e, nesse sentido, como precisam ser transformadas. E isto, em consonância com os argumentos levantados por algumas feministas trabalhadas nesta tese de que diferentes versões da masculinidade, em diferentes culturas, têm sido historicamente ligadas às ideias de militarismo, combate e luta (Enloe, 2000; Cockburn, 2004; Cockburn; Enloe, 2012). Desse modo, a questão da autonomia das mulheres passa a ser algo que deve ser enfrentado e analisado por toda a sociedade, não sendo um problema apenas das mulheres. E essa é uma perspectiva que aponta justamente para o caráter coletivo da ideia de liberdade.

Seguindo esse princípio, o chamado para que os homens passassem a analisar os impactos das relações patriarcais sobre si mesmos e sobre a sociedade se transformou em um programa de educação nas montanhas do Curdistão, coordenado pela Academia das Mulheres Livres, ligada ao Partido Livre das Mulheres do Curdistão (PAJK), organização partidária onde se organizam todas as mulheres do PKK (Instituto Andrea Wolf, 2021c, p. 31). A primeira formação, com cerca de 20 homens, foi iniciada em dezembro de 2001 e durou cerca de oito meses. Esse foi um programa de educação voltado para os homens que compunham o PKK naquele momento. As experiências compartilhadas pelas mulheres curdas através da publicação *Killing and transforming the dominant man*, do Instituto Andrea Wolf em Rojava (2021c), a respeito dessa primeira experiência com um programa de educação voltada para homens do Partido, assinalam um conjunto de dificuldades, descrença e até mesmo resistência por parte de alguns desses homens (Instituto Andrea Wolf, 2021c, p. 31-33). Apesar desses impasses, contudo, as mulheres curdas também apontam que alguns companheiros consideraram essa formação como um ponto de virada importante para o modo como se colocavam nas relações sociais, inclusive em relação às companheiras do Partido. Ademais, as mulheres curdas argumentam que essas formações foram muito importantes para um aprendizado mútuo – quando homens e mulheres, reunidos na Academia das Mulheres nas montanhas, tiveram que quebrar alguns tabus, preconceitos e buscar compreender uns aos outros naquele espaço compartilhado (Instituto Andrea Wolf, 2021c, p. 32-33).

Com o objetivo de expandir esses programas de educação para a sociedade como um todo e garantir que mais homens tivessem contato e se apropriassem da

problematização sobre como as masculinidades têm sido construídas, formações com o Movimento de Mulheres Curdas se tornaram programas de educação regulares (Instituto Andrea Wolf, 2021c, p. 33). Com a construção da Administração Autônoma Democrática do Norte e Leste da Síria, tais programas passam a compor todos os espaços da sociedade. Mais especificamente, desde 2013, a Jineolojî também passou a ser incluída nessas formações, coordenadas por comissões compostas exclusivamente por mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021c, p. 33).

A partir desses programas de educação regular acessíveis à toda a população – e desenhados com ênfase particular nos homens como público-alvo estratégico – parece estar em construção um projeto pedagógico e político importante. Essa é uma iniciativa que busca confrontar as desigualdades de gênero ao promover uma análise crítica das masculinidades, de papéis sociais naturalizados e das estruturas que sustentam tais desigualdades. Nesse sentido, esses programas assumem um papel fundamental na transformação das mentalidades sociais, abordagem que está em consonância com o argumento formulado por Elif Kaya, segundo o qual a promulgação de leis que garantam direitos às mulheres, embora necessária, é insuficiente para promover mudanças que busquem construir caminhos em direção à liberdade. É preciso ir além da legislação, mobilizando processos de conscientização coletiva que envolvam todos os membros da sociedade, especialmente aqueles historicamente beneficiados por essas desigualdades, para que possam reconhecer, questionar e transformar seus próprios lugares de privilégio. E é através dessa construção coletiva e crítica, argumenta o Movimento de Mulheres Curdas, que será possível imaginar e realizar alternativas que desestabilizem a ordem desigual vigente e avancem na direção de uma liberdade que é compartilhada, que é vivida em sociedade.

Esses programas de educação regular, onde inclusive é debatida a Jineolojî, convive, na região autônoma do Norte e Leste da Síria, com uma série de dispositivos legais que buscam garantir direitos e proteção às mulheres. A AADNLS tem construído, desde sua formação, um documento chamado de Contrato Social, que busca estabelecer um conjunto de regulamentos administrativos e jurídicos para gerir a vida cotidiana das pessoas na região. Em 2014, foi adotada a primeira versão desse documento, “Carta do Contrato Social de

Rojava”²⁸⁵, que foi reformulado em 2016. E em dezembro de 2023, foi divulgada sua versão mais recente, “O Contrato Social da Administração Autônoma Democrática da Região Norte e Leste da Síria”²⁸⁶.

Desde a sua primeira versão, esse documento tem apresentado dispositivos voltados à garantia de direitos das mulheres, o que inclui, por exemplo: o direito inviolável de participar da vida política, social, econômica e cultural em suas comunidades (Artigo 27); o estabelecimento da igualdade entre homens e mulheres perante a lei e a garantia da efetiva realização da igualdade das mulheres, além de obrigar as instituições públicas a trabalharem para a eliminação da discriminação de gênero (Artigo 28); e o estabelecimento de que todos os órgãos governamentais, instituições e comitês devam ser compostos por pelo menos quarenta por cento (40%) de homens e mulheres (Artigo 87) (The Social Contract, 2014; Guler, 2022).

A versão publicada em 2023 dessa Carta Social (The Social Contract, 2023) continua tratando de temas como igualdade de gênero e representação política, por exemplo, com a exigência de 50% de representação feminina em todos os conselhos (Artigo 78, Item 7) e com o sistema de co-presidência, formado sempre por uma mulher e um homem, nas esferas políticas, sociais e administrativas (Artigo 24). É importante frisar que esse sistema de co-presidência já estava em vigor antes mesmo dessa nova versão da Carta Social. Ainda, são abordados temas relacionados à proteção – como a criminalização da violência, exploração e discriminação contra mulheres (Artigo 50) –; aos direitos econômicos e sociais, à educação e aos direitos culturais das mulheres.

Embora as mulheres curdas que se engajaram com o PKK ao longo das décadas de 1980 e 1990 tenham sido, em grande medida, responsáveis pela expansão dos debates sobre desigualdades de gênero no interior do Partido, sobretudo através de sua organização autônoma em espaços próprios²⁸⁷ (Al-Ali; Tas, 2018, p. 8), Abdullah Öcalan também tem sido uma figura fundamental no contexto dessas discussões. Dilar Dirik (2022, p. 82) inclusive argumenta que a

²⁸⁵ “Charter of the Social Contract of Rojava”.

²⁸⁶ “The Social Contract of the Democratic Autonomous Administration of the North and East Syria Region”.

²⁸⁷ Alguns desses espaços incluem a União para a Liberdade das Mulheres do Curdistão (YAJK, sigla em curdo), também conhecido como exército de mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021a), criado em 1995, e o Partido das Mulheres Trabalhadoras do Curdistão (PJKK, sigla em curdo), que passa a ser chamado de Partido Livre das Mulheres do Curdistão (PAJK, sigla em curdo), a partir de 2005.

partir da década de 1990, as mulheres curdas começam a aprofundar suas perspectivas teóricas em conversa com Öcalan, que tem desenvolvido uma série de análises sobre as relações desiguais entre homens e mulheres e, nesse contexto, sobre ideias ligadas à feminilidade e à masculinidade (Instituto Andrea Wolf, 2021c, p. 26). Öcalan foi o responsável, por exemplo, por cunhar os conceitos “Ideologia de Libertação das Mulheres” e “matar o homem dominante”. Ademais, escreveu obras como *The Question of Women and Family in Kurdistan*, em 1986, *Liberating Life: Women's Revolution*, cuja primeira edição em inglês data de 2013, e também foi responsável por nomear pela primeira vez a Jineolojî, na obra *The Sociology of Freedom*, de 2008.

No entanto, a centralidade de Öcalan nesse debate, com frequência, tem sido questionada, inclusive por algumas feministas, que identificam contradições nessa atuação.

A maioria das pessoas fica perplexa quando as mulheres curdas apontam um homem ‘não eleito’ de uma região feudal-conservadora como Riha como seu líder na construção de uma vida antipatriarcal e radicalmente democrática. Baseando-se em ideias liberais democráticas sobre política e liderança – e provavelmente influenciados pelo Orientalismo –, alguns chegam ao ponto de usar o papel de Öcalan como uma oportunidade para negar ao movimento de libertação do Curdistão qualquer credencial libertária²⁸⁸ (Dirik, 2022, p. 105, tradução nossa).

Nesse ponto, coloco em movimento a sugestão de Saba Mahmood (2005, p. 39) sobre se manter aberta à possibilidade de que nossas certezas analíticas e políticas sejam transformadas a partir dos diálogos que estabelecemos com os sujeitos com quem fazemos pesquisa. Nesse sentido, me volto novamente para a conversa que tive com Elif Kaya no Centro de Jineolojî em Bruxelas, quando ela endereça justamente isso que denomina como “dificuldade [por parte de algumas feministas] de compreender as conexões entre as mulheres curdas e Reber Apo”. De acordo com Kaya (2024), é importante se atentar aqui às oportunidades que se abrem para as mulheres no movimento curdo.

Abdullah Öcalan é uma figura fundamental para o movimento que nasce e se transforma a partir do PKK. Suas fotos estão por todas as partes: em

²⁸⁸ No original: “Most people are perplexed whenever Kurdish women point to an ‘unelected’ man from a feudal-conservative region like Riha as their leader in their construction of an anti-patriarchal, radical democratic life. Drawing on liberal democratic ideas about politics and leadership – and likely influenced by Orientalist thinking – some even go as far as taking Öcalan’s role as an occasion to deny the Kurdistan freedom movement any liberationist credentials.”

manifestações nas ruas, em festivais culturais, centros comunitários curdos, nas casas das famílias, em campos da guerrilha nas montanhas e em campos de refugiados, bem como em centros de mulheres e da juventude (Dirik, 2002, p. 105). Ademais, mesmo diante das tentativas de estigmatizá-lo e marginalizá-lo, desde sua prisão, em 1999, a população curda organizou, em grande escala, vários protestos, greves de fome, campanhas e até atos de autoimolação, exigindo a liberdade de Öcalan (Dirik, 2002, p. 105). Definitivamente foge do escopo desta tese analisar os elementos que contribuem para que Abdullah Öcalan continue sendo tão importante para o movimento, mesmo depois de mais de 20 anos preso. Mas o que deve ser observado aqui é justamente a influência que consegue exercer a partir dessa importância. De tal modo que, conforme aponta Kaya (2024), na medida em que se engaja com as discussões sobre liberdade das mulheres e igualdade de gênero, trazendo-as para o centro do projeto político denominado Confederalismo Democrático, ele consegue dar suporte ao Movimento de Mulheres Curdas, ao mesmo tempo em que amplia tais discussões. É nesse sentido que Kaya afirma que é preciso olhar para a relação entre as mulheres curdas e Reber Apo também a partir da perspectiva de que ele cria oportunidades para o Movimentos de Mulheres Curdas, fortalecendo-o.

Ao mesmo tempo, é importante salientar que as conquistas do Movimento de Mulheres Curdas não foram simplesmente concedidas por meio de uma mudança de projeto político encabeçada pelo líder Öcalan, mas é resultado de disputas que têm acontecido ao longo de anos (Al-Ali; Tas, 2018, p. 9). Deve-se salientar aqui que as mulheres que se engajam, seja em organizações civis ou na luta armada, têm sido presas, torturadas e mesmo mortas. Atualmente, o Movimento de Mulheres organizado no Norte e Leste da Síria, inclusive através dos espaços da Jineolojî, continua organizando essas disputas e insistindo que a liberdade da sociedade está diretamente relacionada à liberdade das mulheres.

Em síntese, nesta seção, busquei argumentar que a oposição da Jineolojî à noção liberal de autonomia individual não se limita a uma crítica teórica, mas traduz um projeto político que concebe a liberdade como construção coletiva baseada na vida comum, nas relações sociais e na memória histórica. Ao deslocar a centralidade do sujeito autônomo para um sujeito relacional, constituído nas lutas, nos vínculos e nas práticas compartilhadas, o Movimento de Mulheres Curdas propõe um sujeito e uma política que se opõem à lógica individualista da chamada modernidade

capitalista. Talvez, também por isso, Abdullah Öcalan seja um aliado tão importante para o Movimento. Nesse processo, a liberdade deixa de ser compreendida como uma escolha pessoal, e passa a ser vivida como prática de transformação que é coletiva, baseada na história, no coletivo e na ação organizada das mulheres.

5.5.

Algumas considerações sobre modernidade, política e feminismo

É necessário retomar aqui as considerações de Saba Mahmood sobre o feminismo, segundo as quais, mesmo em suas versões que poderiam ser consideradas mais críticas, por exemplo, conectadas a políticas progressistas de esquerda, o feminismo acaba por se transformar em um projeto normativo ancorado em pressupostos liberais sobre a natureza humana. Esses incluem, segundo a autora (2005, p. 5), a crença de que os seres humanos possuem um desejo natural pela liberdade, que todos buscarão afirmar sua autonomia sempre que possível, que a agência humana corresponde a ações que necessariamente desafiam normas sociais, e não àquelas que as sustentam, etc. E é em relação a esses pressupostos que diferentes organizações e movimentos têm sido analisados. Daí o caráter normativo do feminismo apontado por Mahmood. O feminismo, para a autora, analisa e diagnostica as opressões às quais as mulheres têm sido submetidas com base em critérios de autonomia e liberdade ligados a tradições do pensamento político ocidental, e propõe caminhos para o que considera emancipação que tendem a desconsiderar contextos religiosos e ético-morais locais.

Um elemento que emerge a partir desses questionamentos é a noção de “modernidade política” utilizada por Dipesh Chakrabarty em sua obra célebre *Provincializing Europe*. Essa se refere ao domínio das instituições modernas do Estado, da burocracia estatal e da empresa capitalista, e que está cercada por conceitos como cidadania, estado, sociedade civil, esfera pública, direitos humanos, igualdade diante da lei, indivíduo, distinções entre público e privado, democracia, soberania popular, racionalidade científica, dentre outros (Chakrabarty, 2000, p. 4). Seria, portanto, impossível pensar em modernidade política sem essas categorias, que tiveram seu ápice ao longo do Iluminismo europeu e do século XIX. De acordo com o autor:

Esses conceitos implicam uma visão universal e secular do ser humano inevitável e, em certo sentido, indispensável. O colonizador europeu do século XIX pregava esse humanismo iluminista para os colonizados e, ao mesmo tempo, negava-o na prática. Mas a visão tem sido poderosa em seus efeitos. Historicamente, ela forneceu uma base sólida sobre a qual erguer—tanto na Europa quanto fora dela—críticas a práticas socialmente injustas. Os pensamentos marxista e liberal são legatários desse patrimônio intelectual. Esse patrimônio agora é global²⁸⁹ (Chakrabarty, 2000, p. 5, tradução nossa).

Seguindo o argumento de Chakrabarty, tanto o pensamento político liberal – cujos pressupostos, argumenta Mahmood, foram naturalizados nos estudos de gênero – quanto o pensamento político marxista – que produz, conforme também aponta a autora, uma sensibilidade progressista aversa, por exemplo, à presença da religião no espaço público, se constituem como parte dessa “modernidade política”. E um elemento fundamental relacionado a essa ideia de modernidade é o que Chakrabarty chamada de historicismo – uma forma de pensar a história que pressupõe um tempo histórico universal, linear e evolutivo, no qual todas as sociedades devem, ou deveriam, passar pelas mesmas etapas de desenvolvimento, geralmente tendo a Europa como modelo normativo e destino final.

O historicismo definiu o tempo histórico – essa sequência homogênea e contínua – como a distância cultural entre o Ocidente e o não-Ocidente (Chakrabarty, 2000, p. 7), em que as diferenças entre as sociedades eram entendidas como estágios atrasados de um mesmo processo evolutivo. Nesse contexto, o historicismo deu base à dominação europeia de várias regiões do mundo, descrevendo a Europa como o local de nascimento do capitalismo, da modernidade e do Iluminismo, ao mesmo tempo em que as colônias e seus habitantes eram entendidos como um outro lugar e momento desse processo evolutivo e civilizatório (Chakrabarty, 2000, p. 7-8). Segundo Chakrabarty, foi a lógica do historicismo que permitiu, por exemplo, que Karl Marx afirmasse que o país mais desenvolvido industrialmente mostra ao país menos desenvolvido a imagem do seu próprio futuro. Do mesmo modo, foi essa ideia moderna de história que permitiu que John

²⁸⁹ No original: “These concepts entail an unavoidable—and in a sense indispensable—universal and secular vision of the human. The European colonizer of the nineteenth century both preached this Enlightenment humanism at the colonized and at the same time denied it in practice. But the vision has been powerful in its effects. It has historically provided a strong foundation on which to erect—both in Europe and outside—critiques of socially unjust practices. Marxist and liberal thought are legatees of this intellectual heritage. This heritage is now global.”

Stuart Mill, importante teórico do liberalismo do século XIX, defendesse o autogoverno como a melhor forma de governo, ao mesmo tempo em que afirmava que indianos e africanos ainda não tinham o mesmo nível de desenvolvimento e civilização que os europeus para se governarem – ou seja, a negação, na prática, do humanismo iluminista aos colonizados.

Considere os ensaios clássicos do liberalismo historicista escritos por John Stuart Mill, “Sobre a Liberdade” e “Sobre o Governo Representativo”, ambos proclamando o autogoverno como a forma mais elevada de governo, mas, ao mesmo tempo, argumentando contra concedê-lo a indianos ou africanos com base em justificativas claramente historicistas. Segundo Mill, indianos ou africanos *ainda não* eram civilizados o suficiente para se governarem. Um certo tempo histórico de desenvolvimento e civilização (por meio do domínio colonial e da educação, especificamente) deveria transcorrer antes que pudessem ser considerados preparados para essa tarefa. O argumento historicista de Mill, assim, condenava indianos, africanos e outras nações “atrasadas” a uma sala de espera imaginária da história. Ao fazer isso, convertia a própria história em uma versão dessa sala de espera. Todos estávamos destinados ao mesmo futuro, afirmava Mill, mas alguns povos chegariam antes que outros. Isso era o que constituía a consciência historicista: uma recomendação aos colonizados para que esperassem. Adquirir uma consciência histórica – ou, como Mill colocava, o “espírito público” necessário para o autogoverno – significava também aprender a arte de esperar. Essa espera era a realização do “ainda não” do historicismo²⁹⁰ (Chakrabarty, 2000, p. 8, tradução nossa).

É necessário salientar que o historicismo não desaparece. Sua lógica do “ainda não” existe, atualmente, em tensão com a reivindicação do “agora” como horizonte temporal de ação (Chakrabarty, 2000, p. 8). E os movimentos anticoloniais e nacionalistas que surgem em meados do século XX exemplificam essa tensão. Para alcançar a modernidade política, os povos que buscavam independência, no contexto de rompimento com suas antigas metrópoles, acabam estabelecendo uma relação que Chakrabarty (2000, p. 9) chama de contraditória

²⁹⁰ No original: “Consider the classic liberal but historicist essays by John Stuart Mill, ‘On Liberty’ and ‘On Representative Government,’ both of which proclaimed self-rule as the highest form of government and yet argued against giving Indians or Africans self-rule on grounds that were indeed historicist. According to Mill, Indians or Africans were not yet civilized enough to rule themselves. Some historical time of development and civilization (colonial rule and education, to be precise) had to elapse before they could be considered prepared for such a task. Mill’s historicist argument thus consigned Indians, Africans, and other ‘rude’ nations to an imaginary waiting room of history. In doing so, it converted history itself into a version of this waiting room. We were all headed for the same destination, Mill averred, but some people were to arrive earlier than others. That was what historicist consciousness was: a recommendation to the colonized to wait. Acquiring a historical consciousness, acquiring the public spirit that Mill thought absolutely necessary for the art of self-government, was also to learn this art of waiting. This waiting was the realization of the ‘not yet’ of historicism.”

com o pensamento político e social europeu. Por um lado, as elites nacionalistas, em grande medida, se baseavam nessas tradições do pensamento que nascem ao longo do Iluminismo europeu e do século XIX, para organizar a luta por autodeterminação, ao mesmo tempo em que desafiavam o historicismo, quando confrontadas pelo argumento levantado pela metrópole de que os povos colonizados não estavam prontos para se autogovernarem. Além disso, e pensando no caso da Índia, que é o foco das análises de Chakrabarty em *Provincializing Europe*, o camponês se torna, sobretudo através da instituição do sufrágio universal na Índia, participante pleno da vida política do seu país que está em construção, e antes mesmo que pudesse receber a educação que o transformaria em cidadão. Desse modo, esse acesso à modernidade política entra em contradição com a visão de John Stuart Mill, segundo a qual o camponês sem educação não estaria pronto para o autogoverno (Chakrabarty, 2000, p. 8). Segundo Chakrabarty, o nacionalismo indiano acaba, portanto, desafiando essa noção de história que pressupõe um tempo histórico universal, linear e evolutivo.

Essa dificuldade do pensamento historicista europeu de reconhecer formas alternativas de ação política²⁹¹ que não se encaixam nas trajetórias lineares e universalizantes da modernidade política também está presente em algumas reflexões do importante historiador marxista do século XX, Eric Hobsbawm, o que revela a permanência, ao longo do tempo, da perspectiva historicista.

A categoria de “pré-político” proposta por Hobsbawm revela os limites até onde o pensamento marxista historicista conseguiu ir diante do desafio que a entrada do camponês na esfera política moderna representou para o pensamento político europeu. Hobsbawm reconheceu o que havia de singular na modernidade política no Terceiro Mundo. Admitiu com facilidade que foi a “aquisição da consciência política” por parte dos camponeses que “tornou nosso século o mais revolucionário da história”. No entanto, não percebeu as implicações dessa constatação para o historicismo que sustentava sua própria análise. As ações camponesas, frequentemente organizadas segundo os eixos de parentesco, da religião e da casta, e envolvendo deuses, espíritos e agentes sobrenaturais ao lado dos humanos, permaneciam, para ele, como sintomas de uma consciência que ainda não havia se alinhado à lógica secular-institucional do político. Ele classificava os camponeses como “povos pré-políticos que ainda não encontraram, ou apenas começaram a encontrar, uma linguagem específica para se expressar. [O capitalismo] lhes chega de fora, de forma insidiosa, por meio da operação de forças econômicas que eles não compreendem”. Assim, na linguagem historicista de Hobsbawm, os

²⁹¹ A própria ideia de político, justamente com o historicismo, para Chakrabarty (2000), são integrais à ideia de modernidade.

movimentos sociais camponeses do século XX continuavam sendo vistos como “arcaicos”²⁹² (Chakrabarty, 2000, p. 11-12).

É nesse contexto que Chakrabarty argumenta que o pensamento europeu é, ao mesmo tempo, indispensável e inadequado para pensar as experiências de construção da modernidade política nos territórios antes colonizados. Embora suas ideias constitutivas tenham moldado profundamente os mundos coloniais e pós-coloniais, inclusive no contexto de lutas sociais, tais como aquelas pautadas pelo direito à autodeterminação, elas não dão conta da complexidade, da pluralidade e das especificidades locais dessas experiências. É aqui também onde se edifica o projeto do autor, de provincializar a Europa. Isso não significa o abandono do pensamento europeu, que está em todas as partes, tendo se tornado uma herança global. Porém, é preciso situar as origens históricas dessa herança, reconhecendo seus limites e abrindo espaço para outras formas de pensar a política e a historicidade, formas que, como mostram várias experiências políticas não-Ocidentais, não cabem no molde eurocêntrico da modernidade.

Aqui, não proponho entender-se ou como o Movimento de Mulheres Curdas, especialmente por meio da Jineolojî, que é o foco desta tese, faz esse movimento de se apropriar de pressupostos da modernidade política da qual fala Chakrabarty. Isso exigiria um trabalho de genealogia que tampouco é o objetivo deste trabalho. De modo mais específico, considerando a influência de Öcalan sobre o Movimento de Mulheres Curdas, e o diálogo que o líder curdo desenvolve com uma diversidade de autores, inclusive europeus, bem como o diálogo que o Movimento de Mulheres Curdas estabelece com organizações feministas de todo o mundo, não é impossível que haja influência do pensamento europeu, seus pressupostos e categorias, sobre o Movimento. No entanto, caminhando na direção do argumento de Chakrabarty,

²⁹² No original: “Hobsbawm’s category ‘prepolitical’ revealed the limits of how far historicist Marxist thought could go in responding to the challenge posed to European political thought by the entry of the peasant into the modern sphere of politics. Hobsbawm recognized what was special to political modernity in the third world. He readily admitted that it was the ‘acquisition of political consciousness’ by peasants that ‘made our century the most revolutionary in history.’ Yet he missed the implications of this observation for the historicism that already underlay his own analysis. Peasants’ actions, organized—more often than not—along the axes of kinship, religion, and caste, and involving gods, spirits, and supernatural agents as actors alongside humans, remained for him symptomatic of a consciousness that had not quite come to terms with the secular-institutional logic of the political. He called peasants ‘pre-political people who have not yet found, or only begun to find, a specific language in which to express themselves. [Capitalism] comes to them from outside, insidiously by the operation of economic forces which they do not understand.’ In Hobsbawm’s historicist language, the social movements of the peasants of the twentieth century remained ‘archaic.’”.

gostaria de apontar que esses pressupostos, mesmo que adotados, não são simplesmente aceitos, ou aceitos em sua completude, mas há um processo de negociação, ou inadequação, conforme aponta o autor, permanente. O que abre a possibilidade de questionar o argumento de Mahmood a respeito da relação entre feminismo e pensamento secular-liberal. Nesse sentido, tais pressupostos, longe de serem universalmente absorvidos por abordagens feministas, são frequentemente objeto de questionamento e contestação.

No que diz respeito ao debate sobre modernidade e relações de gênero, é importante salientar, como argumenta Phillips (2018), que pelo menos desde o século XVIII, historiadores e filósofos europeus passaram a considerar o status das mulheres como um indicativo do nível de civilização das sociedades. A princípio, não eram levantadas questões em relação a uma suposta igualdade (ou falta dela) entre homens e mulheres – já que essa nem sequer era a realidade europeia –, mas a percepção era a de que “as mulheres das terras ‘menos civilizadas’ viviam em um estado de degradação, careciam de refinamento moral e (essa era uma reclamação frequente) eram perturbadoramente desenfreadas em sua sexualidade”²⁹³ (Phillips, 2018, p. 1, tradução nossa). Nesse contexto, a consideração do que passou a ser entendido como níveis de civilização buscava a conquista desses outros lugares e povos, cujas relações sociais eram diferentes das europeias (Phillips, 2018). Segundo Phillips, o status das mulheres nas sociedades passa então a ser considerado um marcador de progresso e civilização. E dentro da noção de história que pressupõe um tempo universal, linear e evolutivo e que tem a Europa como modelo normativo e destino final, conforme discute Chakrabarty, a colonização, por exemplo, servia para a missão civilizatória.

Atualmente, de acordo com Phillips (2018, p. 3), as construções sobre o que significa ser moderno estão associadas a categorias como igualdade de gênero, e de tal modo que qualquer falha em aderir a esse princípio acaba se tornando uma arma contra povos que representam o “outro” desse sujeito moderno. Essa é a questão defendida por Mahmood (2005, p. 5), quando argumenta que movimentos, tais como o das mulheres pietistas nas mesquitas do Cairo com quem trabalhou, são frequentemente analisados e julgados tendo como base suposições liberais sobre a natureza humana. Ademais, esse argumento dá base à retórica salvacionista –

²⁹³ No original: “women from the ‘less civilised’ lands lived in a state of degradation, lacked moral refinement, and (this was a frequent complaint) were disturbingly unrestrained in their sexuality.”

apoiada por alguns grupos feministas – amplamente utilizada após o 11 de setembro, a respeito das mulheres cobertas por burcas, e que sustentou incursões militares dos Estados Unidos no Afeganistão.

No contexto de discussões mais contemporâneas, Phillips ainda argumenta que a categoria “igualdade de gênero” passa a ser entendida como um valor ocidental – e moderno – fundamental, ao mesmo tempo que símbolo de progresso e civilização. Em debates europeus recentes sobre imigração e multiculturalismo, por exemplo, a autora (2018, p. 3-4) mostra como formas de racismo são com frequência reformuladas como diferenças culturais ou religiosas, sendo a adesão a valores como liberdade sexual e igualdade de gênero tomada como marcador de pertencimento à modernidade. Assim, valores como democracia, direitos humanos e, especialmente, igualdade de gênero passam a integrar os critérios exigidos para o acesso à cidadania, reforçando uma lógica civilizatória que hierarquiza sujeitos com base na proximidade ou distância desses valores. Esses usos da igualdade de gênero reforça o argumento de que a modernidade e, por vezes, o próprio feminismo, não é apenas um conjunto de princípios com pretensão universal, mas um projeto normativo que opera pela exclusão daqueles considerados “outros”, frequentemente racializados e marcados por tradições consideradas patriarcais.

Mais especificamente no contexto do Oriente Médio, Lila Abu-Lughod, em sua introdução a *Remaking Women* (1998), discute como projetos de modernização, diretamente relacionados à construção dos Estados nacionais na região, no início do século XX, mobilizaram a figura feminina. Segundo a autora (1998, p. 8), a modernidade constituiu o quadro no qual esses debates públicos, promovidos tanto por homens quanto por mulheres, aconteceram, e as narrativas mobilizadas nesse contexto se referiam àquilo que era entendido como “novo”, com menções a ideia de um “despertar das mulheres” e de uma “nova mulher”. Ademais, com frequência, a figura feminina era mobilizada como símbolo do atraso a ser superado e, ao mesmo tempo, da nova nação a ser forjada (1998, p. 10-11). O corpo, o comportamento e os papéis sociais das mulheres tornaram-se então alvos de um conjunto de reformas legais e educacionais.

Uma leitura que Abu-Lughod propõe, em diálogo com perspectivas pós-coloniais, é a da modernidade como campo de reconfigurações e disputas, atravessado por relações de poder locais e globais. Isso significa que os processos de “modernização” das mulheres, o “remaking women” na construção dos Estados

nacionais na região, ainda que apresentados como formas de emancipação, operavam simultaneamente como novas formas de disciplina.

(...) o questionamento pode ir muito além, incluindo uma reflexão crítica sobre os modos como essas formas de modernização—a indução das mulheres a novos papéis domésticos como “ministras do interior” (...), a profissionalização do trabalho doméstico, a “cientificação” da criação dos filhos, o recrutamento das mulheres para o projeto nacionalista de produzir bons filhos, a organização em famílias nucleares regidas por ideais do casamento burguês e até mesmo o envolvimento em novas instituições educacionais—podem ter dado início a novas normas coercitivas e submetido as mulheres a novas formas de controle e disciplina, muitas delas autoimpostas, mesmo que tenham minado outras formas de patriarcado²⁹⁴ (Abu-Lughod, 1998, p. 9, tradução nossa).

Assim como Chakrabarty demonstra as contradições da modernidade política na experiência colonial e pós-colonial da Índia, Abu-Lughod questiona os termos em que a modernidade foi implantada no Oriente Médio, principalmente no que diz respeito às suas implicações de gênero. A autora argumenta que mesmo os discursos feministas que emergem nessa conjuntura estão imbricados em projetos nacionais que, ao buscarem a “emancipação” das mulheres, também produzem novas formas de controle e disciplina. As reformas educacionais e legais, por exemplo, muitas vezes expandiram o controle estatal sobre os corpos e as vidas das mulheres, ao mesmo tempo em que as integravam a novas esferas sociais como mães, esposas e cidadãs da nação moderna (Abu-Lughod, 1998, p. 8).

Ao discutir as conexões entre modernidade, política e gênero no Oriente Médio, Lila Abu-Lughod chama atenção para a maneira como a perspectiva pós-colonial tem desestabilizado a visão dicotômica que separa Oriente e Ocidente, e categorias associadas, tais como “tradição” e “modernidade”, “atraso” e “progresso”. Nesse contexto, a autora (1998, p. 16-17) vai defender o que chama de processos de emaranhamento. Um exemplo disso é a construção de projetos feministas em países do Oriente Médio a partir do diálogo com ideais modernos europeus, especialmente nos contextos de reforma e construção nacional. Conforme

²⁹⁴ No original: “(...) the questioning can go much further to include a critical consideration of the ways that these forms of modernization—the induction of women into new domestic roles as “ministers of the interior” (as Judith Newton has put it for British women of the mid-nineteenth century), the professionalization of housewifery, the ‘scientizing’ of child rearing, women’s drafting into the nationalist project of producing good sons, the organization into nuclear households governed by ideals of bourgeois marriage, and even the involvement in new educational institutions—may have initiated new coercive norms and subjected women to new forms of control and discipline, many self-imposed, even as they undermined other forms of patriarchy.”

aponta a autora, feministas locais articularam suas demandas utilizando noções como emancipação, liberdade e igualdade, associadas ao projeto da modernidade europeia (Abu-Lughod, 1998, p. 14-15). Ao mesmo tempo, essas categorias nem sempre correspondiam às formas de vida, valores éticos e estruturas de autoridade que organizavam as experiências concretas das mulheres na região. Nesse sentido, houve, em diversos momentos, uma espécie de afastamento crítico dos projetos modernos europeus, na medida em que se reconhecia que o feminismo secular e liberal, tal como concebido no Ocidente, com frequência, ignora ou silencia especificidades históricas, culturais e religiosas das mulheres nos contextos pós-coloniais (Abu-Lughod, 1998, p. 15-16).

A autora enfatiza que uma leitura pós-colonial das relações entre feminismo e modernidade exige um olhar crítico. Não se trata de julgar as práticas locais com base em padrões externos, mas de compreender como tais práticas são moldadas por histórias específicas de colonialismo, nacionalismo, religião e classe, por exemplo. Nesse sentido, a possibilidade é que os feminismos no Oriente Médio não rejeitem completamente os discursos modernos, mas os reelaborem a partir de suas próprias experiências. Abu-Lughod (1998, p. 16-17) propõe, assim, uma abordagem relacional e situada, que permite reconhecer tanto as heranças do pensamento europeu quanto os modos pelos quais ele é contestado e reconfigurado nos contextos locais.

A história do mundo “modernizador” é frequentemente escrita como uma imitação fracassada do Ocidente—fracassos da democracia secular, fracassos do nacionalismo, fracassos da modernidade iluminada, fracassos devido à atração da tradição, paródias da modernidade. Mas, nos últimos anos, vários teóricos do pós-colonialismo têm pensado de forma mais criativa sobre o encontro entre o Ocidente e o Oriente. Eles têm buscado as implicações analíticas da percepção de que a modernidade é uma construção e um tropo organizador, especialmente para os sucessores nacionalistas desenvolvimentistas dos regimes coloniais. Eles também sugeriram que tradução, hibridização e até mesmo deslocamento podem ser metáforas mais úteis do que imitação, assimilação (forçada ou tentada) ou rejeição para compreender o que aconteceu no encontro colonial²⁹⁵ (Abu-Lughod, 1998, p. 18, tradução nossa).

²⁹⁵ No original: “The history of the “modernizing” world is often written as one of failed imitation of the West—failures of secular democracy, failures of nationalism, failures of enlightened modernity, failures due to the pull of tradition, travesties of modernity. But in recent years, a number of theorists of the postcolonial have been thinking more creatively about the encounter between West and East. They have pursued the analytical implications of the insight that modernity is a construct and an organizing trope, especially for the national developmentalist successors of colonial regimes. They have also suggested that translation, hybridization, and even dislocation might be

Ao discutir essas questões, Abu-Lughod, assim como Mahmood, não propõe o abandono do feminismo como horizonte e projeto crítico, mas a sua reinscrição em análises que levem a sério os contextos históricos e culturais específicos nos quais as mulheres se inserem. E isso inclui questionar os pressupostos universalizantes presentes na herança iluminista discutida por Chakrabarty, que moldam categorias como liberdade, agência e emancipação, por exemplo. Ao mesmo tempo, ao insistir nesses processos de emaranhamento e hibridização que, portanto, refletem contestações e construções a partir das experiências situadas de mulheres da região, Abu-Lughod – e penso que aqui um pouco diferente de Mahmood – abre a possibilidade de pensar o feminismo para além de um projeto normativo fundado em um modelo eurocêntrico de modernidade. O feminismo passa então a ser entendido como um exercício que é situado, além de sensível às formas através das quais as mulheres reagem, se adaptam e transformam os projetos que as interpelam.

E essa ideia é particularmente importante, dentre outras razões, uma vez que, conforme argumenta Phillips (2018, p. 19, tradução nossa), não existe uma lógica interna à modernidade através da qual naturalmente pudesse surgir “qualquer igualitarismo mais radical ou inclusivo”²⁹⁶, voltado, por exemplo, para as lutas contra a escravidão, o colonialismo, o racismo, ou a subordinação das mulheres. A existência do que Chakrabarty chama de “negação do humanismo iluminista na prática, aos colonizados” reflete, em certo sentido, a inexistência dessa lógica interna. Desse modo, foram necessárias muitas lutas e contestações, inclusive por parte das sociedades colonizadas, para que esses conceitos que cercam a modernidade política pudessem ter o status que gozam atualmente – apesar das várias desigualdades ainda existentes em sua aplicação.

5.6.

A noção de tempo e a compreensão da história segundo a Jineoloji

Nesse ponto, gostaria de retomar a compreensão de tempo histórico que compõe o modo como o Movimento de Mulheres Curdas apreende o mundo – o

more useful metaphors than imitation, assimilation (forced or attempted), or rejection for grasping what happened in the colonial encounter.”

²⁹⁶ No original: “any more radical or inclusive egalitarianism could emerge”.

que, por sua vez, faz parte do que chamei de cosmologia curda no capítulo anterior. Como já discutido, a história assume centralidade nos projetos políticos desenvolvidos pelo Movimento, particularmente no contexto da Jineolojî, e tem como objetivo a compreensão da existência humana. A partir disso, as mulheres curdas defendem usar a história como um método para criar uma identidade de resistência, através da qual seja possível conectar o Movimento de Mulheres Curdas à realidade de todas as mulheres no mundo (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 29). E isto, considerando os processos históricos que levaram ao silenciamento e/ou apagamento das experiências das mulheres em diferentes contextos, e através dos quais essas têm sido transformadas em espectadoras dos processos históricos.

A Jineolojî defende então a necessidade e importância de desenvolver um olhar crítico e curioso em relação às narrativas históricas oficiais, na busca por revelar aquilo que foi encoberto. É aqui onde encontramos a referência ao trabalho de uma arqueóloga, que escava, busca e mapeia elementos do passado, com o objetivo de compreender o presente e organizar o futuro. Essa perspectiva se mostra particularmente importante para a mulher curda, atravessada por uma multiplicidade de relações de poder, com destaque para a intersecção entre gênero e etnia, como já argumentado nesta tese. Tendo em consideração as variadas violências, resultado de políticas nacionalistas, às quais os curdos têm sido submetidos no interior de Estados como Turquia, Síria, Irã e Iraque, e que se basearam em um processo violento de apagamento da identidade curda, o processo de se aproximar da história, buscando revelar aquilo que foi encoberto por narrativas oficiais, torna-se crucial.

Na medida em que esses processos de apagamento se dão na intersecção entre gênero e etnia, por meio da Jineolojî, as mulheres curdas apontam para a necessidade de conhecer e entender sua própria história (Jineolojî, 2023b). A existência humana, mas também sua existência enquanto mulheres, é compreendida como parte de processos históricos mais abrangentes. Os sujeitos então são produtos de um complexo e dinâmico emaranhado de acontecimentos, que influenciam, por exemplo, suas ideias e comportamentos (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 29-30; Merino, 2023b). É como parte desses questionamentos que fui interpelada por mulheres curdas com quem conversei a respeito da história das mulheres da minha família, em especial daquelas que me antecederam.

Ao mesmo tempo, esse trabalho de escavação e olhar crítico para a história também se relaciona a um movimento mais amplo de se voltar ao que o Movimento chama de “a verdade sobre a natureza da mulher” (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 429). Esse exercício busca compreender a forma de organização social que caracterizou o período Neolítico, que tem início há 12 mil anos, e que é chamada pelo Movimento de Mulheres Curdas de Sociedade Natural. O termo “natural” refere-se à existência de uma dinâmica considerada própria do ser humano nessas sociedades, que se organizam de modo comunitário (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 47; Merino, 2023b). Sem a imposição histórica de formas de exploração através, por exemplo, do capitalismo, dos Estados nacionais e do domínio dos homens sobre as mulheres, haveria essa espécie de essência humana (Merino, 2023b).

Esse período histórico é marcado pelo que foi denominado como Primeira Revolução das Mulheres (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 47), em referência à centralidade social que as mulheres assumem nesse contexto, sendo responsáveis pela criação e manutenção da vida. É importante recordar que, conforme descreve o Movimento de Mulheres Curdas, essas sociedades naturais são marcadas pela ausência de hierarquias, pela relação não predatória entre humanos e natureza, e por certa condição de equidade entre os membros da comunidade, através da qual gênero e/ou idade não eram elementos que constituíam e organizam diferenças entre esses membros (Instituto Andrea Wolf, 2021a, p. 48-49).

Como tratado anteriormente, essa, contudo, nem sempre foi a perspectiva utilizada pelo Movimento de Mulheres Curdas. A organização política curda mais ampla, da qual faz parte as mulheres que desenvolvem a Jineolojî, nasce com inspiração marxista.

Como povo curdo, que tem sido alvo de manipulação por parte de quatro Estados, precisamos ser capazes de construir a nossa história. Esse tem sido um tema central desde o início da nossa luta até hoje: compreender e conhecer a nossa história. No início, entendíamos isso a partir da perspectiva marxista, víamos a história como uma linha reta, que passa da sociedade primitiva para a sociedade escravista, posteriormente para a sociedade feudal e assim sucessivamente. Muitas vezes, de fato, nossa perspectiva e nossas referências eram ocidentais. Como superamos isso? Certamente não foi de repente. Cada vez que nos aproximávamos mais da sociedade, entendíamos que nossa compreensão da história não dava respostas para os problemas da nossa sociedade²⁹⁷ (Jineolojî, 2023b).

²⁹⁷ No original: “Como pueblo kurdo, con el cual cuatro Estados han jugado con su mente, tenemos que poder construir nuestra historia. Este ha sido un tema principal desde el inicio de nuestra lucha hasta la actualidad; entender y conocer nuestra historia. Al inicio de nuestra lucha lo entendíamos

O diálogo que se estabelece nesse contexto é com a lógica historicista – da qual fala Chakrabarty –, que propõe uma leitura dos processos históricos a partir de uma perspectiva universal, linear e evolutiva, e com a Europa como referência e ponto de chegada dessa “evolução”. Mesmo a perspectiva marxista, que historicamente tem influenciado a construção de um conjunto muito vasto de movimentos por autodeterminação – como o PKK, pelo menos até o final da década de 1990 – ou mesmo movimentos antissistêmicos, é entendida como limitada. Desse modo, com o objetivo de melhor compreender os atravessamentos que marcam a população curda e organizar um movimento através do qual seja possível imaginar e construir outros futuros, o Movimento de Mulheres Curdas, também através da Jineolojî, propõe outra leitura a respeito dos processos históricos.

Com nossa perspectiva e compreensão da história, vemos que ela não começa com o surgimento da escrita, do Estado e da dominação. Isso representa apenas 2% da história da humanidade. Os outros 98%, o que é conhecido como “primitivo”, é o que chamamos de sociedade natural. Na verdade, a história está escondida aí. Portanto, entender que a história começa com o início do Estado, do patriarcado e do capitalismo é um entendimento incorreto. Em pesquisas que remontam a 12.000 a.C., encontramos as bases da matemática, da química, da música, da literatura, etc. Todas essas estruturas têm sua base e suas fontes nessa história. Podemos chamá-la de célula-mãe. Saber disso é importante porque a célula-mãe pode curar as doenças sociais que vivemos hoje²⁹⁸ (Jineolojî, 2023b).

É interessante notar aqui, mas também a partir da crítica mais abrangente feita ao Estado-nação, especialmente por meio das noções de modernidade capitalista e modernidade democrática e do projeto denominado Confederalismo Democrático, que a construção dessa forma de organização social centralizada que

desde la perspectiva marxista, veíamos la historia como una línea recta, la cual pasa de la sociedad primitiva a la sociedad esclavista, posteriormente a la sociedad feudal y así progresivamente. Muchas veces, de hecho, nuestra perspectiva y nuestras referencias eran occidentales. ¿Cómo superamos esto? Sin duda no fue de repente. Cada vez que nos acercábamos más a la sociedad, entendíamos que nuestra comprensión de la historia no daba respuestas a los problemas de nuestra sociedad.”

²⁹⁸ No original: “Con nuestra perspectiva y comprensión de la historia vemos que la historia no empieza con el inicio de la escritura, del Estado y de la dominación. Esto es solo el 2% de la historia de la humanidad. El 98% de la historia de la humanidad, lo conocido como «primitivo», es lo que llamamos sociedad natural. Realmente la historia se encuentra allí escondida. Entonces entender que la historia empieza con el inicio del Estado, el patriarcado y el capitalismo es un entendimiento incorrecto. En las investigaciones que van hasta el 12000 a.C. se encuentran las bases de las matemáticas, la química, la música, la literatura, etc., todas estas estructuras tienen su base y fuentes en esta historia. Podemos nombrarlo como la célula madre. Saber esto es importante porque la célula madre puede curar las enfermedades sociales que vivimos a día de hoy.”

é o Estado-nação, essencial para a noção de modernidade política, é profundamente contestada. E isto, especialmente quando se considera que a ideia de modernidade que dá base à construção dos Estados da Turquia, Síria, Irã e Iraque rejeita ou nega a identidade curda (Sustam, 2022, p. 161). Aqui, novamente, para compreender o presente e organizar o futuro é adotada uma perspectiva histórica que toma como inspiração não somente um período, mas também experiências de contextos que são entendidos como pré-históricos e, definitivamente, pré-modernos. O período Neolítico é, desse modo, fonte fundamental e legítima para organização do horizonte político das mulheres curdas através da Jineolojî.

No contexto dessas discussões, é possível notar, portanto, certa tensão entre a concepção histórica do Movimento de Mulheres Curdas e a noção de história da modernidade, tomando como ponto de partida argumentos de autores como Chakrabarty e Abu-Lughod, para quem a modernidade ocidental se sustenta sobre uma narrativa histórica linear, progressiva e universalizante. Essa perspectiva tende a apagar ou subordinar experiências históricas alternativas, enquadrando-as como “atrasadas” ou “pré-modernas”. No caso das lutas feministas, como mostra Abu-Lughod, isso frequentemente significa que a igualdade de gênero é mobilizada como um marcador de progresso ocidental, usado para hierarquizar culturas e deslegitimar sistemas sociais não alinhados à matriz eurocêntrica. Deve-se salientar, contudo, que a perspectiva do Movimento de Mulheres Curdas desafia frontalmente essa lógica. Ao invés de localizar a libertação das mulheres em um futuro modernizador, ela encontra inspiração e legitimidade política em formas de organização social do passado – especificamente, as sociedades naturais do Neolítico – que não se encaixam na linha evolutiva proposta pela modernidade política.

Essa abordagem histórica proposta pela Jineolojî não busca, como discutido anteriormente, um retorno idealizado a um passado perdido, mas sim a identificação de princípios ético-políticos que foram obscurecidos pelas chamadas “rupturas sexuais” impostas ao longo dos séculos. Aqui se produz uma tensão com a narrativa histórica da modernidade, pois enquanto essa se apresenta como a culminação inevitável de um processo de “desenvolvimento”, inclusive marcado pela racionalização e progresso científico, a leitura curda insere como horizonte de igualdade de gênero um modelo pré-estatal, comunitário e não hierárquico, que questiona as próprias bases estruturantes, por exemplo, do Estado-nação.

É importante ainda destacar que esse retorno ao Neolítico na busca por princípios ético-políticos que têm como objetivo compreender o presente e organizar o futuro é, ao mesmo tempo, um retorno a partes da história curda. E isso, na medida em que o Movimento localiza a origem territorial curda na região da Mesopotâmia, considerada berço da civilização por conta da sua importância no desenvolvimento da agricultura, da escrita, das leis e da matemática, para dar alguns exemplos. Portanto, essa referência a processos e experiências – o que inclui o início do que chamam de “cultura da deusa-mãe” (Jineolojî, 2023b) – é particularmente importante para o povo curdo de modo mais amplo e para as mulheres curdas de modo particular, tendo em vista que esses são desenvolvimentos locais e parte de processos internos. Conforme argumenta Kaya (2024), na medida em que o território curdo é o lugar da Revolução Neolítica, onde as mulheres constituíam a base de sua cultura, a força, a luta e a organização que o Movimento de Mulheres Curdas, inclusive por meio da Jineolojî, tem desenvolvido advém dessas construções locais e, em certo sentido, “própria” do povo curdo. Como aponta Dirik (2022, p. 86, tradução nossa):

A Mesopotâmia é “a terra entre dois rios”, o Tigre (Dicle) e o Eufrates (Firat), ambos fontes de vida há milhares de anos. A região cresceu com as contribuições das mulheres para o desenvolvimento das sociedades humanas na revolução Neolítica, como o conhecimento da natureza que criou a agricultura. Essa região adorava divindades femininas e masculinas poderosas e complexas entre os patronos das primeiras comunidades rurais e urbanas. Com o surgimento das primeiras cidades-estado, a dívida, a religião institucionalizada e as forças armadas, a burocracia e a produção excedente estabeleceram gradualmente um sistema social hierárquico e baseado no poder. Historiadoras feministas como Gerda Lerner (1986) escreveram sobre a evolução do aprofundamento das mudanças patriarcais na lei, na economia e na religião na antiga Mesopotâmia²⁹⁹.

Diante do exposto, conforme argumenta o Movimento de Mulheres Curdas, “A compreensão oficial da história é que ela sempre avança, e com a ideia de progresso, o novo é sempre melhor do que o antigo. Mas a compreensão da história

²⁹⁹ No original: “Mesopotamia is ‘the land between two rivers’, the Tigris (Dicle) and Euphrates (Firat), both of which have been a source of life for thousands of years. The region grew with women’s contributions to the development of human societies in the Neolithic revolution, such as knowledge of nature that created agriculture. It worshiped powerful, complex female and male deities among the patrons of the first village and city communities. With the rise of the first city-states, debt, institutionalized religion and military, bureaucracy, and surplus production gradually established a hierarchical, power-based social system. Feminist historians like Gerda Lerner (1986) have written on the evolution of deepening patriarchal turns in law, economy, and religion in ancient Mesopotamia.”

não tem de ser sempre uma questão de progresso”³⁰⁰ (Jineolojî, 2023b). A perspectiva histórica curda, desse modo, não apenas entra em tensão com a noção de história da modernidade, mas a desestabiliza, defendendo que a igualdade de gênero pode ser pensada a partir de temporalidades múltiplas e não lineares, onde o passado não é um mero estágio “pré-moderno”, mas fonte legítima para o horizonte político.

5.7. Considerações finais

Ao longo deste capítulo, procurei construir um diálogo entre as discussões propostas por Saba Mahmood a respeito da conexão entre feminismo e o pensamento secular-liberal e o projeto político e epistemológico da Jineolojî. Mais especificamente, argumentei que, embora a observação de Mahmood sobre a naturalização de pressupostos liberais nos estudos de gênero seja fundamental, ela não contempla a pluralidade e as dissidências internas que, de dentro do próprio campo feminista, têm questionado esses marcos. Nesse contexto, as contribuições do Feminismo Negro, do Feminismo Pós-Colonial e de outras vertentes críticas demonstram que a relação entre feminismo e pressupostos seculares-liberais – o que inclui, por exemplo, o ideal de autonomia individual, mas também a construção da ideia de modernidade – não é homogênea nem incontornável.

A aproximação da Jineolojî permitiu aprofundar essa discussão, trazendo à tona uma concepção de liberdade que se afasta do ideal liberal de autonomia individual e se baseia na coletividade, na interdependência e na transformação estrutural da vida social. Ao invés de compreender a liberdade das mulheres como um processo individual, a Jineolojî propõe essa espécie de enraizamento histórico e comunitário, no qual a liberdade só é possível se for construída em coletivo e em referência a uma história e desenvolvimento locais.

Essa concepção de liberdade também se relaciona à crítica que a Jineolojî dirige à ideia de modernidade e sua compreensão da história, questionando seus modelos de progresso e desenvolvimento. Ao propor o retorno, na busca por inspiração, a uma parte da história curda no contexto do período Neolítico, o

³⁰⁰ No original: “La comprensión oficial de la historia es que esta siempre va hacia adelante, y con la idea del progreso, lo nuevo es siempre mejor que lo anterior. Pero el entendimiento de la historia no tiene que ser siempre una cuestión de progreso.”

Movimento de Mulheres Curdas recusa as narrativas universalizantes e eurocentradas de modernidade, defendendo uma reconstrução social e política tendo como base histórias, modos de ver o mundo e formas de vida que são locais. Nessa perspectiva, a agência política não se constrói pela assimilação às promessas de inclusão na ordem moderna, como na estrutura do Estado-nação que é inclusive bastante criticado pelo Movimento, mas pela criação de modos de estar no mundo que confrontam e desestabilizam alguns de seus pressupostos.

Deve-se salientar que o diálogo aqui estabelecido não teve como objetivo subsumir a Jineolojî ao campo feminista ou a uma determinada tradição teórica, mas explorar os deslocamentos que ela provoca, tanto em relação às abordagens liberais de liberdade quanto a experiências universalizantes e eurocentradas que constroem noções de igualdade de gênero – críticas que aliás já vêm sendo feitas também por diferentes vertentes feministas. Ao enfatizar a centralidade da vida coletiva, da ancestralidade da mulher curda na Mesopotâmia e da transformação das mentalidades sociais, e ao incorporar homens nesse processo através de importantes abordagens pedagógicas, o Movimento de Mulheres Curdas compõe uma perspectiva que amplia o horizonte do que se entende por agência política. E isto, muito embora siga organizando formas de agência política que se relacionam ao questionamento e subversão de certas normas.

E é nesse ponto que me volto uma última vez a Mahmood e utilizando um movimento que autora faz ao identificar o que chama de tensão na obra de Judith Butler. Essa tensão é constituída na medida em que Butler, embora enfatize as possibilidades de consolidação e desestabilização das normas, suas discussões sobre agência, especialmente no contexto da performatividade de gênero, continuam a se centrar em operações em que as normas são subvertidas (Mahmood, 2005, p. 21). Mahmood argumenta, contudo, que as análises sobre agência política de Butler devem ser entendidas em um contexto específico, marcado pela preocupação em relação às violências da heteronormatividade e as limitações que essa impõe a respeito das possibilidades de uma existência humana digna. Mahmood vai adiante e aponta que Butler provavelmente não discordaria dela a respeito do argumento de que as normas podem ser consolidadas e/ou subvertidas, contudo, tendo como horizonte teórico e político vislumbrar as possibilidades de perturbar os discursos dominantes sobre gênero e sexualidade, as análises de Butler

se concentram nas formas de agência política que correspondem à subversão de determinadas normas (Mahmood, 2005, p. 21).

Gostaria então de caminhar nesse sentido e salientar que o trabalho de Mahmood também é fruto de um contexto específico. E aqui é importante recordar as implicações políticas, já amplamente discutidas nesta tese, sobre as representações de mulheres muçumanas como vítimas oprimidas que começou a circular com muita força após o 11 de setembro e que, em alguma medida, continuam atualmente. O chamado para a missão de resgate comandada pelos “povos civilizados” em discurso nacional da então primeira dama dos Estados Unidos, Laura Bush, em novembro de 2001 (Cooke, 2002, p. 235), ressoou em grupos feministas em todo o mundo. Nesse sentido, os esforços teóricos e políticos de Saba Mahmood através de *Politics of Piety* se insere nesse contexto de não apenas criticar pressupostos normativos de vertentes feministas, que se baseiam em um modo específico de ver o mundo que compõe tradições do pensamento político ocidental, mas também no sentido de compreender os modos de ação política do movimento de mulheres pietistas no Cairo que correspondem a outras razões e histórias (Mahmood, 2005, p. 14). Não penso, portanto, que Mahmood discordaria do que Abu-Lughod (1998) chamada de emaranhamento e hibridização quando aponta para as construções, por parte de grupos de mulheres e feministas, de projetos que organizam a agência política como subversão de normas sociais. Embora essas construções aconteçam com frequência em diálogo com ideais modernos europeus, a Jineolojî e outros projetos, ao mesmo tempo, tensionam e transformam esses conceitos e categorias, de modo que seus projetos reflitam suas experiências localizadas.

Em última instância, este capítulo buscou mostrar que, quando olhamos para experiências políticas situadas, como a da Jineolojî, somos convidadas a questionar categorias analíticas que pareciam estáveis, a tensionar certezas e a imaginar formas outras de estar no mundo, capazes de articular resistência e construção coletiva. É nesse contexto de encontros e contestações que podemos, talvez, vislumbrar caminhos para pensar e organizar políticas que subvertam normas que sustentam relações de subordinação e que escapem à lógica de universalismos abstratos e se construam a partir da vida concreta de mulheres e de seus mundos.

6 Conclusão

O objetivo central desta tese de doutorado foi analisar formas de agência política do Movimento de Mulheres organizado no Norte e Leste da Síria, articuladas especificamente através da Jineolojî – a chamada “Ciência da Mulher e/ou da Ciência da Vida” – e em relação às múltiplas e cambiantes relações de poder que atravessam esses sujeitos. Para isso, me baseei em abordagens feministas – tais como as defendidas por Lila Abu-Lughod e Chandra Talpade Mohanty, além de várias outras autoras que compõem a vertente feminista interseccional – que chamam a atenção para a necessidade absolutamente essencial de fundamentar, por exemplo, na prática, no local, na classe, na raça e no tempo as experiências desses diferentes sujeitos.

Ao mesmo tempo, a partir da perspectiva foucaultiana que destaca o caráter produtivo do poder, busquei compreender algumas das dinâmicas de poder que atravessam essas mulheres e que as constituem enquanto sujeitos. Ao invés de pensar nas mulheres curdas nos moldes do sujeito universal do liberalismo, que determina a si mesmo autonomamente, a partir das reflexões de Michel Foucault, Judith Butler e Saba Mahmood, destaquei como as mulheres curdas com quem trabalhei são produtos do atravessamento de uma pluralidade de poderes, com ênfase dada às intersecções entre gênero e etnia.

Além disso, e inspirada pelas inquietações teóricas de Mahmood a partir do seu estudo sobre mulheres em movimentos islâmicos nas mesquitas do Cairo, trouxe para o centro deste trabalho a abertura para pensar nas várias possibilidades de agência política. Nesse movimento, me mantive também atenta a analisar formas de agência do Movimento de Mulheres organizado no Norte e Leste da Síria, e articuladas através da Jineolojî, que fossem além da resistência às normas que as constituem enquanto sujeito. Afinal, conforme defende Mahmood, a capacidade de agência dos sujeitos pode ser caracterizada pelas variadas formas como esses habitam e experienciam regimes de discurso/poder.

Os dois primeiros capítulos³⁰¹ se centram justamente nessas discussões sobre formação do sujeito e nas noções de agência e resistência. Em “O paradoxo da subjetivação: pensando a produção da subjetividade das mulheres curdas na intersecção entre gênero e etnia”, dediquei-me a refletir sobre a constituição do sujeito “mulheres curdas” a partir da intersecção entre gênero e etnia, destacando o chamado paradoxo da subjetivação de Foucault. Mais especificamente, o foco foi compreender regimes de gênero nas comunidades curdas que, por sua vez, são impactados, por exemplo, pela classe social, pela migração para áreas urbanas e pelo acesso à educação; além do impacto das políticas nacionalistas da Turquia e da Síria sobre as mulheres curdas.

A análise evidenciou que as mulheres não preexistem às relações de poder que as atravessam, mas são constituídas por tais relações em contextos históricos, políticos e culturais específicos. Ao mobilizar debates foucaultianos e feministas interseccionais, busquei escapar de leituras universalizantes ou essencialistas, mostrando como as experiências dessas mulheres se produzem no cruzamento de múltiplos vetores de dominação e desigualdade. Assim, ao invés de pensar em termos de uma “dupla opressão”, procurei evidenciar a forma como diferentes marcadores se enredam e se co-produzem, constituindo sujeitos múltiplos, contingentes e complexos.

O segundo capítulo, “Agência e resistência: os debates feministas e o Movimento de Mulheres do Norte e Leste da Síria” avançou nessa reflexão ao discutir os debates feministas sobre agência e resistência, colocando-os em diálogo com a experiência desse Movimento de Mulheres. Apesar das análises apontaram que abordagens feministas, inclusive no campo de Relações Internacionais, tendem a pensar em agência política como resistência às relações de subordinação, o objetivo foi argumentar como a agência dessas mulheres não pode ser reduzida nem à lógica da resistência heroica, nem à narrativa de vítimas passivas de opressão. Inspirada pelas formulações de Mahmood que desassocia agência e resistência, busquei compreender as práticas políticas do movimento – incluindo a centralidade da Jineolojî – como formas plurais e situadas de agir, que se constroem também a partir da incorporação e da negociação com os regimes de poder. A agência, nesse

³⁰¹ Embora a Introdução e a Conclusão da tese tenham sido numeradas como capítulos, para as considerações nessa Conclusão, apenas os capítulos de discussão do problema da pesquisa são considerados.

sentido, não aparece como essência prévia dos sujeitos, mas como prerrogativa política que se realiza nas tensões do cotidiano.

No capítulo “O caso da Jineolôjî”, abordei em profundidade essa “Ciência da Mulher e/ou Ciência da Vida”, utilizando-a como estudo de caso para entender formas de agência negociadas pelo Movimento de Mulheres Curdas. Nesse sentido, trabalhei o contexto histórico e social em que nasce a Jineolôjî, situando-a em um quadro mais amplo de reflexões que também têm discutido as conexões entre ciência e poder, e como um modo de produção do conhecimento serviu historicamente para a manutenção de processos de dominação. Nesse sentido, a pesquisa mostrou como esse Movimento de Mulheres, a partir da centralidade da Jineolôjî, constrói formas próprias de organização política, social e comunitária que têm como objetivo desestabilizar estruturas marcadas pela dominações masculina, estatal e capitalista.

A análise destacou que academias, conselhos e comitês de mulheres não são apenas arranjos institucionais, mas expressões de um projeto de transformação social que articula a crítica epistemológica e a prática política. Mesmo atravessadas por contextos de guerra e múltiplas violências, os discursos e práticas organizadas e mobilizadas por meio da Jineolôjî têm como objetivo desafiar um modo de produzir conhecimento que historicamente excluiu as mulheres, e especialmente as mulheres curdas, dos processos de produção do saber, ao mesmo tempo em que se desafia regimes de poder vigentes, que dão justamente sustentação a essa exclusão histórica das mulheres como sujeitos produtores de conhecimento. No entendimento das mulheres curdas, o conhecimento científico, e as Ciências Sociais de modo particular, entendidas como fundamental para a transformação das sociedades, precisam ser reavaliadas de modo a reaver esse potencial de transformação. E a Jineolôjî surge então sendo, ela mesma, essa alternativa concreta baseada em preceitos como autonomia das mulheres e construção coletiva. Assim, ao construir discursos e práticas em que os conhecimentos e as experiências de mulheres marginalizadas são mobilizados em prol da transformação social, da luta por autonomia e da igualdade de gênero, a Jineolôjî acaba por reiterar a noção de agência política como resistência às relações de subordinação.

O último capítulo, “Propondo um diálogo entre Saba Mahmood e a Jineolôjî”, nasce a partir das conclusões do capítulo anterior. Como discutido ao longo da tese, Mahmood faz a crítica à associação entre as noções de agência e

resistência, também apontando para uma conexão entre a teoria feminista e o pensamento secular-liberal. Apesar de reconhecer as transformações que o discurso liberal sobre liberdade e autonomia individual tornou possível na vida das mulheres em todo o mundo e ao longo da história, a autora chama atenção para como esses pressupostos liberais acabam se naturalizando nos estudos de gênero, tornando-se então uma espécie de pressuposto normativo, que determina, por exemplo, o que é agência política. Neste capítulo, propus então uma aproximação entre Saba Mahmood e a Jineolojî, com o objetivo de complexificar um pouco mais o debate sobre agência política, seguindo um movimento já iniciado por Mahmood em sua etnografia com o movimento pietista de mulheres nas mesquitas do Cairo.

E o argumento desenvolvido indica que embora a Jineolojî, enquanto projeto político e epistemológico, reitere a noção de agência conectada à resistência a determinadas relações de subordinação, ao contrário do que sugere Mahmood, não o faz a partir de uma associação direta ou mesmo incontornável em relação ao pensamento liberal. Como exposto, a aproximação da Jineolojî permitiu aprofundar essas discussões na medida em que esse projeto trabalha com uma noção de liberdade que se afasta do ideal liberal de autonomia individual, baseando-se então na coletividade, na interdependência e na transformação da vida social. Ao mesmo tempo, a Jineolojî critica a ideia de modernidade e sua compreensão da história, questionando seus modelos de progresso e desenvolvimento. E faz isso na medida em que, para compreender o presente e organizar o futuro propõe um retorno ao período Neolítico e às chamadas sociedades naturais, recusando então narrativas universalizantes e eurocentradas de modernidade e defendendo uma reconstrução social e política tendo como base histórias, modos de ver o mundo e formas de vida que são locais. Desse modo, ainda que a observação de Mahmood sobre a naturalização de pressupostos liberais nos estudos de gênero seja importante, ela não contempla a pluralidade e as dissidências internas que, de dentro do próprio campo feminista, têm questionado esses marcos.

A Jineolojî ainda é um assunto muito pouco explorado, e penso que isso se deve a várias questões, que adicionam camadas de complexidade ao seu estudo. Esse é um projeto relativamente recente, que começa a se desenvolver a partir de 2008, e em um contexto marcado por condições precárias, nas montanhas do Curdistão e nas prisões, onde ativistas curdas se encontravam. Além disso, o contexto central onde se desenvolve atualmente – a região autônoma no Norte e

Leste da Síria – segue enfrentando uma série de desafios para a sua continuidade, bem como as mulheres da região que pensam a Jineoljî seguem enfrentando ameaças a sua própria vida. Ao longo da tese mencionei, além dos ataques organizados por grupos terroristas como o ISIS, os ataques constantes da Turquia a esse território e, mais recentemente, os ataques do Exército Nacional Sírio, organização que reúne várias facções armadas da oposição síria, apoiada pela Turquia, e que lançou uma série de ataques à região autônoma do Norte e Leste da Síria, enquanto o mundo tinha as atenções voltadas para a queda de Bashar Al-Assad e a chegada ao poder do grupo Hayat Tahrir al-Sham (HTS).

No entanto, entender melhor esse Movimento de Mulheres organizado e seus projetos, como a Jineoljî, mas não somente, é fundamental para uma expansão da compreensão a respeito do sujeito “mulheres curdas”, em toda a sua complexidade. E isto, no contexto das discussões sobre desigualdade de gênero, mas também em relação aos caminhos alternativos que têm proposto para organização da própria vida social, que apresenta um elemento de coletividade que é fundamental. A insistência aqui é também pela adoção de perspectivas que mostrem que as práticas políticas das mulheres curdas não podem ser reduzidas à condição de vítimas de guerra, nem romantizadas como sujeitos heroicos em resistência permanente.

Nesta tese, busquei fazer esse movimento. Ao analisar a Jineoljî, em que contexto surge, suas bases e sua reivindicação por uma produção de conhecimento a partir da vida de mulheres historicamente marginalizadas, a pesquisa evidencia a capacidade de agência dessas mulheres em contextos complexos. Com isso, penso que essa é uma leitura que desloca leituras simplificadoras a respeito desses sujeitos, destacando a capacidade criativa do movimento em produzir alternativas sociais e políticas trilhando múltiplos caminhos – em diálogo com outros movimentos de mulheres e organizações feministas em todo o mundo, em diálogo com o líder Abdullah Ocalan, em contraposição a poderes que as subordinam, ao mesmo tempo em que imaginam outras formas de estar no mundo que não correspondem aos universalismos abstratos e se constroem a partir da vida concreta de mulheres e de seus mundos.

Ao mesmo tempo, o fato de ser ainda pouca explorada, significa que essa é uma área de investigação onde há muito a ser compreendido. Mesmo no contexto localizado do estudo que aqui desenvolvi, penso que há questões importantes a

serem analisadas, e talvez a que mais tenha me chamado atenção é o lugar das mulheres que habitam a região autônoma do Norte e Leste da Síria e que não se engajam com essas formas de organização política. Como são vistas essas mulheres? Quais concepções de agência o Movimento de Mulheres Curdas mobiliza ao falar sobre essas outras mulheres? Essas são apenas algumas das várias possibilidades de investigação nesse campo.

Referências

- ABU-LUGHOD, L. The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. **American Ethnologist**, v. 17, n. 1, p. 41-55, 1990.
- ABU-LUGHOD, L. Introduction - Feminist Longings and Postcolonial Conditions. In: ABU-LUGHOD, Lila (Ed.). **Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East**. Princeton University Press: Princeton, 1998, p. 3-31.
- ABU-LUGHOD, L. **Do Muslim Women Need Saving?** Harvard University Press, 2013.
- ADLI, F. B. The Veiled Periphery: Rural Kurdish Women in Turkey and the Taboo of Sexuality. **Student Anthropology**, v. 3, n. 1, 2012.
- AHMED, Sara. Close Encounters: Feminism and/in 'the Globe'. IN: AHMED, Sara. **Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality**. London: Routledge, p. 161-181.
- AKBARZADEH, S., AHMED, Z. S., LAOUTIDES, C., e GOURLAY, W. The Kurds in Iran: balancing national and ethnic identity in a securitised environment. **Third World Quarterly**, v. 40, n. 6, pp. 1-18, 2019.
- AL-ALI, N.; TAS, L. Reconsidering nationalism and feminism: the Kurdish political movement in Turkey. **Nations and Nationalism**, p. 1-21, jan. 2018.
- ALISON, M. **Women and Violence: Female Combatants in Ethno-National Conflict**. London: Routledge, 2009.
- ALISON, M. Women as Agents of Political Violence: Gendering Security. **Security Dialogue**, v. 35, n. 4, p. 447-463, 2004.
- ALLSOPP, H. **The Kurds of Syria: Political Parties and Identity in the Middle East**. London: I. B. Tauris, 2014.
- ALLSOPP, H.; WILGENBURG, W. **The Kurds of Northern Syria: Governance, Diversity and Conflicts**. London: I. B. Taurus, 2019.
- AL-REBHOLZ, A. Gendered Subjectivity and Intersectional Political Agency in Transnational Space: The Case of Turkish and Kurdish Women's NGO Activists. In: WILSON, A. R (Ed.). **Situating Intersectionality**. New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 107-129.
- AMNESTY INTERNATIONAL. **Amnesty International Public Statement - Türkiye: HDP closure would violate rights to freedom of expression and association**. 2023a. Disponível em: <<https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/2023/04/EUR4466632023ENGLISH.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2024.

AMNESTY INTERNATIONAL. **What happened to Mahsa/Zhina Amini?**. 2023b. Disponível em: <<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2023/09/what-happened-to-mahsa-zhina-amini/>>. Acesso em: 20 dez. 2024.

ANF News. **‘Jin, Jiyan, Azadî’ Conference in Stockholm**. 21 janeiro 2024. Disponível em: <<https://anfenglishmobile.com/rojava-syria/jin-jiyan-azadi-conference-in-stockholm-71386>>. Acesso em: 10 out. 2024.

ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera: The new Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARRUZZA, C., BHATTACHARYA, T. e FRASER, N.. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Tradução Heci Regina Candiani. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

BAEHR, A. R. Liberal Feminism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/feminism-liberal/>>. Acesso: 20 jun. 2025.

BAHRI, D. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 2, pp. 659-688, maio-agosto/2013.

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

BALLESTRIN, L. M. de A. Feminismos Subalternos. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017.

BARROS, A. R. G. de. Isaiah Berlin e os dois conceitos de liberdade. **Ethic@**, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 420-442. Out. 2023.

BATESON, F. *et al.* **Gendered Alternatives: Exploring women’s role in peace and security in the self-administered areas of Northern Syria**. Policy Report. Nov. 2016.

BBC NEWS BRASIL. **Quem está por trás do atentado na Turquia?** 12 outubro 2015. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/151012_suspeitos_ataque_turquia_rb>. Acesso em: 10 fev. 2025.

BIEHL, J. Translator-editor’s preface. In: SAKINE, C. **Sara: Prison Memoir of a Kurdish Revolutionary**. Translated and edited by Janet Biehl. London: Pluto Press, 2019, p. viii-xii.

BODETTE, M. “Jin, jiyan, azadi” is not a hashtag. **Progressive International**, 14 out. 2022. Disponível em: <<https://progressive.international/wire/2022-10-14-jin-jiyan-azadi-is-not-a-hashtag/en>>. Acesso em: 20 dez. 2024.

BORRELLI, L. *et al.* Agency within Mobility: Conceptualising the Geopolitics of Migration Management. **Geopolitics**, v. 27, n. 4, pp. 1140–1167, 2022. doi: 10.1080/14650045.2021.1973733.

BOZGAN, D. El Movimiento de Mujeres Kurdas en Turquía. In: SEGATO, R. L. *et al.* (Org.). Coordenação geral de Karina Andrea Bidaseca. **Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente**. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDAES, 2016, p. 147-168.

BRUINESSEN, Martin Van. **Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan**. New Jersey: Zed Books, 1992.

BÜSCHER, M.; VELOSO, L. Métodos Móveis. **Tempo Social**, v. 30, n. 2, p. 133-151, 2018.

BUTLER, J. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, v. 11, p. 11-42, 1998.

BUTLER, J. Competing Universalities. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto Laclau; ZIZEK, Slavoj (Ed.). **Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left**. London: Quebeor World, 2000, p. 136-181.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. **A Vida Psíquica do Poder: Teorias da Sujeição**. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, J. **Corpos que Importam: Os Limites Discursivos do “sexo”**. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.

ÇAGLAYAN, H. From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender Constructions in Ideological Political Discourses of the Kurdish Movement in post-1980 Turkey: Possibilities and limits. Traduzido por Can Evren. **European Journal of Turkish Studies**, v. 14, p. 1-27, 2012.

ÇAĞLAYAN, H. **Women in the Kurdish Movement: Mothers, Comrades, Goddesses**. Palgrave Macmillan, 2020.

ÇAHA, Ö. The Kurdish Women’s Movement: A Third-Wave Feminism Within the Turkish Context. **Turkish Studies**, v. 12, n. 3, p. 435-449, 2011.

CANSIZ, S. **Sara: My Whole Life Was a Struggle**. Traduzido por Janet Biehl. London: Pluto Press, 2018.

CANSIZ, S. **Sara: Prison Memoir of a Kurdish Revolutionary**. Traduzido por Janet Biehl. London: Pluto Press, 2019.

CASTILLERO, S. **Mulher, latina, indígena e líder. Berta, a cinco anos de sua semente.** Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/607247-mulher-latina-indigena-e-lider-berta-a-cinco-anos-de-sua-semente>>. Acesso: 10 jan. 2025.

CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical Difference.** New Jersey: Princeton University Press, 2000.

CHOUDRY, A. Reflections on academia, activism, and the politics of knowledge and learning. **The International Journal of Human Rights**, v. 24, n. 1, pp. 28-45, 2019. <https://doi.org/10.1080/13642987.2019.1630382>

COCKBURN, C. The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace. In: GILES, Wenona; HYNDMAN, Jennifer (Ed.). **Site of Violence: Gender and Conflict Zone.** Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 24-44.

COCKBURN, C. **From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis.** London: Zed Books, 2007.

COCKBURN, C.; ENLOE, C. Militarism, Patriarchy and Peace Movements. **International Feminist Journal of Politics**, v. 14, n. 4, p. 550-557, 2012.

COLLINS, P. H. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment.** New York: Routledge, 2000.

COMMANDER Arian, **A Story of Women, War and Freedom.** Direção de Alba Sotorra. Barcelona: Clua, 2018 (80 min).

CONNELL, R., BEIGEL, F., e OUÉDRAOGO, J. B. Building Knowledge from Fractured Epistemologies. **Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology**, v. 2, n. 1-2, pp. 5-13, 2017. Doi: <https://doi.org/10.1080/23754745.2017.1353795>

COOKE, M. Islamic Feminism Before and After September 11th. **Duke Journal of Gender Law & Policy**, v. 9, n. 2, p. 227-235, 2002.

COX, R. W. Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 10, n. 2, p. 126-155, 1981.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, v. 1989, issue 1, Article 8, 1989.

CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, jul., 1991.

CYRINO, R. A deriva transfóbica do feminismo radical dos anos 1970. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 39, n. 79, p. 1-31, jan./abr. 2023.

DÍAZ-BENITEZ, E.; MATTOS, A. Interseccionalidade: zonas de problematização e questões metodológicas. IN: ROCHA DE SIQUEIRA, I., MAGALHÃES, B., MATOS, F. e CALDAS, M. (Org.) **Metodologia e relações internacionais: debates contemporâneos**: Vol II. Ebook. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2019, p. 67-94.

DIRIK, D. **The Kurdish Women's Movement: History, Theory, Practice**. London: Pluto Press, 2022.

DIRIK, D. **Feminism and the Kurdish Freedom Movement**. 20 abr. 2015. Disponível em: <<http://kurdishquestion.com/oldarticle.php?aid=feminism-and-the-kurdish-freedom-movement>>. Acesso em: 27 jul. 2019.

DIRIK, D. Western Fascination with “badass” Kurdish women. **Al Jazeera**. 19 out. 2014. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/opinions/2014/10/29/western-fascination-with-badass-kurdish-women>>. Acesso em: 10 jan. 2021.

EDKINS, Jenny; ZEHFUSS, Maja. Generalizing the international. **Review of International Studies**, v. 31, p. 451-472, 2005.

ENLOE, C. **The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War**. Berkeley: University of California Press, 1993.

ENLOE, C. **Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives**. Los Angeles: University of California Press, 2000.

ENLOE, Cynthia. **The Curious Feminist: Searching for Women in a New Age of Empire**. Berkeley: University of California Press, 2004.

ENLOE, C. **Globalization and Militarism: Feminists Make the Link**. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

ENLOE, C. **Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics**. Berkeley: University of California Press, 2014.

ENLOE, C. **The Big Push: Exposing and Challenging the Persistence of Patriarchy**. Oakland: University of California Press, 2017.

EURONEWS. **Por que a Turquia bombardeia as posições do PKK**. 27 julho 2015. Disponível em: <<https://pt.euronews.com/2015/07/27/por-que-a-turquia-bombardeia-as-posices-do-pkk>>. Acesso em: 10 fev. 2025.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 22. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder. In: RABINOV, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 229-249.

FOUCAULT, M. **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings**. Colin Gordon (Ed.). New York: Pantheon Books, 1980.

FUNDAÇÃO INSTITUTO CURDO DE PARIS. **Kurdish Diaspora**. s.d. Disponível em: <<https://www.institutkurde.org/en/info/kurdish-diaspora-1232550988>>. Acesso em: 08 jul. 2024.

GALIÉ, A; YILDIZ, K. **Development in Syria: A Gender and Minority Perspective**. Kurdish Human Rights Project: London, 2005.

GHADERI, F. Jin, Jiyan, Azadi and the Historical Erasure of Kurds. **International Journal of Middle East Studies**. v. 55, p. 718-723, 2023.

GHADERI, F.; YÜCEL, C. S; ALI, Y. H. (Ed.). **Women's Voices from Kurdistan – A Selection of Kurdish Poetry**. Transnational Press London, 2021.

GIRLS' War. Direção de Mylène Sauloy. France: WMM, 2016 (53 min).

GRABOLLE-ÇELIKER, A. Kurdish Women. In: GUNTER, Michael M. (Ed.). **Routledge Handbook on the Kurds**. Routledge: New York, 2019, p. 239-256.

GREY, H.; STERN, M.; DOLAN, C. Torture and sexual violence in war and conflict: The unmaking and remaking of subjects of violence. **Review of International Studies**, v. 46, n. 2, p. 197-216, 2020.

GROSFOGUEL, R. Las múltiples caras de la islamofobia. **De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos**, v. 1, n. 1, pp. 83-114, 2011. <https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2014.1.58208>

GULER, M. S. Women in Rojava: A Project of Gender Equal Society. **Reality of Politics**, v. 22, n. 4, pp. 28-41. Jan. 2022.

GÜNESER, H. Feminicide. In: MAUL, Renee In der; STAAL, Jonas (Ed.). **New World Academy Reader #5: Stateless Democracy**. Amsterdam: BAK, 2015, p. 56-69.

GUSTERSON, H. Ethnographic Research. In: KLOTZ, Audie; PRAKASH, Deepa (Ed.). **Qualitative Methods in International Relations: A Pluralist Guide**. Palgrave Macmillan, 2008, p. 93-113.

HARDING, S. A Socially Relevant Philosophy of Science? Resources from Standpoint Theory's Controversiality. **Hypatia**, v. 19, n. 1, p. 25-47, 2004.

HAYDAR, D. Once Upon a Time in Rojava. In: MAHMOUD, Houzan (Ed.). **Kurdish Women's Stories**. Pluto Press, 2021. E-book (não paginado).

HERR, R. S. Reclaiming Third World Feminism: or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism. **Meridians: feminism, race, transnationalism**, v. 12, n. 1, p. 1–30, 2014.

HOLLOWAY, J. Foreword. In: ÖCALAN, A. **The Sociology of Freedom: Manifesto of the Democratic Civilization, Volume III**. Oakland: PM Press, 2020, p. xi-xix.

HOOKS, b. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, v. 16, 2015. Doi: <https://doi.org/10.1590/0103-335220151608>

HOOKS, b. **ain't I a woman**. New York: Routledge, 2015.

HUTCHINGS, Kimberly. Choosers or Losers? Feminist Ethical and Political Agency in a Plural and Unequal World. In: MADHOK, Sumi; PHILLIPS, Anne; WILSON, Kalpana (Ed.). **Gender, Agency, and Coercion**. New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 14-28.

INSTITUTO ANDREA WOLF. **Mujer, Vida, Libertad: Desde el corazón del movimiento de mujeres libres de Kurdistán**. Barcelona: Descontrol Editorial, 2021a.

INSTITUTO ANDREA WOLF. **Revolutionary Education: Notes from the first term of the Andrea Wolf Institute of Jineoloji in Rojava**. 2021b. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/en/2020/05/04/brochure-revolutionary-education-at-the-andrea-wolfe-institute/>>. Acesso: 20 out. 2024.

INSTITUTO ANDREA WOLF. **Killing and transforming the dominant man**. 2021c. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/en/2021/01/20/booklet-killing-and-transforming-the-dominant-man/>>. Acesso: 20 out. 2024.

INSTITUTO MARIELE FRANCO. **Quem é Marielle Franco?**. s.d. Disponível em: <<https://www.institutomariellefranco.org/quem-e-marielle>>. Acesso: 10 jan. 2025.

INTERNATIONAL FREE WOMEN'S FOUNDATION; Utrecht University; Kurdistan Information Office. **Psychological Consequences of Trauma Experiences on the Development of Kurdish Migrant Women in the European Union. Final Results and Background of a Survey in Five European Countries and Turkey**. Rotterdam: International Free Women's Foundation, 2007.

ISIK, R. Kurdish Struggle for Democracy and Gender Equality in Syria. **Revista Periferias**. 2019. Disponível em: <<https://revistaperiferias.org/en/materia/kurdish-struggle-for-democracy-and-gender-equality-in-syria/>>. Acesso em: 8 jan. 2021.

ISIK, R. 'To Be Ruken or Not to Be Buket?'. In: MAHMOUD, Houzan (Ed.). **Kurdish Women's Stories**. Pluto Press, 2021. E-book (não paginado).

JANU, L. Clara Zetkin, a feminista alemã precursora do 8 de Março. **Brasil de Fato**, 8 mar. 2024. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2024/03/08/clara-zetkin-a-feminista-alema-precursora-do-8-de-marco>>. Acesso: 11 jan. 2025.

JAYAWARDENA, K. **Feminism and Nationalism in the Third World**. London: Zed Books Ltd, 1986.

JINEOLOJÎ COMMITTEE EUROPE. **Jineoloji**. 2.ed. Neuss: Mezopotamien Verlag, 2018.

JINEOLOJÎ. Short introduction to Hevjyana Azad. **Jineoloji**, 02 junho 2020. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/en/2020/06/07/video-short-introduction-to-hevjyana-azad/>>. Acesso em: 20 out. 2024.

JINEOLOJÎ. Opening of “Andrea Wolf Institute”. **Jineoloji**, 02 janeiro 2021. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/en/2019/06/12/opening-of-andrea-wolf-institute/>>. Acesso em: 20 out. 2024.

JINEOLOJÎ. We remember the wise Maria Mies with respect and gratitude **Jineoloji**, 18 maio 2023a. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/en/2023/05/18/we-remember-the-wise-maria-mies-with-respect-and-gratitude/>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

JINEOLOJÎ. ¿Por Qué Es Necesario El Conocimiento Y La Conciencia Histórica Para La Sociedad? **Jineoloji**, 19 maio 2023b. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/es/por-que-es-necesario-el-conocimiento-y-la-conciencia-historica-para-la-sociedad/>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

JINEOLOJÎ. La Experiencia Del Movimiento De Mujeres De Kurdistan En La Escritura Y La Creación De Su Historia. **Jineoloji**, 2 jun. 2023c. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/es/la-experiencia-del-movimiento-de-mujeres-de-kurdistan-en-la-escritura-y-la-creacion-de-su-historia-el-ejemplo-de-jinwar-el-pueblo-de-las-mujeres-y-la-infancia/>>. Acesso em: 15 nov. 2024b.

JONGERDEN, J. Reverse Discourse, Queering of Self-Determination, and Sexual Ruptures: Abdullah Öcalan, the Kurdistan Workers Party, and the Problem of the Nation-State, **Geopolitics**, v. 28, n. 5, p. 1920-1941, 2023. Doi: 10.1080/14650045.2022.2088363

JONGERDEN, J.; AKKAYA, A. H. Democratic Confederatism as a Kurdish Spring: the PKK and the Quest for Radical Democracy. In: AHMED, M. M. A. e GUNTER, M. M. **The Kurdish Spring: Geopolitical Changes and the Kurds**. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2013, p. 163-185.

KANDIYOTI, D. Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey. In: ABU-LUGHOD, L. (ed.). **Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East**. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 270-288.

KAYA, E. **Entrevista concedida a Bruna Ferreira**. Bruxelas, 7 mar. 2024.

KAYA, G. Why Jineology? Re-Constructing the Sciences Toward a Communal and Free Life. In: Renee In der Maul e Jonas Staal (eds.). **New World Academy Reader #5: Stateless Democracy**. Amsterdam: BAK, 2015, p. 83-95.

KAYA, G. Aproximación De Jineoloji A La Historia. **Jineoloji**, 12 maio 2023. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/es/aproximacion-de-jineoloji-a-la-historia/>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

KAYA, N. Forgotten or Assimilated? Minorities in the Education System of Turkey. **Report Minorities Rights Group International**, 2009.

KILINÇA, R.; NEATHERY-CASTROA, J.; AKYÜZB, S. Ethnic conflict and gender inequality in education: the case of Turkey. **Turkish Studies**, v. 19, n. 3, p. 400-421, 2017.

KING, D. E. The Doubly Bound World of Kurdish Women. **Al-Raida**, v. XX, n. 101-102, p. 63-68, 2003.

KIRBY, P. How is rape a weapon of war? Feminist International Relations, modes of critical explanation and the study of wartime sexual violence. **European Journal of International Relations**, v. 19, n. 4, p. 797-821, 2012.

KJK. **Women in Iran and Eastern Kurdistan**. 2023. Disponível em: <<https://www.kjkonline.net/en/nivis/721>>. Acesso: 20 fev. 2025.

KNAPP, M.; FLACH, A.; AYBOGA, E. **Revolution in Rojava: Democratic Autonomy and Women's Liberation in the Syrian Kurdistan**. London: Pluto Press, 2016.

KONGRA STAR. **Flyer and Broshures on Kongra Star**. s.d. Disponível em: <<https://kongra-star.org/eng/about-us/>>. Acesso: 04 jan. 2025.

KONGRA STAR. **Our struggle is for freedom, our resistance is victorious: Statement on International Women's Day**. 2020. Disponível em: <<https://kongra-star.org/eng/2020/03/10/our-struggle-is-for-freedom-our-resistance-is-victorious/>>. Acesso: 13 jan. 2024.

KONGRA STAR. **Political femicide: Systematized State assassination of politically organised women**. 2020. Disponível em: <<https://womendefendrojava.net/en/2020/11/13/political-femicide-systematized-state-assassination-of-politically-organised-women/>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

KONGRA STAR. **Kongra Star International Womens Day Statement**. 2021. Disponível em: <<https://womendefendrojava.net/en/2021/03/04/kongra-star-international-womens-day-statement/>>. Acesso: 13 jan. 2024.

KONGRA STAR. **Kongra Star: Let's raise our voices against genocides**. 2022. Disponível em: <<https://jinhaagency.com/en/actual/kongra-star-let-s-raise-our-voices-against-genocides-30828>>. Acesso: 13 jan. 2024.

KONGRA STAR. **Kongra Star: We are ready to struggle for all women.** 2023a. Disponível em: <<https://jinhaagency.com/en/actual/kongra-star-we-are-ready-to-struggle-for-all-women-32885>>. Acesso: 13 jan. 2024.

KONGRA STAR. **From Rojava to Rojhilat, Iran and all over the world we will guarantee the Women's Revolution – Kongra Star statement on the anniversary of the JIN JIYAN AZADI uprisings.** 15 set. 2023b. Disponível em: <<https://kongra-star.org/eng/2023/09/15/from-rojava-to-rojhilat-iran-and-all-over-the-world-we-will-guarantee-the-womens-revolution/>>. Acesso: 04 jan. 2025.

KONGRA STAR. **From Rojava, we send this message to all women in resistance worldwide.** 2024a. Disponível em: <<https://kongra-star.org/eng/2024/03/05/from-rojava-we-send-this-message-to-all-women-in-resistance-worldwide/>>. Acesso: 13 jan. 2024.

KONGRA STAR. **Interview with Ruken Ehmed on Jîna Amîni and the philosophy of Jin Jiyan Azadî.** 15 set. 2024b. Disponível em: <<https://kongra-star.org/eng/2024/09/15/interview-with-ruken-ehmed-on-jina-amini-and-the-philosophy-of-jin-jiyan-azadi/>>. Acesso: 04 jan. 2025.

KOUTCHESFAHANI, A. Mahsa Jina Amini's death sparked an ongoing feminist revolution in Iran. **Red Pepper**, 20 dez. 2022. Disponível em: <<https://www.redpepper.org.uk/political-parties-and-ideologies/feminism/irans-feminist-revolution/>>. Acesso em: 20 dez. 2024.

KRONSELL, A. Methods for studying silences: gender analysis in institutions of hegemonic masculinity. IN: ACKERLY, B. A.; STERN, M.; TRUE, J. (eds.). **Feminist Methodologies for International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 108-128.

KURDISH HUMAN RIGHTS PROJECT. **Development in Syria: A Gender and Minority Perspective**. London, 2005.

KURDISH HUMAN RIGHTS PROJECT. **Human Rights Violations Against Kurds in Turkey: Report Presented to the Organisation for Security and Cooperation in Europe (OSCE)**. Warsaw, 2005. Disponível em: <http://www.khrp.org/khrp-news/human-rights-documents/2005-publications/doc_details/70-human-rights-violations-against-kurds-in-turkey-report-presented-to-the-osce.html>. Acesso em: 28 jul. 2021.

KURDISH HUMAN RIGHTS PROJECT. **Human Rights Violations Against Kurds in Turkey: Report Presented to the OSCE**. London, 2005.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: Edgardo Lander (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005, p. 8-23.

LEANDER, A. Composing Collaborationist Collages about Commercial Security. **Political Anthropological Research on International Social Sciences (PARISS)**, v. 1, n. 1, p. 61-97, 2020.

LLOYD, M. **Beyond Identity Politics: Feminism, Power and Politics**. London: Sage, 2005.

LUGONES, M. C. e SPELMAN, E. V. Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for 'the woman's voice'. **Women's Studies International Forum**, v. 6, n. 6, p. 573-581, 1983. doi: [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(83\)90019-5](https://doi.org/10.1016/0277-5395(83)90019-5)

LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.

LUGONES, M. Rumor a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 356-377.

MAHMOOD, S. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. New York: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, S. Feminist Theory, Agency and the Liberatory Subject: Some Reflections on Islamic Revival in Egypt. **Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion**, v. 42, n. 1, p. 31-71, 2006.

MAHMOUD, H. (Ed.). **Kurdish Women's Stories**. Pluto Press, 2021.

MARCUS, Aliza. **Blood and Belief: The PKK and the Kurdish Fight for Independence**. New York: New York University Press, 2007.

MARIANO, S. A. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 483-505, set.-dez./2005.

MCDOWALL, David. **A Modern History of the Kurds**. New York: I. B. Tauris, 2007.

MEMORIALIZE TURKEY. **The Diyarbakır Military Prison Project**. 2007. Disponível em: <<https://memorializeturkey.com/en/memorial/diyarbakir-military-prison-project>>. Acesso: 10 abril 2025.

MERINO, N. Una Mirada Al Método: Mujer/Sociedad/Naturaleza En Los Regímenes De La Verdad. **Jineoloji**, 28 maio 2023a. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/es/una-mirada-al-metodo-mujer-sociedad-naturaleza-en-los-regimenes-de-la-verdad/>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

MERINO, N. Arqueología de la mujer: Conociendo nuestra historia para luchar por la libertad. **Jineoloji**, 18 dez. 2023b. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/es/arqueologia-de-la-mujer/>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

MIES, M. Feminist Research: Science, Violence and Responsibility. In: MIES, M. e SHIVA, V. (Ed.). **Ecofeminism**. London: Zed Books, 2014, p. 36-54.

MIES, M. Liberating Women, Liberating Knowledge: Reflections On Two Decades Of Feminist Action Research. **Atlantis**, v. 21, n. 1, p. 10-24, 1996.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MOGHADAM, V. M. **Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East**. Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1993.

MOHANTY, C. T. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. **Feminist Review**, n. 30, p. 61-88, 1988.

MOHANTY, C. T. **Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity**. Duke University Press, 2003.

MOJAB, S. Introduction: The Solitude of the Stateless: Kurdish Women at the Margins of Feminist Knowledge. In: MOJAB, Shahrzad (Ed.). **Women of a Non-State Nation: the Kurds**. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2001, p. 1-22.

MOJAB, S. No "Safe Haven": Violence against Women in Iraqi Kurdistan. In: GILES, Wenona; HYNDMAN, Jennifer (Ed.). **Site of Violence: Gender and Conflict Zone**. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 108-133.

MOJAB, S.; HASSANPOUR, A. **Women of Kurdistan: A Historical and Bibliographic Study**. London: Transnational Press London, 2021.

MUSTAFA, H. The Islamic Republic Of Iran's 'Slow Motion' Genocide Of The Balochi People. **MEMRI Daily Brief No. 438**. Disponível em: <<https://www.memri.org/reports/islamic-republic-irans-slow-motion-genocide-balochi-people>>. Acesso em: 28 mar. 2025.

NARAYAN, Uma. **Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism**. New York: Routledge, 1997.

NAVAZ, L. S. Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales. In: CASTILLO, Rosalva Aída Hernández; NAVAZ, Liliana Suárez (Ed.). **Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes**. Catedra Ediciones, 2008, p. 24-67.

NEVEN, B.; SCHÄFERS, M. Jineology: from women's struggles to social liberation. **ROAR Magazine**, 25 novembro 2017. Disponível em: <<https://roarmag.org/essays/jineology-kurdish-women-movement/>>. Acesso em: 16 jul. 2024.

ÖCALAN V TURKEY App no 46221/99 (ECtHR, 12 May 2005). Disponível em: <[https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-69022%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-69022%22]})>. Acesso em: 22 jul. 2024.

ÖCALAN, A. **Democratic Confederalism**. Cologne: International Initiative Edition, 2011.

ÖCALAN, A. **Liberating Life: Women's Revolution**. Neuss: International Initiative Edition in cooperation with Mesopotamian Publishers, 2013.

ÖCALAN, A. **Civilization: The Age of Masked Gods and Disguised Kings: Manifesto for a Democratic Civilization, Volume I**. Porsgrunn: New Compass Press, 2015.

ÖCALAN, A. **Democratic Nation**. Neuss: International Initiative Edition in cooperation with Mesopotamian Publishers, 2016.

ÖCALAN, A. **Capitalism: The Age of Unmasked Gods and Naked Kings: Manifesto for a Democratic Civilization, Volume II**. Porsgrunn: New Compass Press, 2017.

ÖCALAN, A. **The Sociology of Freedom: Manifesto of the Democratic Civilization, Volume III**. Oakland: PM Press, 2020.

OZCAN, A. K. **Turkey's Kurds: A Theoretical Analysis of the PKK and Abdullah Öcalan**. New York: Routledge, 2006.

PARASHAR, S. Feminist international relations and women militants: case studies from Sri Lanka and Kashmir. **Cambridge Review of International Affairs**, v. 22, n. 2, p. 235-256, 2009.

PARASHAR, S. **Women and Militant Wars: The politics of injury**. London: Routledge, 2014.

PHILLIPS, A. Gender and Modernity. **Political Theory**, v. 46, n. 6, pp. 1-24, 2018. Doi: <https://doi.org/10.1177/0090591718757457>

PINTO, G. H. R. Etnicidade e Nacionalismo Religioso entre os Curdos da Síria. **Antropolítica**, n. 19, 2 sem. 2005, p. 31-61.

POPE, N. Kurdish Women in Turkey: Double Discrimination. **Turkish Review**, v. 3, n. 2, p. 126-131, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

REPÚBLICA DA TURQUIA. **PKK**. s.d. Disponível em: <<https://www.mfa.gov.tr/pkk.en.mfa>>. Acesso: 07 fev. 2025.

ROJAVA INFORMATION CENTER. **Explainer: Thousands of Civilians Driven Out of Shehba**. 2024a. Disponível em: <<https://rojavainformationcenter.org/2024/12/explainer-thousands-of-civilians-driven-out-of-shehba/>>. Acesso em: 15 jan. 2025.

ROJAVA INFORMATION CENTER. **Repeat Attacks on Infrastructure: Turkey's October 2024 Airstrike Campaign**. 2024b. Disponível em: <<https://rojavainformationcenter.org/2024/12/infrastructurestrikes-oct2024/>>. Acesso em: 15 jan. 2025.

ROJAVA INFORMATION CENTER. **Update December 30 – Heavy Fighting in Manbij Countryside as NES Death Toll Tops 250**. 2024c. Disponível em: <<https://rojavainformationcenter.org/2024/12/update-december-30-heavy-fighting-in-manbij/>>. Acesso em: 15 jan. 2025.

ROJAVA INFORMATION CENTER. **Interview: “In talk there was a ceasefire. In practice we witnessed nothing like this” – YPJ Commander-in-Chief, Rohilat Afrin**. 2025. Disponível em: <<https://rojavainformationcenter.org/2025/01/interview-ypj-rohilat-afrin/>>. Acesso em: 15 jan. 2025.

ROMANO, D. **The Kurdish Nationalist Movement: Opportunity, Mobilization, and Identity**. New York: Cambridge University Press, 2006.

ROMANO, D.; GURSES, M. Introduction: The Kurds as Barrier or Key to Democratization. In: ROMANO, David; GURSES, Mehmet (Ed.). **Conflict, Democratization, and the Kurds in the Middle East: Turkey, Iran, Iraq and Syria**. New York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 1-14.

ROSTAMPOUR, S. Jineolojî Confronting Hierarchical Knowledge: (Il)legitimacy of a Decolonial Science of Women in Kurdistan. Traduzido por Yvonne van der Does. **Appartenances & Altérités**, v. 5, 2024. DOI: <https://doi.org/10.4000/12kq6>

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANDRIN, P.; GOLDFELD, M. S. Moderna e virtuosa: gênero e nação na Turquia contemporânea. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 62, p. 1-16, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8667006>>. Acesso em: 7 dez. 2021.

SANTOS, B. de S. **Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide**. Routledge, 2014.

ŞAR, E. The DEM Party and Turkey's Kurdish issue. **Middle East Institute**, 9 jul. 2024. Disponível em: <<https://www.mei.edu/publications/dem-party-and-turkeys-kurdish-issue>>. Acesso: 10 fev. 2025.

SARVESTANY, R. S. Women, Life, Freedom; Reading the Reflection of Iranian Women Movement through Social Media. **J Media Managem**, v. 5, n. 1, p. 1-4, 2023.

SCHÄFERS, M. Editorial. **Kurdish Studies**, v. 8, n. 2, p. 229-231, Outubro 2020.

SCHÄFERS, M. Feminism, gender and power in Kurdish Studies: An interview with Prof. Shahrzad Mojab. **Kurdish Studies**, v. 9, n. 1, p. 97-111, Maio 2021.

SHEPHERD, L. **Gender, Violence and Security: Discourse as Practice**. London: Zed Books, 2008.

SHEPHERD, L. **Narrating the Women, Peace and Security Agenda: Logics of Global Governance**. Oxford University Press, 2021.

SHEYHOLISLAMI, J. Kurdish in Iran: A case of restricted and controlled tolerance. **International Journal of the Sociology of Language**, v. 2012, n. 217, p. 19-47, 2012.

SILVESTER, C. **War as Experience: Contributions from international relations and feminist analysis**. New York: Routledge, 2013.

SIMA, Z. The women's emancipatory pedagogical approach of Jineoloji. **Jineoloji**, 21 dezembro 2023. Disponível em: <<https://jineoloji.eu/en/2023/08/13/the-womens-emancipatory-pedagogical-approach-of-jineoloji/>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

ŞİMŞEKA, B.; JONGERDENB, J. Gender Revolution in Rojava: The Voices beyond Tabloid Geopolitics. **Geopolitics**, p. 1-23, 2018.

SMITH, A. M. Subjectivity and Subjectivation. IN: DISCH, Lisa; HAWKESWORTH, Mary (Ed.). **The Oxford Handbook of Feminist Theory**. New York: Oxford University Press, 2016, p. 955-972.

SOCIAL CONTRACT of the Autonomous Regions of Afrin, Jazira, and Kobane, 2014. Disponível em: <<https://rojavainformationcenter.com/storage/2021/07/2014-Social-Contract-of-the-Autonomous-Regions-of-Afrin-Jazira-and-Kobane-1.pdf>>. Acesso em: 1 jul 2021.

SOCIAL CONTRACT of the Democratic Federation or Northern Syria, 2016. Disponível em: <<https://rojavainformationcenter.com/storage/2021/07/2016-Social-Contract-of-the-Democratic-Federation-of-Northern-Syria.pdf>>. Acesso em: 1 jul. 2021.

SOUZA, V. G. A. Poder, sujeição e resistência. In: FILHO, R. P. e CASTRO, T. de B. **Lendo Judith Butler: apropriações teóricas e políticas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2021, p. 168-189.

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

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUSTAM, E. Criticism of “Colonial Modernity” through Kurdish Decolonial Approaches. In: AKIL, H. N. e MADDANU, S. (eds.). **Global Modernity from Coloniality to Pandemic A Cross-Disciplinary Perspective**. Amsterdam University Press, 2022, p. 159-186.

TEJEL, J. **Syria’s Kurds: History, politics and society**. London: Routledge, 2009.

TEKELI, S. The Meaning and Limits of Feminist Ideology in Turkey. In: OZBAY, Ferhunde (Ed.). **Women, Family and Social Change in Turkey**. Bangkok: UNESCO, 1990, p. 139-159.

THE DIPLOMATIC RELATIONS CENTER OF KONGREYA STAR. **Kongreya Star and its Committees**. 2018. Disponível em: <<https://kongreya-star.org/eng/about-us/>>. Acesso: 25 jan. 2025.

THE SOCIAL CONTRACT. **Charter of the Social Contract**. 2014. Disponível em: <<https://www.peaceinkurdistancampaign.com/charter-of-the-social-contract/>>. Acesso: 12 jun. 2025.

THE SOCIAL CONTRACT. **Social Contract of the Democratic Federation of Northern Syria**. 2016. Disponível em: <<https://rojavainformationcenter.com/storage/2021/07/2016-Social-Contract-of-the-Democratic-Federation-of-Northern-Syria.pdf>>. Acesso em: 1 jul. 2021.

THE SOCIAL CONTRACT. **The Social Contract of the Democratic Autonomous Administration of the North and East Syria Region**. 2023. Disponível em: <<https://rojavainformationcenter.org/2023/12/aanes-social-contract-2023-edition/>>. Acesso: 12 jun. 2025.

TICKNER, J. A. Gendering a Discipline: Some Feminist Methodological Contributions to International Relations. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 30, n. 4, p. 2173-2188, 2005.

TIMMERMAN, K. R. **Kurdish Rebels: “We’re Not Terrorists”**, 2007. Disponível em: <<https://pjak.net/en/89>>. Acesso em: 10 fev. 2025.

TOHIDI, N. Women’s Rights and Feminist Movements in Iran. **Sur – International Journal on Human Rights**, v. 13, n. 24, p. 75-89, 2016. Disponível em: <https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3028205>. Acesso em: 20 dez. 2024.

UHDE, Z. On Sources of Structural Injustice: a Feminist Reading of the Theory of Iris M. Young. **Human Affairs**, v. 20, pp. 151-166, 2010. Doi: 10.2478/v10023-010-0016-x

UNHRC (United Nations Human Rights Council). **“They came to destroy”: ISIS Crimes Against the Yazidis - Human Rights Council Report (A/HRC/32/CRP.2) (Advance Version)**. 15 jun. 2016.

UNITED NATIONS. **Iran: UN experts alarmed as Supreme Court upholds death sentence of Kurdish woman activist**. 14 jan. 2025. Disponível em: <<https://www.ohchr.org/en/press-releases/2025/01/iran-un-experts-alarmed-supreme-court-upholds-death-sentence-kurdish-woman>>. Acesso em: 19 jan. 2025.

VALI, A. **Kurds and the State in Iran: The Making of Kurdish Identity**. London: I. B. Taurus, 2011.

WALLERSTEIN, I. The inter-state structure of the modern world-system. In: Steve Smith, Ken Booth e Marysia Zalewski (ed.). **International theory: positivism and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 87-107.

WHITE, J. B. State Feminism, Modernization and the Turkish Republican Women. **National Women's Studies Association Journal**, v. 15, n. 3, p. 145-159, 2003.

YADIRGI, V. De-Development in Eastern and Southeastern Anatolia. In: GUNTER, Michael M. (Ed.). **Routledge Handbook on the Kurds**. Routledge: New York, 2019, p. 139-156.

YASAR, M. **La Revolución de las mujeres y el pueblo kurdo, Parte 1**. Kurdistan Desde el Sur, 2015. Vídeo On-line (14min54s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z_mS5c3ojPM>. Acesso em: 10 dez. 2016.

YOUNG, I. M. **Justice and the Politics of Difference**. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

YÜKSEL, M. The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey. **Middle Eastern Studies**, v. 42, n. 5, p. 777-802, 2006.

YUVAL-DAVIS, N. Gender, the Nationalist Imagination, War, and Peace. In: GILES, Wenona; HYNDMAN, Jennifer (Ed.). **Site of Violence: Gender and Conflict Zone**. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 170-189.

YUVAL-DAVIS, N. Intersectionality and Feminist Politics. **European Journal of Women's Studies**, v. 13, n. 193, p. 193-209, 2006.

ZALEWSKI, M. The Women/‘Women’ Question in International Relations. **Millennium**, v. 23, n. 2, p. 407-423, jun. 1994.

ZALEWSKI, M. 'All these theories yet the bodies keep piling up': theory, theorists, theorising. In: SMITH, Steve; BOOTH, Ken; ZALEWSKI, Marysia (Ed.). **International Theory: Positivism and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 340-353.

ZALEWSKI, M. Where is Woman in International Relations? 'To Return as a Woman and Be Heard.' **Millennium**, v. 27, n. 4, p. 847-867, dez. 1998.

ZALEWSKI, M. **Feminism After Postmodernism: Theorizing Through Practice**. London: Routledge, 2000.

ZALEWSKI, M. Is Women's Studies Dead?. **Journal of International Women's Studies**, v. 4, n. 2, p. 117-133, 2003.

ZALEWSKI, M. Feminist International Relations: Making Sense... In: SHEPHERD, Laura J. (Ed.). **Gender Matters in Global Politics: a Feminist Introduction to International Relations**. New York: Routledge, 2010, p. 28-43.

ZALEWSKI, M. **Feminist International Relations: Exquisite Corpse**. London: Routledge, 2013.

ZALEWSKI, M. Editor's Interview with Marysia Zalewski. **Journal of Narrative Politics**, Toronto, v. 2, n. 2, 2016, p. 98-104.

ZALEWSKI, M; RUNYAN, A. S. "Unthinking" sexual violence in a neoliberal era of spectacular terror. **Critical Studies on Terrorism**, v. 8, n. 3, p. 439-455, nov. 2015.

ZALEWSKI, M. *et al.* Celebrating Twenty Years of British Gender and IR. **International Feminist Journal of Politics**, v. 11, n. 3, p. 305-333, ago. 2009.

ZALEWSKI, M. *et al.* Introduction: Sexual violence against men in global politics. In: ZALEWSKI, Marysia *et al* (Ed.). **Sexual Violence Against Men in Global Politics**. New York: Routledge, 2018, p. 1-19.

ZEYDANLIOGLU, W. Torture and Turkification in the Diyarbakır Military Prison. In: Welat Zeydanlıoğlu e John T. Parry (eds.). **Citizenship & Torture: Perspectives on Evil, Law and the State**. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2009, pp. 73-92.