



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES, E CIÊNCIAS PROFESSOR
MILTON SANTOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

VITÓRIA SACRAMENTO MOREIRA

O EXPERIMENTO DE ROJAVA COMO POLITIZAÇÃO DO
INTERNACIONAL E DO FEMINISMO

Salvador
2019

VITÓRIA SACRAMENTO MOREIRA

**O EXPERIMENTO DE ROJAVA COMO POLITIZAÇÃO DO
INTERNACIONAL E DO FEMINISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, Instituto de Humanidades, Artes e Ciência Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestra em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Maurício Cavalcanti de Aragão

Salvador
2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Sacramento Moreira, Vitória

O experimento de Rojava como politização do
internacional e do feminismo / Vitória Sacramento
Moreira. -- Salvador - BA, 2019.
151 f.

Orientador: Daniel Maurício Cavalcanti de Aragão.
Dissertação (Mestrado - Mestrado em Relações
Internacionais) -- Universidade Federal da Bahia,
Universidade Federal da Bahia, 2019.

1. Rojava. 2. Curdos. 3. Desentendimento. 4.
Democracia e Estado. 5. Feminismos. I. Cavalcanti de
Aragão, Daniel Maurício. II. Título.

VITÓRIA SACRAMENTO MOREIRA

**O EXPERIMENTO DE ROJAVA COMO POLITIZAÇÃO DO
INTERNACIONAL E DO FEMINISMO**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 28 de agosto de 2019

Banca examinadora

Prof. Dr. Daniel Maurício Cavalcanti de Aragão

Prof. Dr. Victor Coutinho Lage

Profª Draª Maíra Kubik Taveira Mano

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, Selma e Déo, que, durante toda a minha vida, estiveram ao meu lado e me encorajaram a seguir meus sonhos, sejam eles quais fossem. Nenhum agradecimento poderia fazer jus a todas as formas em que vocês se doam por mim e me mostram o significado de amor incondicional. Vocês incutiram em mim a curiosidade pelo saber e nunca duvidaram do meu potencial de alcançar meus objetivos. À minha mãe, gostaria de dizer que nenhuma das minhas conquistas seria possível sem o seu exemplo, o seu apoio incondicional, sua dedicação e sua paciência inesgotáveis. Ao meu pai, gostaria de agradecer pelo imensurável afeto, pelo exemplo de perseverança e resiliência, e pela compreensão nos mais diversos momentos da vida.

Ao meu irmão Matheus (Buinho), gostaria de agradecer por ser esse menino doce e alegre que me mostrou o sentido de fraternidade. Seu carinho, sua atenção, sua companhia e sua energia me dão forças, e sua dedicação e bondade me inspiram e me fazem acreditar em um futuro melhor. O mundo precisa de pessoas como você e eu não poderia agradecer o suficiente a sorte de ter uma pessoa tão iluminada como irmão. Não importa onde eu vá, estarei sempre com você.

À minha avó Laura, agradeço pelo carinho, pela fé em mim e por ser um exemplo de mulher e de pessoa. Sua história de perseverança e de resistência a esse mundo machista em que vivemos me motiva a batalhar por uma realidade melhor, e sua inteligência e humildade em aprender me inspiram a ser uma pessoa mais aberta e compreensiva. À minha avó Marizete, que nos deixou há pouco mais de um ano, agradeço pelo exemplo de força e sabedoria. Carregarei seus ensinamentos comigo para sempre.

Às minhas tias, primas e irmão, agradeço por acreditarem em mim e, com isso, me motivarem a me doar no que faço. Em especial, gostaria de agradecer à minha tia Sueli, que sempre me apoiou e que é, para mim, um exemplo como mulher independente e como pessoa que trabalha em prol da sociedade.

Aos amigos e amigas, agradeço pelos momentos de alegria, risada, companheirismo e afeto. Hana, Juliana, Thaís, Raquel, Marcinha, obrigada por fazerem questão de mim mesmo após todos esses anos. Bárbara e Lucas, obrigada pela compreensão, pelos conselhos e pela honestidade. Vocês foram os maiores presentes que o PPGRI me deu. Aos muitos outros amigos, tanto os de perto como de longe, meu muito obrigada por estarem ao meu lado, cada um ao seu modo, e por me trazerem imensa alegria. Me sinto muito sortuda por tê-los comigo.

Ao PPGRI, obrigada por abrirem suas portas a mim e por me darem a liberdade de explorar um tema de pesquisa tão inusitado. Em especial, gostaria de agradecer ao meu orientador, Daniel, pela sua paciência durante a orientação e por ter me motivado a expandir minhas fronteiras de pensamento e de objetivos. Obrigada pela franqueza, pela abertura, por acreditar em mim e pelo interesse genuíno em que eu me sentisse feliz com a pesquisa. Aos outros professores do PPGRI, em especial Renata e Victor, obrigada por compartilharem um pouco dos seus grandes conhecimentos e por serem professores verdadeiramente dedicados à arte de ensinar e à construção da ciência. Às professoras e aos professores do Bacharelado de Estudos de Gênero e Diversidade, em especial Mariangela, Maíra e Felipe, obrigada por me ensinarem tanto sobre opressão e liberdade, por me fazerem olhar para dentro de mim mesma e, com isso, me motivarem a produzir pesquisa engajada.

Por fim, agradeço às mulheres e aos homens do movimento de Rojava por me apresentarem a existência de um mundo fora do meu mundo e por me inspirarem a ser resistência.

MOREIRA, Vitória Sacramento. O Experimento de Rojava como politização do internacional e do feminismo. 2019. Orientador: Daniel Maurício Cavalcanti Aragão. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, 2019.

RESUMO

No norte da Síria, em uma região conhecida como Rojava, está atualmente em curso um experimento de auto-organização política singular. Com a deflagração de uma guerra civil no país, em 2011, os curdos, maior grupo étnico de Rojava, viram nas novas circunstâncias uma oportunidade para pôr em prática um projeto de organização política baseado nas ideias de seu líder, Abdullah Öcalan. Fundamentando-se no combate ao patriarcado e ao Estado-nação, e propondo um modo de vida alternativo, os curdos têm construído um sistema de administração local que, inserido em um complexo contexto geopolítico, desafia pressupostos caracteristicamente modernos e ocidentais. Nesse sentido, este trabalho se propõe a analisar e contextualizar o experimento de Rojava diante de suas contradições e relações com o mundo. O foco recai sobre a interação entre o discurso produzido em Rojava e aquele conhecido como “modernidade ocidental”, com o objetivo de entender se e como essa interação produz conflitos discursivos característicos da política. A partir de uma perspectiva feminista pós-colonial, e mobilizando conceitos como “política(o)”, “desentendimento”, “orientalismo”, “internacional”, “universalismo” e “feminismo”, argumenta-se que a narrativa de Rojava politiza a modernidade ocidental e expõe padrões de inclusão e exclusão e relações de colonialidade intrínsecos ao sistema internacional e ao(s) movimento(s) feministas.

Palavras-chave: Rojava; curdos; desentendimento; modernidade; Estado; democracia; sistema internacional; feminismo; orientalismo; universalismo.

MOREIRA, Vitória Sacramento. The Rojava Experiment as Politicization of the international and of feminism. Thesis advisor: Daniel Maurício Cavalcanti Aragão. Dissertation (Master in International Relations) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, 2019.

ABSTRACT

In northern Syria, in a region known as Rojava, there is a unique self-organized political experiment underway. With the outbreak of a civil war in the country in 2011, the Kurds, Rojava's largest ethnic group, saw the new circumstances as an opportunity to launch a project of political organization based on the ideas of their leader, Abdullah Öcalan. Building on the struggle against patriarchy and the nation-state, and proposing an alternative way of life in a complex geopolitical context, the Kurds have built a system of local self-administration that challenges typically modern and Western assumptions. In this sense, my work aims to analyze and contextualize Rojava's experiment in the face of its contradictions and its relations with the world. My focus lies on the interaction between the discourse produced in Rojava and the one known as "Western modernity", with the aim of understanding if and how this interaction produces discursive conflicts that are typical of politics. From a postcolonial feminist perspective, and using concepts such as "politics", "disagreement", "orientalism", "internationalism", "universalism" and "feminism", I argue that Rojava's narrative politicizes modernity and exposes patterns of inclusion and exclusion and colonial relations that are intrinsic to the international system and to feminist movements.

Keywords: Rojava; Kurds; disagreement; modernity; state; democracy; international system; feminism; orientalism; universalism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	Regiões historicamente curdas, Curdistão iraquiano e fronteiras do Curdistão segundo proposta em 1919.....	64
Mapa 2	Territórios curdos ao norte da Síria, em setembro de 2017.....	86

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANLS	Autoadministração do Norte e Leste da Síria
CSRPC	Comitê de Solidariedade à Resistência Popular Curda de São Paulo
FDNS	Federação Democrática do Norte da Síria
ISIS	Estado Islâmico do Iraque e do Levante
MGRK	Conselho Popular do Curdistão do Oeste
PKK	Partido dos Trabalhadores do Curdistão
PYD	Partido de União Democrática
TEV-DEM	Movimento por uma Sociedade Democrática
YAJK	União das Mulheres Livres do Curdistão
YPG	Unidades de Proteção Popular
YPJ	Unidades de Proteção das Mulheres

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	(DES)ENTENDIMENTOS: O MODERNO E O NÃO-MODERNO	22
2.1	A MODERNIDADE OCIDENTAL.....	22
2.1.1	Ocidente, Oriente e Orientalismo	23
2.2	O UNIVERSALISMO EUROPEU.....	28
2.3	A IDEOLOGIA DO SISTEMA INTERNACIONAL MODERNO E A DEFESA DA DEMOCRACIA COMO APOLÍTICA.....	30
2.4	DEMOCRACIA OU CONSENSO.....	34
2.4.1	Política como politização: o <i>desentendimento</i> de Jaques Rancière	37
2.4.2	A política como fenômeno democrático	43
2.4.3	Contextualizando o pensamento democrático	47
2.5	MODERNIDADE, COLONIALIDADE E FEMINISMOS.....	48
2.5.1	Estórias feministas	53
2.5.2	Feminismo no Oriente Médio	55
2.6	O MODERNO <i>VERSUS</i> O NÃO-MODERNO.....	58
3	OS CURDOS, A <i>REVOLUÇÃO</i> DE ROJAVA E A POLITIZAÇÃO DA IDEIA DE ESTADO-NAÇÃO	60
3.1	OS CURDOS.....	60
3.2	ROJAVA.....	64
3.3	IDENTIDADE E NACIONALISMO CURDOS.....	67
3.3.1	Língua, opressão e resistência	70
3.4	ORGANIZAÇÃO CIVIL CURDA E O PKK.....	72
3.5	CONFEDERALISMO DEMOCRÁTICO: A FILOSOFIA DE ABDULLAH ÖCALAN.....	74
3.6	PRIMAVERA CURDA.....	78
3.6.1	O sistema de autonomia democrática na prática	81
3.7	GEOPOLÍTICA.....	83

3.8	CONTESTAÇÃO DO ESTADO E POLITIZAÇÃO DO INTERNACIONAL MODERNO.....	88
3.8.1	Outras experiências históricas.....	89
3.8.2	Improvisação democrática.....	92
3.8.3	A defesa da democracia sem o Estado.....	94
3.9	AS POSSIBILIDADES DA POLÍTICA.....	96
4	POLITIZAÇÕES FEMINISTAS.....	99
4.2	MULHERES COMO AGENTES EM CONFLITOS ARMADOS.....	99
4.3	O FEMINISMO CURDO.....	102
4.3.1	Uma tradição de mulheres guerreiras.....	102
4.3.2	Dupla opressão e feminismo curdo.....	109
4.3.3	“Revolução de mulheres”.....	112
4.4	<i>JIN, JIYAN, AZADI: MULHERES, VIDA, LIBERDADE.....</i>	114
4.4.1	<i>Jineologia.....</i>	118
4.4.2	Opressão de gênero dentro da luta curda.....	121
4.5	INTERNACIONALIZAÇÃO E ORIENTALISMO.....	126
4.5.1	Universalismo e os desafios do pluralismo agonístico.....	130
4.6	POLITIZAÇÃO E DESENTENDIMENTOS.....	135
5	CONCLUSÃO.....	137
	REFERÊNCIAS.....	142

Na minha próxima vida eu quero nascer homem
Nem que seja de um ovo só

Marizete Moreira (1927-2018)

1 INTRODUÇÃO

Na região de Rojava, no norte da Síria, os últimos anos têm sido caracterizados por transformações políticas que reverberam em diferentes partes do mundo. Após o início da guerra civil no país, em 2011, Rojava se tornou uma espécie de laboratório para um projeto de autonomia democrática (KÜÇÜK; ÖZSELÇUK, 2016, p. 187). Diante da instabilidade política na Síria, os curdos, que constituem o maior grupo étnico da região, tomaram o controle do território através de suas forças de guerrilha e, desde então, buscam implantar ali um modelo de organização baseado em princípios de ecologia e de combate ao Estado e ao patriarcado. Assim, os curdos de Rojava não reivindicam um projeto nacionalista, ou seja, eles não almejam o reconhecimento de um novo país pela comunidade internacional. Por trás de suas ações de ocupação territorial está a defesa de um sistema de governo fora dos moldes do Estado-nação, considerado por eles uma instituição essencialmente patriarcal e opressora.

Em Rojava, está sendo posto em prática um projeto de administração política descentralizada guiado por princípios comunitaristas e baseado nas ideias do ex-líder do Partido dos Trabalhadores Curdos (PKK), Abdullah Öcalan, que atualmente encontra-se preso na Turquia. Durante os anos 1990, Öcalan deixou de lado sua antiga orientação marxista-leninista para buscar uma alternativa para o problema de não reconhecimento do povo curdo. Norteando-se por princípios anticapitalistas e feministas, e inspirado por outros movimentos revolucionários, como o dos zapatistas, no México, Öcalan formulou uma teoria de governo que denominou como Confederalismo Democrático; uma abordagem contrária à centralização e a favor do autogoverno a nível local.

Inspirado pelas ideias ecoanarquistas do filósofo americano Murray Bookchin (2010), Öcalan defende um modelo de democracia radical, conferindo destaque especial ao combate ao patriarcado e à defesa do meio ambiente. Segundo sua filosofia, o desenvolvimento da centralização estatal está intimamente ligado à subjugação e à exploração das mulheres (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 10). Portanto, uma das principais dimensões do movimento de Rojava é a contestação do modelo de Estado-nação. Segundo Öcalan, o Estado-nação é uma entidade inerentemente opressora das mulheres e das minorias. Seu projeto de Confederalismo Democrático, por outro lado, se propõe a criar condições de igualdade entre diferentes grupos étnicos no Oriente Médio. Assim, não surpreende o fato de que a crítica ao

Estado-nação por parte dos curdos de Rojava reverbera pelo mundo e até entra em ressonância com discursos do multiculturalismo (KÜÇÜK; ÖZSELÇUK, 2016, p. 186).

Uma segunda dimensão importante – e destacada pela mídia ocidental – da resistência de Rojava é o destaque conferido à atuação política feminina. Para os defensores desse experimento político, diz-se que o que está acontecendo ao norte da Síria é uma “revolução de mulheres”. Nesse sistema de governo, há cotas para a participação das mulheres nos cargos políticos e na sociedade civil e todas as organizações são lideradas por, pelo menos, um homem e uma mulher (TAX, 2016a). Ainda, comitês de mulheres detêm autoridade em relação a problemas relacionados a gênero, como casamento forçado e violência doméstica (TAX, 2016a).

Apesar de guerrilhas femininas não serem um novo fenômeno – mulheres foram parte da luta de liberação nacional em países como China, Vietnã, Cuba, Irã e Palestina –, muitos movimentos feministas tendem a defender que a solução para a violência de gênero em tempos de conflitos é se opor à guerra e garantir que as mulheres participem das negociações ao final da mesma (TAX, 2016c). Em contraposição, o movimento curdo de mulheres valoriza a autodefesa armada. As guerrilheiras femininas são vistas como exemplos que mostram que a liderança feminina é crucial em todos os âmbitos da sociedade (TAX, 2016c).

Durante muitas semanas me indaguei qual seria o tema a que gostaria de me dedicar durante a minha pesquisa de mestrado. Anteriormente havia trabalhado com os temas de política externa norte-americana e imposição de democracia, que me agradam muito, mas eu queria algo diferente, um tema pelo qual tivesse grande empatia e que me permitisse explorar mais os Estudos Feministas e de Gênero. Foi após uma aula de uma disciplina de Estudos de Gênero que, conversando com uma colega, recebi a sugestão de estudar “aquelas mulheres curdas que lutam contra o Estado Islâmico”. Imediatamente me senti atraída pelo tema, que conhecia muito superficialmente através da mídia – mas pelo qual já nutria um sentimento positivo. Após algumas poucas horas de pesquisa na internet, cheguei à conclusão de que “aquelas mulheres curdas” seriam o meu tema de pesquisa.

A minha atração por esse “objeto” de pesquisa não é totalmente inusitada. Acredito que boa parte dela seja devido aos artigos jornalísticos – por vezes sensacionalistas – que li nessa noite – e que ressaltavam o quanto essas mulheres eram “corajosas”, “destemidas” e

“revolucionárias”. Tais leituras exerceram grande fascínio sobre mim. No entanto, essa não foi a primeira vez em que mulheres muçulmanas foram importantes na minha vida. Quando criança, ainda ignorante sobre a existência do islamismo – e de qualquer país com sufixo *ão* –, soube da queda das Torres Gêmeas em 11 de setembro de 2001 através dos meus pais. Foi ali que eu, uma criança brasileira, de pele clara, nordestina e de classe média, fui apresentada à existência dessa religião, seus estranhos costumes e sua rivalidade com o “inimigo americano” – até então eu não entendia a proeminência global dos Estados Unidos. Com isso, passei a indagar a todos sobre o assunto e cheguei até a ganhar um livro, muito importante para mim, intitulado *O que sabemos sobre o islamismo?*¹.

À primeira vista, esses fatos podem não parecer relevantes para a discussão a qual me proponho aqui. No entanto, o meu encontro com esse universo até então desconhecido deixou profundas marcas na minha vida e na minha própria narrativa sobre o mundo. Foi aos nove anos que ouvi falar, pela primeira vez, sobre mulheres que usavam burcas e eram “tão submissas aos homens” que eram tratadas como escravas. Tal narrativa me chocou e me impressionou e, até hoje, continua a exercer uma espécie estranha de fascínio sobre mim. Não à toa, escolhi a invasão americana do Afeganistão como tema da minha monografia de graduação.

Ao ler sobre “mulheres curdas que lutam contra o Estado Islâmico”, dezesseis anos após a minha descoberta das “mulheres mais oprimidas do mundo”, não me surpreendi ao sentir uma empatia grande pelo tema. Eu, mulher brasileira, de pele clara, de classe média e, agora, feminista, me senti inspirada pela coragem e pela beleza dessas mulheres que me pareciam tão exóticas mas, ao mesmo tempo, tão parecidas comigo.

O que quero ressaltar aqui é que a escolha do tema de pesquisa não foi – como essas escolham nunca são – fruto do acaso. Ela se deu, em grande medida, pela minha identificação com seus ideais políticos e pelo fascínio que senti ao ver as fotos das guerrilheiras curdas. Tal inspiração, apesar de motivadora, é também problemática. Ela carrega consigo uma grande dose de orientalismo, que me impele a estar atenta para um exercício constante de *desorientalização* durante a pesquisa.

Como analiso no primeiro capítulo dessa dissertação, a partir das ideias de Said (2007) e Wallerstein (2007), o fenômeno do Orientalismo é, mais do que um conjunto de

¹ SHAHRUKH, H. *O que sabemos sobre o islamismo?* Brasil: Callis, 1999.

representações estereotípicas do Oriente, um projeto de dominação desse pelo Ocidente. Nesse contexto, concordo com Lila Abu-Lughod (2001, p. 105) quanto à necessidade de refletir acerca dos valores liberais ocidentais que podem estar, mesmo que inconscientemente, sendo reproduzidos na minha tentativa de provar que mulheres “orientais” também têm agência. Mais do que isso, foi necessário para mim, durante a escrita deste trabalho, me lembrar constantemente de que, apesar das imagens negativas acerca das relações de gênero no Oriente Médio serem problemáticas, a mera tentativa de oferecer imagens positivas como contraponto não resolve o problema básico apresentado por Said, que é a produção de conhecimento de e para o Ocidente (ABU-LUGHOD, 2001, p. 105). Assim, Abu-Lughod argumenta que “enquanto estivermos escrevendo para o Ocidente sobre ‘o outro’, estamos implicados em projetos que estabelecem a autoridade ocidental e a diferença cultural² (ABU-LUGHOD, 2001, p. 105, tradução minha).

No entanto, eu não me considero ocidental. Como internacionalista, estou ciente do status ambíguo da América Latina em relação ao constructo “Ocidente”. Não obstante, tenho consciência de que, apesar de e porque estou inserida em uma relação desigual de colonialidade em relação à Europa e, mais ainda, aos Estados Unidos, reifico valores tipicamente “ocidentais” nas minhas práticas política e intelectual.

Grande parte do meu interesse inicial pelo tema – antes que soubesse do movimento feminista de Rojava – surgiu, portanto, a partir de uma noção orientalista das mulheres do Oriente Médio. Afinal, por qual outra razão a existência de mulheres guerrilheiras me pareceria uma surpresa se não fosse pelo fato de essas mulheres estarem lutando no contexto geopolítico e cultural do Oriente Médio? Certamente as curdas não foram as primeiras mulheres guerrilheiras das quais ouvi falar, especialmente levando em consideração o meu conhecimento razoável sobre os movimentos de resistência armada à ditadura em meu próprio país. Ademais, por que a notícia de mulheres armadas me atraiu em um grau tão profundo sendo que, há não muito tempo, o Brasil era governado por uma presidenta, ela mesma ex-guerrilheira? É necessário reconhecer, portanto, que o meu contato com o tema de pesquisa foi permeado de uma admiração que, ao longo da escrita desta dissertação, teve que ser cuidadosamente administrada. Edward Said (2007, p. 15) defende o ponto de vista de que existe uma diferença entre o desejo de compreender por razões de coexistência e de alargamento de horizontes, e o

² [...] as long as we are writing for the West about ‘the other’, we are implicated in projects that establish Western authority and cultural difference (ABU-LUGHOD, 2001, p. 105).

desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa. Espero aqui me encaixar no primeiro e evitar as armadilhas do segundo.

Despertado meu interesse inicial sobre o tema, passei a ler mais profundamente sobre o mesmo. Foi a partir dessas leituras que percebi que, além do feminismo, o movimento de Rojava me intrigava também em relação a sua contestação do modelo de Estado-nação. Diferentemente do elemento feminista, entretanto, a crítica de Rojava ao Estado despertou em mim, inicialmente, uma curiosidade um pouco mais intelectual. Ainda na graduação, durante a escrita da minha monografia, comecei a me interessar por estudos críticos do Estado – no contexto da análise da diversidade étnica do Afeganistão – e, com a leitura dos textos de R. B. J. Walker, durante o mestrado, esse interesse aumentou. No entanto, para além disso, o meu contato com grupos de militância de esquerda na UFBA (principalmente no ambiente do Bacharelado em Estudos de Gênero) e com a literatura marxista (durante as aulas de Economia Política do Desenvolvimento, do mestrado) me tornaram mais atenta para os mecanismos que entrelaçam capital e Estado e as diferentes formas de exercício do autoritarismo pelo último. Em suma, a minha experiência na UFBA contribuiu diretamente para o crescimento do meu interesse pelo estudo de mecanismos de opressão que se perpetuam através da figura do Estado. Assim, decidi que a contestação ao internacional moderno seria o segundo eixo de análise da minha pesquisa.

No entanto, ao ter maior contato com textos feministas pós-coloniais, em especial *Under Western Eyes*, de Chandra Talpade Mohanty (1991), e reler os textos de Walker, percebi que a investigação da crítica ao internacional moderno passaria necessariamente por uma reflexão acerca dos termos “modernidade” e “Ocidente”. Dessa forma, o trabalho foi ganhando uma outra proporção até chegar na estrutura que tem hoje. Durante a escrita dessa dissertação, em especial, adquiri um maior interesse sobre tais conceitos por conta do contexto político em que vivemos atualmente no Brasil, com a ascensão de grupos de extrema-direita que, em consonância com grupos similares em outras partes do mundo, alimentam uma retórica de intolerância e xenofobia. Tal retórica, que alimenta a noção de Ocidente como civilização moralmente superior na qual o Brasil deveria se espelhar, tem atraído minha atenção e, de certo, motivou a leitura de obras como as de Said e Wallerstein, cujas ideias aparecem ao longo deste trabalho.

A partir de uma visão feminista pós-colonial, busco entender, nesta dissertação, como o discurso produzido pelo experimento de Rojava encontra e desestabiliza pressupostos da modernidade ocidental, possivelmente produzindo desentendimentos. Em outras palavras, busco entender como e em quais momentos (factuais e discursivos), o movimento de Rojava politiza a modernidade ocidental e seus pressupostos, respondendo à pergunta: “qual é a dimensão do dano³ exposto por Rojava?”. Para isso, estruturei a análise em torno de dois eixos: o primeiro diz respeito ao embate entre o internacional moderno e a contestação do Estado-nação, e o segundo se refere à relação entre o feminismo produzido em Rojava e aquele caracteristicamente ocidental, ou de “Primeiro Mundo”.

Nesse sentido, busco analisar, primeiramente, o que se entende por “modernidade ocidental” e quais são suas premissas fundamentais. Mais especificamente, procuro analisar como as premissas de democracia como valor universal, do sistema internacional moderno como expressão da humanidade e do feminismo como essencialmente ocidental produzem alteridades e quais relações de poder essa produção subentende. Concentrando-me no contexto de Rojava, busco descrever como o experimento de autonomia democrática foi gestado ao longo da história da região e, principalmente, de luta do povo curdo. Nesse sentido, procuro analisar como a filosofia de Abdullah Öcalan nasce e se consolida em um contexto geopolítico conturbado e dinâmico com o objetivo de identificar pontos de tensionamento e aproximação desse discurso com aquele da modernidade ocidental. Por fim, busco enfatizar a dimensão de gênero na análise das politizações provocadas por Rojava e investigar o feminismo curdo, sua história, e como ele se relaciona com o feminismo ocidental e lhe impõe desafios.

A minha hipótese inicial é que o experimento de Rojava provoca momentos de politização da modernidade ocidental – e, conseqüentemente, do feminismo ocidental – e, com isso interrompe parcialmente sua lógica de colonialidade. Em outras palavras, argumento que o movimento de Rojava expõe seus membros como seres falantes (iguais, portanto a quaisquer outros seres humanos), o que faz com que eles deixem de ser apenas “animais que expressam ruídos” (RANCIÈRE, 2018). Com isso, Rojava institui uma cena política e, assim, institui-se

³ O conceito de “dano” aqui utilizado pertence ao arcabouço de pensamento do filósofo Jacques Rancière, ao qual me volto no primeiro capítulo. No entanto, para que a minha pergunta se torne mais clara, adianto aqui que, para Rancière (2018, p. 53), o dano é um modo de subjetivação através do qual a parte dos sem-parte da sociedade (ou seja, aqueles que não têm nome e que não são feitos parte da ordem do sensível, os que, para todos os efeitos não existem) expõem a igualdade entre todos os seres em contestação direta da ordem social vigente, que não reconhece sua existência.

como parte da humanidade. Não obstante, também argumento que, em resposta a essa politização, a modernidade ocidental busca estabelecer um consenso, no sentido entendido por Jacques Rancière. Segundo o filósofo, o consenso é a negação da base democrática da política; ele almeja estabelecer grupos bem delimitados e identificados com interesses, aspirações, valores e cultura específicos (PANAGIA; RANCIÈRE, 2000, p. 125). Em suma, minha hipótese é que os momentos de politização produzidos pelo movimento de Rojava tendem a resultar em uma acomodação – falsa ou forçada – do mesmo dentro da lógica da modernidade ocidental.

Esta dissertação é, portanto, uma análise teórica baseada no estudo de caso do que chamo de *experimento de Rojava*. Na pesquisa, realizarei revisão bibliográfica e análise documental. Como fontes, utilizei produções acadêmicas, artigos jornalísticos, pronunciamentos oficiais disponibilizados em meio digital, documentários sobre o tema e uma entrevista presencial semiestruturada com uma membra do movimento de mulheres curdas *Kongreya Star*, realizada durante o Fórum Social Mundial, em Salvador, Bahia, no dia 17 de março de 2018.

No primeiro capítulo, apresento a modernidade ocidental e as principais premissas desse discurso. Primeiramente, introduzo os conceitos de Oriente e Ocidente e analiso como as relações desiguais de poder entre os dois motivaram e possibilitaram a construção da modernidade ocidental como símbolo da superioridade do Ocidente. Nesse sentido, apresento o conceito de “universalismo europeu” como uma das ferramentas de expansão e fortalecimento da modernidade ocidental. Em seguida, volto-me para a análise da premissa de universalidade dos princípios democráticos, que é intrínseca ao discurso “civilizador” do Ocidente, e para a investigação do “internacional moderno” e das relações de inclusão e exclusão que ele estabelece. Ainda no capítulo um, me debruço sobre o pensamento de Jacques Rancière e discuto seus conceitos-chave e as suas contradições, articulando-o com outros autores. Por fim, investigo a lógica por trás do feminismo ocidental, ou de primeiro mundo, e as relações de colonialidade que o mesmo estabelece com o mundo não-moderno ou pré-moderno.

No segundo capítulo, foco minha atenção em Rojava e busco entender como o experimento de autonomia democrática traz desafios aos pressupostos do internacional moderno. Primeiro, descrevo brevemente a história da região e analiso o desenrolar da luta curda ao longo dos séculos, buscando evidenciar os tensionamentos que a mesma encontra em

relação aos princípios que norteiam o estabelecimento de Estados-nação como comunidades homogêneas. Em seguida, analiso a história da organização civil curda e alguns dos principais pontos da filosofia de Abdullah Öcalan. Posteriormente, contextualizo o movimento de Rojava geopoliticamente e apresento outras experiências históricas similares. Finalmente, analiso como Rojava se insere no mundo e as politizações que isso gera.

No terceiro e último capítulo, analiso como o feminismo produzido em Rojava encontra pontos de politização com o discurso do feminismo ocidental. Inicialmente, apresento o feminismo curdo e a sua história de exaltação de mulheres guerreiras e, posteriormente, analiso as mudanças e contradições na trajetória feminista curda durante as últimas décadas. Em seguida, apresento como o feminismo de Rojava se produz em relação à filosofia de Öcalan, ressaltando o conceito de *jineologia* e, após isso, analiso como as feministas curdas se inserem na lógica orientalista que opõe Oriente e Ocidente. Por fim, ressalto algumas das dificuldades enfrentadas pelas feministas de Rojava em sua prática e em sua relação com outras mulheres da região.

Nesta dissertação, analiso a interação entre dois discursos distintos, ressaltando a dimensão de gênero e alguns dos debates que esse encontro gera. Não é meu objetivo aqui trazer respostas definitivas, mas, em última instância, provocar reflexões acerca dessa e de outras interações discursivas inquietantes. Buscando responder a uma pergunta de tipo “como”, a minha hipótese tratou de algumas possibilidades. No entanto, apenas durante a pesquisa foi possível entender melhor como Rojava propõe elementos de desestabilização e politização, mesmo que essa compreensão tenha trazido consigo ainda mais perguntas.

Take up the White Man's burden -
Have done with childish days -
The lightly proffered laurel,
The easy, ungrudged praise.
Comes now, to search your manhood
Through all the thankless years,
Cold-edged with dear-bought wisdom,
The judgement of your peers.

Rudyard Kipling, 1899

2 (DES)ENTENDIMENTOS: O MODERNO E O NÃO-MODERNO

A muitos quilômetros daqui, em uma região conhecida como Rojava, ao norte de um país em guerra, há uma luta em andamento. Essa é uma luta pela sobrevivência de um povo, mas também pela defesa de um modo de vida que se explica, em grande parte, em seus próprios termos. A “revolução” de Rojava é um projeto político que se propõe democrático, não-estatal e feminista, mas que se define – talvez inevitavelmente – em oposição ao que é comumente chamado de “modernidade ocidental”. Por conta disso, esse capítulo é dedicado a reflexões sobre as ideias de Ocidente/ Oriente, modernidade, democracia e feminismo, com vistas a contextualizar o conjunto de ideias que influenciam as dinâmicas do mundo em que Rojava se insere.

Primeiro, investigarei a ideia de modernidade como uma criação do Ocidente, uma entidade que, em si, é um conjunto de constructos cujas fronteiras são impossíveis de serem determinadas. Em seguida, discutirei o princípio de democracia como um valor universal, buscando contextualizá-lo historicamente e introduzindo as concepções filosóficas que nortearão as análises deste trabalho. Por fim, mas não menos relevante, analiso como o feminismo ocidental, parte essencial do projeto universalista moderno, é mobilizado nas relações entre Ocidente e não-Ocidente e quais são os efeitos dessa mobilização para os feminismos de “Terceiro Mundo”. Nesse sentido, meu objetivo é entender em que contexto discursivo as ideias de Rojava foram criadas e estão em circulação hoje sem, no entanto, tentar “enquadrar” o movimento de Rojava em categorias ontológicas produzidas em qualquer outra parte do mundo.

2.1 A MODERNIDADE OCIDENTAL

As evocações ao termo “modernidade” geralmente se referem a uma forma de vida associada à emergência de subjetividades autônomas relacionadas aos trabalhos de pensadores iluministas como Descartes, Hobbes e Kant (WALKER, 1993, p. 9). Assim, a modernidade estaria intrinsecamente ligada à narrativa eurocêntrica da história e aos valores e concepções liberais originários do período iluminista. Nesta seção, argumento que a modernidade ocidental é um projeto que se pretende universalizante, e, com o objetivo de dominar e colonizar o que percebe como “não-Ocidente”, cria e perpetua um discurso sobre o Oriente que é ao mesmo tempo causa e reflexo de relações desiguais de poder em âmbito global.

2.1.1 Ocidente, Oriente e Orientalismo

Ao trazer à tona a expressão “modernidade ocidental”, julgo necessário esclarecer de antemão que nem “Ocidente” nem “Oriente” são categorias isentas de contradições. Sigo, aqui, o entendimento de Edward Said (2007, p. 13), para quem nenhum desses conceitos têm estabilidade ontológica, sendo ambos constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro. Isso porque, segundo Said (2007, p. 441), “o desenvolvimento e a manutenção de toda cultura requerem a existência de um *alter ego* diferente e concorrente”. A construção da identidade implica estabelecer opostos e “outros”, cuja realidade está sempre sujeita a uma contínua interpretação e reinterpretação de suas diferenças em relação a “nós” (SAID, 2007, p. 441). Assim,

[...] o Oriente não é um fato inerte da natureza. Ele não está meramente *ali*, assim como o próprio Ocidente tampouco está apenas *ali*. [...] Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra (SAID, 2007, p. 31).

De forma semelhante, Shohat e Stam (2014, p. 13) caracterizam o Ocidente como um “construto ficcional floreado por mitos e fantasias”. Enquanto as origens do termo remontam à divisão Leste-Oeste do Império Romano, a sua utilização mais usual se refere ao constructo cultural ficcional autoproclamado como original e característico dos países da Europa Ocidental e da América do Norte. Não obstante, o Ocidente é, em si mesmo, uma mistura histórica de culturas ocidentais e não-ocidentais, tendo sido não somente influenciado, mas de fato constituído pelo Oriente (SHOHAT; STAM, 2014, p. 14). Assim, o “Ocidente” e o “não-Ocidente” não são verdadeiramente antônimos, embora a retórica de ambos os lados dessa demarcação possa utilizar o termo como forma de produzir alteridades e afirmar suas identidades.

Para David Graeber (2007, p. 4), a “civilização Ocidental” é um conceito particularmente incoerente que se refere, na verdade, a uma tradição intelectual que, embora tenha tido presença em todo o mundo, carrega conceitos fundamentalmente distintos daqueles prevalentes em outras civilizações. Ideais como liberalismo, constitucionalismo, direitos

humanos, igualdade, democracia e livre mercado, entre outros, têm pouca ressonância em culturas como a islâmica, confucionista, hindu, budista ou ortodoxa (GRAEBER, 2007, p. 5). Em especial, a noção de que existe uma civilização universal é eminentemente Ocidental, que conflita diretamente com o particularismo da maioria das sociedades asiáticas e sua ênfase nas diferenças entre as pessoas (GRAEBER, 2007, p. 5). Segundo Graeber (2007, p. 15), durante a maior parte do século XIX, quando os europeus se definiam em oposição ao “Leste” ou “Oriente”, eles o faziam como “europeus” e não como “ocidentais”. À época, a noção de - Ocidente se referia quase sempre às Américas. Foi somente partir do final do século, quando os europeus começaram a ver os Estados Unidos como parte da mesma civilização, que o termo assumiu o seu significado atual, mais amplo (GOGWILT, 1995; MARTIN; WIGAN, 1997 p. 49-62 *apud* GRAEBER, 2007, p. 15).

O discurso ocidental sobre o Oriente é o que Edward Said chama de Orientalismo. Em seu significado mais restrito, “Orientalismo” era utilizado, no século XIX e início do século XX, para designar a área de estudo acadêmico sobre o Oriente, comparado a Estudos Orientais ou Estudos de Área. Atualmente, no entanto, o termo carrega consigo uma conotação pejorativa, mesmo que continue a viver na academia por meio de suas doutrinas e teses sobre o Oriente e o oriental (SAID, 2007, p. 32). Em um segundo significado, mais amplo, o Orientalismo designa um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre as ideias de Oriente e Ocidente, estudando, naturalmente, em constante intercâmbio com o significado acadêmico. Contudo, Said (2007, p. 32) argumenta que o caráter discursivo das categorias Ocidente e Oriente não deve levar ao entendimento de que elas são essencialmente ideias ou criações sem realidade correspondente. Em sua terceira – e mais histórica – definição, o Orientalismo é a “instituição autorizada a lidar com o Oriente” (SAID, 2007, p. 29), que, desde aproximadamente o final do século XVIII, busca colonizá-lo e governá-lo através de um estilo ocidental de dominação.

Minha argumentação é que, sem examinar o Orientalismo como discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período do pós-Iluminismo (SAID, 2007, p. 29).

Portanto, o orientalismo permitiu a produção de um Oriente por parte da Europa. Essa criação do Oriente pelo Ocidente, ou seja, a *orientalização* da região ao leste da Europa, constituiu, em grande parte, a própria identidade ocidental. Segundo Chantal Mouffe (2015, p.

14), a criação de uma identidade implica o estabelecimento de uma diferença – ou seja, a percepção de um “outro” que constitui seu “exterior”. E, embora a criação de um “nós” – a partir da demarcação de um “eles” –, não implique, necessariamente, o estabelecimento de uma relação antagonística, do tipo amigo/inimigo, a construção dessa diferença é muitas vezes feita com base em uma hierarquia (MOUFFE, 2015, p. 14), como é o caso da dominação do Oriente pelo Ocidente.

A relação entre Oriente e Ocidente é uma relação de poder e de dominação. A categoria “Oriente” não foi criada apenas como reflexo da apreensão de uma realidade distinta do “Ocidente”, mas porque a mesma *poderia ser transformada* em oriental (SAID, 2007, p. 32) em decorrência da desigualdade de força entre as duas partes. Nesse sentido, considero precisa a afirmação de Said (2007, p. 33) de que “o Orientalismo é mais particularmente valioso como um sinal do poder europeu-atlântico sobre o Oriente do que como um discurso verídico sobre o Oriente”. Em sua essência, é “uma doutrina política, imposta ao Oriente porque esse era mais fraco do que o Ocidente, que elidia a diferença do Oriente com a sua fraqueza” (SAID, 2007, p. 277).

Os estereótipos da mulher do Oriente Médio foram especialmente importantes para a representação negativa da região e sua cultura (ABU-LUGHOD, 2001, p. 103). Através do orientalismo, estabeleceu-se uma justaposição binária entre um Oriente “tradicional” e um Ocidente “moderno”, em parte baseada na percepção de mulheres não-Ocidentais como sujeitos oprimidos (VOLPP, 2001, p. 1195). Enquanto o Oriente foi associado a antigos rituais, despotismo e barbaridade, o Ocidente foi celebrado como local do progresso, da democracia como valor universal e da civilização. Assim, “a modernidade foi construída como um corretivo à tradição” (VOLPP, 2001, p. 1196).

Segundo Said (2007, p. 283), a cultura europeia ganhou força e identidade ao se contrastar com o Oriente, visto como uma espécie de forasteiro e parceiro mais fraco. É claro, no entanto, que a construção dessa identidade e as noções difundidas do Oriente dependeram da quase total ausência do mesmo na cultura ocidental contemporânea como uma força sentida e experimentada (SAID, 2007, p. 282). Ou seja, nas discussões sobre o Oriente, ele é sentido como uma ausência total, enquanto que o orientalista – e o que ele diz – são sentidos como presença, o que, por sua vez é possibilitado pela ausência efetiva do Oriente (SAID, 2007, p. 283).

Através de um longo e lento processo de apropriação, a Europa, ou a consciência europeia do Oriente, passou de textual e contemplativa – nos séculos XVIII e início do XIX – a administrativa, econômica e militar – no final do século XIX. Em um contexto histórico de imperialismo e disputa colonial – principalmente no continente africano mas não somente nele –, a mudança fundamental na percepção ocidental sobre o Oriente foi, segundo Said (2007, p. 285), espacial e geográfica. No início do século XIX, a designação do espaço geográfico ao leste da Europa como “oriental” era, ao mesmo tempo, política, doutrinária e imaginativa, não implicando nenhuma conexão necessária entre a experiência real do Oriente e o conhecimento do que é oriental. Contudo, ao fim do século, à medida em que o seu espaço geográfico era penetrado⁴, o Oriente passou de estrangeiro a colonial (SAID, 2007, p. 286). No início do século XX, a realização do Orientalismo moderno foi pensar no Oriente como uma área a leste da Europa cujo principal valor era definido, de maneira uniforme, em termos da Europa, ou seja, em termos específicos que reivindicavam para a Europa o crédito por ter feito do Oriente o que ele então era (SAID, 2007, p. 299).

Nesse ponto, os teóricos de Relações internacionais Seyla Benhabib (1987) e R. B. J. Walker (1993; 2006) oferecem contribuições interessantes para entender o processo de apropriação do Outro por parte da Europa. Para Benhabib (1987, p. 82), a modernidade é marcada por uma mudança na concepção teleológica de natureza, que prevaleceu durante a Antiguidade e a Idade Média. Se antes a moral era pensada de forma associada à natureza, com o advento da modernidade, a emergência de relações de troca capitalistas – e a subsequente divisão de estruturas sociais nas esferas da economia, da política, da associação civil e da vida doméstica –, os teóricos passaram a argumentar que não se pode saber os propósitos da natureza. Dessa forma, a moral é emancipada da cosmologia e de uma visão de mundo que limitava normativamente a relação do homem com a natureza (BENHABIB, 1987, p. 82).

Segundo Walker (1993), foi durante o Iluminismo europeu que seus filósofos elaboraram a possibilidade de uma história progressiva. Desde então, os pensadores modernos têm buscado entender a sucessão de eventos como desdobramentos de um processo mais ou menos razoável, ou até mesmo racional (WALKER, 1993, p. 3). Para os primeiros pensadores modernos, razão e ordem poderiam possibilitar a descoberta de princípios permanentes, que

⁴ No orientalismo do século XIX, a distância cultural, temporal e geográfica entre o orientalista e o Oriente era expressa em metáforas de profundidade, sigilo e promessa sexual. Assim, expressões como “os véus de uma noiva oriental” ou “o inescrutável Oriente” entraram na linguagem comum (SAID, 2007, p. 301).

ofereceriam certezas seculares em um contexto de crescente insegurança quanto às garantias divinas. A partir do século XVIII, essas garantias da razão foram convertidas em promessas da história e o pensamento e as práticas sociais e políticas subsequentes foram articuladas em torno de reivindicações acerca de mudanças, novidades e transformações (WALKER, 1993, p. 3). Atualmente, o senso de aceleração que impressionou pensadores no final do século XIX e início do século XX é visto não como um problema, mas sim com otimismo e celebração (WALKER, 1993, p. 4).

History, it can be said, is simply working out as it should. Development is evolutionary and progressive. The end of ideology is undeniably at hand. Modernity shall indeed be our salvation. [...] Claims to novelty, in short, already have an appropriate location within the established conventions of contemporary intellectual life (WALKER, 1993, p. 4).

Assim, na lógica moderna, a história inevitavelmente caminha rumo ao progresso. Segundo Walker (1993), as filosofias da história pautadas nas afirmações do Iluminismo europeu ou das teorias do progresso do século XVIII e XIX são fortemente marcadas por um senso de espaço e de territorialidade e por uma visão evolucionista da história. Apesar da aceleração da experiência de temporalidade que marca os tempos presentes, as abordagens modernas são guiadas por tentativas de entender o presente dentro de uma ordem espacial (WALKER, 1993). Para Walker (1993, p. 9), a fase atual da modernidade é caracterizada menos pela ênfase em subjetividades autônomas, como fora no seu período inicial, e mais pela concepção de impossibilidade de uma separação absoluta entre sujeito e objeto ou linguagem e mundo.

Walker (1993) argumenta que existem pelo menos duas visões sobre a suposta divisão entre modernidade e pós-modernidade. De um lado, alguns autores identificam a modernidade como sinônimo da reivindicação de uma teleologia evolucionista e de uma história progressiva. Nesse sentido, caracterizam a pós-modernidade como uma transição da lógica de continuidades temporais para uma lógica de deslocamentos espaciais. De outro lado, autores como o próprio Walker analisam a modernidade primariamente em termos espaciais, enfatizando a separação espacial entre o ego consciente e o mundo objetivo da natureza, e a demarcação do Estado territorial (WALKER, 1993, p. 10). Sob essa perspectiva, que adoto aqui, o contexto contemporâneo é entendido como uma revalorização da temporalidade, e não da espacialidade. Nesse sentido, a experiência intelectual e cultural do início da modernidade foi pautada por uma

primazia da espacialidade, e foi essa ênfase na espacialidade que, posteriormente, possibilitou a articulação da temporalidade como algo linear e progressivo (WALKER, 1993, p. 11).

2.2 O UNIVERSALISMO EUROPEU

Trazendo a análise da modernidade ocidental para o plano da materialidade, Immanuel Wallerstein (2007) explica como, ao longo da história, a ênfase moderna na espacialidade cedeu lugar à valorização da temporalidade. Em *O Universalismo Europeu* (2007), Wallerstein argumenta que a história do sistema-mundo moderno tem sido, em grande parte, a história da expansão dos povos e dos Estados europeus pelo resto do mundo, em um processo que envolveu conquista militar, exploração econômica e injustiças em massa (WALLERSTEIN, 2007, p. 29). Tal processo foi acompanhado de uma retórica dos poderosos que, pelo menos desde o século XVI, têm buscado justificar suas políticas com apelos a um tipo de universalismo que é chamado, por Wallerstein, de “universalismo europeu” (WALLERSTEIN, 2007). Tal universalismo foi promovido por líderes e intelectuais pan-europeus na tentativa de defender os interesses do estrato dominante do sistema-mundo moderno, em oposição ao “universalismo universal”, genuíno⁵. Para Wallerstein (2007, p. 27), a luta entre esses dois universalismos é a luta ideológica central do mundo contemporâneo. Segundo ele, o universalismo europeu é o

[...] conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam do contexto europeu e ambicionam ser valores universais globais – aquilo que muitos de seus defensores chamam de lei natural – ou como tal são apresentados. Isso justifica, ao mesmo tempo, a defesa dos direitos humanos dos chamados inocentes e a exploração material a que os fortes se consagram. (WALLERSTEIN, 2007, p. 60).

No seu processo de expansão, o sistema-mundo dominado pela Europa buscou suprir a necessidade, intrínseca a sua condição de grupo dominante, de se justificar moral e

⁵ Para Wallerstein, em uma lógica possivelmente característica da tradição europeia (GRAEBER, 2007), é possível haver valores universais, mas eles não são dados; são criados por nós (WALLERSTEIN, 2007, p. 60). Nesse sentido, seria necessário ir além do ponto de vista ideológico dos fortes e chegar a uma verdadeira apreciação conjunta do bem. Embora a reivindicação de qualquer tipo de universalidade me traga inquietações, tendo a concordar com Wallerstein em sua rejeição ao relativismo radical, que postula que todos os sistemas de valores são criações subjetivas e, portanto, todos têm igual validade, porque na verdade nenhum é universalmente válido. Como argumenta Wallerstein (2007, p. 80), o relativismo radical é uma pretensão contraditória em si mesma já que, por seus próprios critérios, seria apenas uma posição possível, tão válida quanto qualquer outro pretenso universalismo. Além disso, reconheço que “na prática, todos temos limites em relação ao que nos dispomos a aceitar como comportamento legítimo” (WALLERSTEIN, 2007, p. 80).

historicamente como tal (WALLERSTEIN, 2007, p. 65). Segundo Wallerstein, é nesse contexto que nasce a ideia ocidental de modernidade. Para justificar a subordinação das civilizações orientais – mesmo que consideradas “avançadas” – à Europa, o sistema-mundo capitalista passou a argumentar que apenas a civilização europeia carregava consigo os verdadeiros valores universais e que era, portanto, um bem moral e uma necessidade histórica. Segundo Wallerstein (2007, p. 66):

A base da explicação desenvolvida era de uma simplicidade notável. Só a ‘civilização europeia’, com raízes no mundo greco-romano antigo (e para alguns também no mundo do Velho Testamento), poderia produzir a ‘modernidade’, palavra que abarca uma mistura de costumes, normas e práticas que floresceram na economia-mundo capitalista. E como se dizia que, por definição, a modernidade era a encarnação dos verdadeiros valores universais, do universalismo, ela não seria meramente um bem moral, mas uma necessidade histórica. [...] Ao contrário da civilização europeia, que se afirmava inerentemente progressista, as outras civilizações avançadas pararam em algum ponto de sua trajetória e, portanto, foram incapazes de se transformar numa versão da modernidade sem a intromissão de forças externas (ou seja, europeias) (WALLERSTEIN, 2007, p. 66).

Para Wallerstein (2007, p. 85), há dois modos de universalismo em disputa no mundo moderno: o Orientalismo e o universalismo científico. O primeiro, uma versão específica de humanismo, não postula um conjunto único de valores, mas sim um conjunto de particularismos essenciais. Em contraposição, o universalismo científico subentende regras objetivas que governam todos os fenômenos a todo instante. Foi esse último tipo de universalismo que, no século XIX, ganhou força relativa em termos de aceitação social e, a partir de 1945, tornou-se a forma mais forte de universalismo europeu. O universalismo científico substituiu a certeza orientalista sobre particularidades essencialistas, tomada como subjetiva, pelas certezas da ciência, supostamente objetiva, encarnadas em premissas de linearidade, determinismo e reversibilidade temporal (WALLERSTEIN, 2007, p. 86). Em termos culturais e políticos, isso foi traduzido como as certezas do progresso, principalmente o do conhecimento científico e de suas aplicações tecnológicas (WALLERSTEIN, 2007, p. 87).

Segundo Wallerstein (2007, p. 81), os oponentes aos universalismos eurocêntricos por vezes acabam tentados a inverter a hierarquia através de dois argumentos. O primeiro é o de que as supostas realizações da Europa, consideradas características da modernidade, são, na verdade, aspirações comuns a várias civilizações e que foi apenas uma vantagem momentânea que teria permitido aos europeus interromper esse processo em outras partes do mundo, o que

explicaria as diferenças políticas, econômicas e culturais do presente. Um segundo argumento é o de que, muito antes dos europeus, outros povos já faziam coisas ditas “modernas” ou que conduzem à modernidade. Nesse sentido, seria necessário reescrever a história do mundo para deixar claro que a associação errônea entre Europa e práticas modernas foi fruto da dominação europeia no século XIX e que, durante a maior parte do tempo, a Europa foi uma região marginal e é provável que esteja fadada a continuar assim (WALLERSTEIN, 2007, p. 82). Wallerstein chama esses argumentos de *eurocentrismo antieurocêntrico* porque eles aceitam “inteiramente a definição do arcabouço intelectual que os europeus impuseram ao mundo, ao invés de reabrir por completo as questões epistemológicas” (WALLERSTEIN, 2007, p. 82).

A oposição ou resistência ao universalismo europeu, portanto, não é necessariamente antieuropeia ou anti-universalista. Wallerstein (2007, p. 73) argumenta que “em certo sentido, todos os sistemas históricos conhecidos afirmaram basear-se em valores universais” (WALLERSTEIN, 2007, p. 73). Isso significa que o povo de um dado sistema histórico se dedica a práticas e apresenta explicações que justificam essas práticas porque as consideram (ou aprenderam a considerá-las) como a norma do comportamento humano, consideradas evidentes por si sós (WALLERSTEIN, 2007, p. 73). No entanto, o que distingue o sistema-mundo moderno nesse aspecto é que a dúvida acerca da universalidade de seus valores é, pelo menos em teoria, legítima – mesmo que, na prática, a repressão ortodoxa seja utilizada sempre que a dúvida chega ao ponto de minar eficazmente algumas premissas fundamentais do sistema (WALLERSTEIN, 2007, p. 73-74).

Duas dessas premissas estão inter-relacionadas e são objeto de uma análise mais detalhada nesse estudo. A primeira é o sistema internacional de Estados, que, como argumenta Walker (1993; 2006b), se define em relação a um exterior diferente de si mesmo. A segunda é a ideia de democracia como valor universal, e, portanto, apolítica.

2.3 A IDEOLOGIA DO SISTEMA INTERNACIONAL MODERNO E A DEFESA DA DEMOCRACIA COMO APOLÍTICA

Segundo Immanuel Wallerstein (2007), há uma continuidade lógica entre as missões civilizadoras que datam do século XVI, promovidas sob a égide da Igreja e conduzidas através dos processos de colonização, e o atual apelo à democracia como valor universal. Em *O Universalismo Europeu*, Wallerstein argumenta que a atual doutrina de “responsabilidade de

proteger” (*responsability to protect*), adotada pela Organização das Nações Unidas para autorizar a intervenção humanitária em países em conflito, a despeito do princípio da soberania, é nada mais do que o equivalente atual da evangelização do século XIX. Enquanto que, para os colonizadores da época a principal consideração era se o país ou povo era cristão, atualmente, a principal consideração é se eles são ou não democráticos (WALLERSTEIN, 2007, p. 50).

O modelo de Estado-nação moderno presume que o Estado possa falar em nome de um povo, ao mesmo tempo em que restringe a participação no sistema internacional somente aos Estados tidos como democráticos. Walker (1993, p. 144) argumenta que a democracia, tal como é comumente entendida no sentido de Estado de direito, é não só uma ambição universal – alcançada parcialmente em alguns lugares específicos – como também uma interpretação da história. A narrativa democrática traz consigo uma concepção de história teleológica não muito diferente daquela do Iluminismo: a ideia de que houve, uma vez, um começo – nesse caso, com a *polis* grega –, e, desde então, o mundo tem progredido inevitavelmente (e felizmente) da tirania à liberdade. No entanto, Walker (1993) chama atenção para o fato de que, embora interpretada como uma condição mais ou menos alcançada, a democracia é, na verdade, uma questão problemática. Ironicamente, seu significado tem se tornado mais obscuro e contencioso precisamente no momento em que os desenvolvimentos ditos “democráticos” são tão amplamente celebrados (WALKER, 1993, p. 146).

A legitimidade do Estado moderno depende, em última instância, da reivindicação de que somente ele é capaz de permitir que seus cidadãos participem da humanidade como instância maior (WALKER, 1993, p. 151). Como cidadãos, só poderíamos aspirar a valores universais sob a condição de aceitar que o mundo é o reino de Estados (WALKER, 1993, p. 154). O sistema internacional moderno é expressão tanto da humanidade, no singular, como do Estado-nação soberano, este último representando a expressão pluralística de diferentes povos e culturas (WALKER, 2006a, p. 60). Mais do que isso, o sistema internacional moderno expressa um entendimento específico do espaço e do tempo que enquadra todas as relações de universalidade e particularidade nos termos da ordem horizontal e territorial de Estados soberanos em um sistema de Estados. Esse enquadramento estabelece uma relação entre o “moderno” e o “não-moderno” – esse último que deve ser trazido para a estrutura moderna de autorização (WALKER, 2006a, p. 60).

Para Walker (2006a), o sistema internacional de Estados subentende a existência de um excesso que chama de *duplo exterior*: aquilo que está fora tanto das fronteiras estatais como do sistema internacional interestatal. O *exterior do internacional*, apesar de parecer um paradoxo – pois costuma-se pensar no sistema internacional como englobando tudo que está dentro do mundo moderno e, portanto, como sinônimo de *política mundial* – se refere àqueles que foram deixados de fora do processo de internacionalização como internalização do Estado-nação (WALKER, 2006a, p. 58). Esse exterior existe porque o internacional não pode ser considerado uma expressão da totalidade da humanidade, visto o conflito de autoridade entre Estados e sistema internacional, e, principalmente, porque o a modernização do mundo se deu através de um processo de exclusão do que não era visto como moderno (WALKER, 2006, p. 63).

O sistema internacional moderno se define em oposição ao não-moderno e isso faz com que uma parte da humanidade seja relegada à margem do conjunto de Estados-nação, sendo tratadas como não modernas ou mesmo não humanas (WALKER, 2006, p. 66). A história do mundo moderno é, assim, uma história de padrões de inclusão e de exclusão dentro do sistema interestatal moderno, que são autorizados por uma concepção de história linear, teleológica e universal (WALKER, 2006a, p. 66). Segundo ela, os povos não-modernos existem em um tempo permanentemente anterior, como encarnações vivas de um arcaico primitivo (VOLPP, 2001, p. 1201). A exclusão da parcela não moderna da humanidade, por sua vez, manifesta-se sob a forma de *colonialidade*. Segundo Aparicio e Blaser (2008 *apud* LUGONES, 2014, p. 943),

a modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas. A modernidade nega essa existência ao roubar-lhes a validade e a coexistência no tempo. Esta negação é a colonialidade. Ela emerge como constitutiva da modernidade. A diferença entre moderno e não moderno torna-se – na perspectiva moderna – uma diferença colonial, uma relação hierárquica na qual o não moderno está subordinado ao moderno.

Assim, a colonialidade é constitutiva da modernidade e se manifesta na negação do não-moderno. A exclusão do que é não-moderno demarca, de um lado, quais povos estão aptos a participar da ordem internacional – e, portanto, passíveis de serem tratados propriamente como seres humanos – e, de outro, aqueles que, não sendo reconhecidos como membros legítimos da comunidade internacional, não podem participar da vida internacional moderna – ou seja, da humanidade. Essa exclusão serve tanto como regra de admissão à política moderna – através do registro de pertencimento ao sistema internacional –, como padrão de conduta a ser aplicado

aos Estados que já conseguiram alcançar seu status como modernos (WALKER, 2006b, p. 71). Em outras palavras, a exclusão do não-moderno opera tanto no sentido de deslegitimar formas de organização política que não se estruturam nos moldes do Estado-nação, como no sentido de estabelecer condicionalidades à permanência dos Estados já admitidos na vida internacional moderna. Uma dessas condicionalidades é justamente a defesa de um sistema de governo democrático no plano interno, o que, inevitavelmente, põe em conflito os princípios de soberania nacional e de existência de valores universais.

Uma característica central da vida política moderna é que nem o Estado soberano nem o sistema de Estados podem viver sem o outro, o que implica a incerteza acerca de onde residiria a fonte última de autoridade política: se na soberania do Estado ou na soberania do sistema (WALKER, 2006b, p. 68). Para Walker, o internacional moderno é a ideologia prevalecente dos tempos atuais (2006a, p. 61) e a soberania do sistema está superando a soberania do Estado, pelo menos no sentido em que reivindicações sobre o internacional estão sendo elipsadas por reivindicações sobre o humanitário e o universal (WALKER, 2006b, p. 72). Esse é o caso da doutrina de “responsabilidade de proteger”, uma tentativa de dar prioridade (altamente seletiva) a valores supostamente universais sobre o princípio de não-intervenção. É também o caso das tentativas de enquadrar diferentes povos como “bárbaros”, que estariam tanto além dos limites do moderno/internacional (como a figura do terrorista islâmico, por exemplo) como do que seria um comportamento aceitável dentro de um Estado (a exemplo da figura do tirano impiedoso) (WALKER, 2006b, p. 72).

A violação do princípio de soberania estatal em nome da promoção da democracia, no contexto de expansão do universalismo europeu, reflete e reifica padrões de exclusão global ao mesmo tempo em que põe em evidência a instrumentalização do conceito de democracia pela narrativa da modernização como história universal. Segundo Wallerstein, a intervenção é um instrumento dos fortes que, no entanto, desperta resistências. Assim,

A pergunta ‘quem tem o direito de intervir?’ vai direto ao cerne da estrutura moral e política do sistema-mundo moderno. Na prática, a intervenção é apropriada pelos fortes. Mas é um direito difícil de legitimar e, portanto, está sempre sujeito a questionamentos políticos e morais (WALLERSTEIN, 2007, p. 59).

A despeito das argumentações contra a intervenção – que vêm tanto dos que alimentam dúvidas morais entre o povo mais forte, como dos que resistem politicamente os que sofrem a

intervenção –, os interventores são capazes de triunfar porque os seus valores, mesmo que maculados por interesses materiais (WALLERSTEIN, 2007, p. 59), são propostos e impostos como universais. Não obstante, os parâmetros para definição do que qualifica um sistema político como democrático são instrumentalizados em função das relações de poder global. Segundo Wallerstein (2007, p. 58), quando se trata de legitimar intervenções em territórios alheios, a democracia assume um significado limitado, sendo medida apenas em função da realização de eleições. Isso se deve ao fato de que, se interpretado em uma perspectiva mais ampla – que englobe, por exemplo, o controle genuíno da tomada de decisões pela maioria da população e a capacidade das minorias de exprimir-se política e culturalmente – o parâmetro democrático passa a funcionar no sentido contrário e expõe a fragilidade das democracias ocidentais. Assim, deixa de servir como critério de superioridade moral, já que é evidente que essas condições precisam amadurecer internamente também no Ocidente.

Ao ser subentendida como apolítica, no contexto do universalismo europeu, a democracia permite o estabelecimento de relações de inclusão e exclusão pautadas na superioridade moral do Ocidente e da modernidade por ele criada. Apesar da indissociabilidade das dimensões interna e externa do internacional moderno – ou seja, apesar dos padrões de exclusão que o constituem –, os interventores buscam legitimar sua superioridade moral em relação aos excluídos e “pré-modernos” através da confirmação da inevitabilidade da ocidentalização do mundo. A modernização como história universal traz consigo a promessa de que, eventualmente, todos serão incluídos e tornados propriamente modernos (WALKER, 2006a, p. 67). No entanto, tanto o Estado moderno como o sistema de Estados pressupõem a existência prévia de uma dimensão não-moderna localizada na fronteira da modernidade (WALKER, 2006a), o que implica que, apesar das reivindicações do universalismo europeu, os valores da modernidade nunca poderão ser universais.

2.4 DEMOCRACIA OU CONSENSO

A palavra “democracia” tem assumido diferentes significados ao longo da história e, por conta disso, é possível dizer que não há uma essência democrática a ser descoberta (GRAEBER, 2007, p. 3). Quando cunhada, a democracia era sinônimo de um sistema no qual cidadãos de uma comunidade tomavam decisões através do voto igual em uma assembleia coletiva. Mais recentemente, é associada ao sistema no qual os cidadãos de um Estado elegem representantes

para exercer o poder estatal em seu nome (GRAEBER, 2007, p. 3). Segundo David Graeber (2007, p. 3-4), apesar das suas diferentes acepções ao longo história, a ideia de democracia tem sido permeada por uma noção de que as questões políticas que normalmente são preocupações de uma elite se tornam, no regime democrático, abertas a todos. Para a maioria das pessoas – no Ocidente, ousaria acrescentar –, a democracia ainda é identificada com a noção de pessoas comuns administrando seus assuntos coletivamente, uma conotação surgida no século XIX e disseminada nos séculos seguintes (GRAEBER, 2007, p. 4).

Segundo Graeber (2007, p. 4), o ideal da democracia tende a emergir em momentos que chama de “refundação democrática”, isto é, quando, sob condições históricas específicas, intelectuais e políticos citam casos de práticas democráticas passadas e presentes para reivindicar sua tradição como fundamentalmente democrática. Tais momentos não são exclusivos no Ocidente e, durante os séculos XIX e XX, especialmente, aconteceram praticamente em todo lugar (GRAEBER, 2007, p. 4).

A indeterminação de sentido característica da modernidade implica que a democracia esteja sempre aberta a discussão e redefinição. A ausência de uma fonte superior de lei, poder ou conhecimento implica que o legítimo e o ilegítimo estejam sempre abertos à possibilidade de questionamento, não se fundando em nenhuma resposta *a priori* (KOZICKI, 2015, p. 9). Entretanto, se, por um lado, existe uma constante disputa sobre a racionalidade das diferentes formas democráticas, por outro, o pensamento moderno e o universalismo europeu consideram incontestável a legitimidade da democracia enquanto forma de governo (KOZICKI, 2015, p. 15). Existe, nas democracias ocidentais, uma convicção extremamente arraigada de que elas representam a encarnação do “mais perfeito dos regimes” e que têm a missão “civilizatória” de universalizá-lo (MOUFFE, 2015, p. 82). Mais especificamente, a democracia constitucional liberal é postulada como valor universal cujas conquistas em termos de direitos humanos e participação política não podem ser contestadas racionalmente. Disso decorre que todos os países devem adotar instituições democráticas liberais, supostamente a única forma legítima de organizar a convivência humana (MOUFFE, 2015, p. 83). No projeto geopolítico do universalismo europeu, portanto, “não existe alternativa à ocidentalização” (MOUFFE, 2015, p. 85).

Apesar da íntima relação atual entre as ideias de Ocidente e a defesa da democracia como valor universal, David Graeber (2007, p. 14) mostra que esse nem sempre foi o caso. No

século XVIII, por exemplo, os idealizadores de muitas das instituições democráticas modernas ainda carregavam consigo a associação, que data da Antiguidade, entre democracia e força (ou mesmo violência) do povo. Nesse entendimento, as instituições democráticas seriam promovidas ou apoiadas pelas elites como uma forma de controlar o governo do povo – intrinsecamente violento, caótico e arbitrário. Segundo Graeber (2007, p. 14), até o século XIX, os intelectuais ocidentais acreditavam que o regime democrático era instável, tumultuoso, propenso à demagogia e ao despotismo. Eles rejeitavam a ideia de democracia justamente *porque* se consideravam parte da tradição ocidental e descendentes da civilização greco-romana antiga.

Assim, o ideal democrático de hoje não emergiu da tradição literária-filosófica Ocidental; na verdade, ele foi imposto, por volta do século XIX, no Ocidente, à revelia de suas elites (GRAEBER, 2007, p. 15). Para Graeber (2007, p. 15), essa mudança foi fruto de uma revalorização positiva da democracia ateniense, impulsionada por uma fascinação popular com os eventos da guerra de independência contra o Império Otomano entre 1821 e 1829. Não obstante as origens desse processo – que não são objeto deste estudo –, a valorização do termo “democracia” não mudou a visão negativa acerca de um governo “do povo”; o que aconteceu foi que, em sua maioria, os políticos ocidentais simplesmente começaram a usar o termo como sinônimo de “república”, sem nenhuma alteração de sentido. A ideia de democracia como um ideal tipicamente Ocidental, por sua vez, veio ainda mais tarde, no contexto do universalismo europeu, e provocou a recuperação de tradições democráticas não ocidentais como reação à colonização e ao imperialismo.

Em meados do século XIX, quando os europeus começavam a recuperar as noções de democracia de sua própria tradição, a Grã-Bretanha foi responsável por uma política externa de suprimir quaisquer movimentos populares, no exterior, que tivessem o potencial de se tornar democráticos (GRAEBER, 2007, p. 25). Em resposta a isso, grande parte dos povos colonizados passaram a jogar o mesmo jogo, recorrendo a suas próprias tradições literárias-filosóficas em busca de paralelos com antiga democracia ateniense ou com outras formas de tomada de decisão coletiva que pudessem ser consideradas democráticas. Para David Graeber (2007, p. 26), esse fato mostra que, em grande parte, tradições são processos contínuos de fabricação e que, nos casos de legitimação através do argumento democrático, o que há são elites políticas que se identificam com uma tradição democrática com o objetivo de validar formas republicanas de governo. Portanto, assim como não inventou a democracia, o Ocidente também não inventou o

seu processo de recuperação e refundação (GRAEBER, 2007, p. 26), presente em diversas partes do mundo até os dias de hoje.

2.4.1 Política como politização: o *desentendimento* de Jaques Rancière

Para o filósofo francês Jaques Rancière, apesar da celebração do triunfo do regime democrático sobre os chamados sistemas totalitários, a sombra de uma dúvida persistente da democracia sobre si mesma sempre pairou sobre a história do movimento democrático ocidental (RANCIÈRE, 2018, p. 106). Segundo ele, (RANCIÈRE, 2018, p. 107-108), a democracia sempre esteve sob suspeita até aos olhos dos próprios democratas, que eram muitas vezes os primeiros a suspeitar que os direitos democráticos eram apenas formais, não sendo mais do que a sombra da verdadeira democracia. Não obstante, atualmente, a democracia se legitima em contraposição ao sistema totalitário e renuncia a colocar-se como o poder do povo, identificando-se com o Estado de direito e com o liberalismo. Nesse sentido, sai vitoriosa a democracia formal, mesmo que, paradoxalmente, essa vitória venha acompanhada por um esvaziamento e desafeição por suas formas (RANCIÈRE, 2018, p. 109). Antes de explorar as críticas de Rancière à democracia, entretanto, é necessário entender a sua visão de política como conflito e como ela nos permite enxergar contradições inerentes ao universalismo democrático europeu.

Em sua análise sobre a política, Jacques Rancière desafia noções que buscam estabelecer uma definição pura da mesma. Seu trabalho é uma resposta ao chamado “retorno à política”, tendência que balizou as produções teóricas na França nos anos 1980 e se baseava principalmente nos trabalhos de Hannah Arendt e Leo Strauss. Nesse momento histórico, enfatizava-se a oposição entre a esfera pública de ação e discurso políticos e o âmbito das necessidades econômicas e sociais. Em contraposição, Rancière rejeita a busca da pureza da política, de uma suposta *arkhé* da mesma (RANCIÈRE, 2011, p. 2-3).

Se, para filósofos como Hannah Arendt, existe uma esfera e um estilo de vida especificamente políticos, para Rancière, a identificação da política como um estilo de vida produz um ciclo vicioso pois, em última instância, significa identifica-la com o estilo de vida daqueles cujos estilos de vida já os destinaram para a política (RANCIÈRE, 2011, p. 3). O problema está na ideia de disposição – ou destinação – para a política, que opõe uma vida

política a uma vida supostamente não-política. Isso é problemático para Rancière porque a divisão da comunidade política entre aqueles que pertencem à esfera da política e aqueles que não pertencem é fruto de um ordenamento que ele chama de *polícia*. A política, ao contrário da polícia, acontece não quando a comunidade política é configurada como um corpo coletivo, mas sim quando essa configuração – que separa aqueles que supostamente nascem para a política daqueles que não nascem – é questionada (RANCIÈRE, 2011, p. 3).

Para Rancière (2018), a política é caracterizada pelo conflito, e a sua racionalidade é a racionalidade do que ele chama de *desentendimento*, um conceito especialmente útil e que assume caráter central neste trabalho. No desentendimento, um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro, pois há a compreensão dos argumentos, mas disputa-se o significado da palavra. O desentendimento não é equivalente ao desconhecimento – que pressupõe que um dos interlocutores, ou os dois, não sabem o que um ou o outro diz –, e nem ao mal-entendido – produzido pela imprecisão das palavras. Segundo Rancière (2018, p. 12), “as estruturas de desentendimento são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto”.

Por ‘desentendimento’ entenderemos um tipo determinado de situação de fala: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que o outro diz. O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura (RANCIÈRE, 2018, p. 10).

Assim, existe desentendimento quando, numa situação de fala, um dos interlocutores, apesar de entender o que o outro enuncia, não vê o objeto do qual o outro lhe fala ou vê e quer fazer ver um objeto distinto sob a mesma palavra (RANCIÈRE, 2018, p. 11). Se, no modelo de racionalidade comunicativa habermasiano, pressupõe-se a existência a priori de constrangimentos pragmáticos que forcem os interlocutores a entrar em uma relação de intercompreensão, para Rancière, só há política quando não existe esse entendimento preestabelecido entre as partes. Ou seja, enquanto Habermas pressupõe que tanto os interlocutores e os objetos sobre os quais eles falam são previamente constituídos, Rancière argumenta que o princípio da interlocução política é justamente a discordância sobre o que é o objeto de referência e quem são os sujeitos que falam (PANAGIA; RANCIÈRE, 2000, p. 116).

Segundo Rancière, o mal da política é “a revelação da anarquia última sobre a que repousa toda a hierarquia” (RANCIÈRE, 2018, p. 31). Na ausência de um fundamento natural que justifique e solidifique permanentemente hierarquias, aqueles que desejam evitar a revelação da anarquia – e, portanto, manter as hierarquias – inventam a ilusão da natureza social para dar à comunidade uma *arkhé*. Assim, “há política simplesmente porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, porque nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas” (RANCIÈRE, 2018, p. 31).

Em *O Desentendimento*, Rancière revisita a ideia aristotélica de animal político como animal falante para elaborar sua visão sobre o dissenso, sem, no entanto, reiterar que a política é baseada na capacidade humana de falar e de discutir (RANCIÈRE, 2011, p. 2). Enquanto Aristóteles opõe a capacidade humana de falar e discutir à voz animal – que apenas exprime dor ou prazer –, Rancière argumenta que essa capacidade supostamente comum a todos os humanos é, na verdade, fragmentada. O sentido do dissenso de Rancière se localiza em Aristóteles quando o último diz que os escravos “entendem a linguagem mas não a possuem” (RANCIÈRE, 2011, p. 2). Para Rancière, existe política porque não existe um acordo nem acerca do que significa o sentido.

Antes da hierarquia material, existe uma distribuição simbólica dos corpos que divide as pessoas em duas categorias: aqueles a quem se vê – e a quem se ouve – e aqueles a quem não se vê – acerca dos quais não há um *logos* –, ou seja, aqueles cujas palavras não são contadas. Para Rancière, há política porque o *logos* é a contagem – nos sentidos de “contar” e de “levar em conta” – que é feita da palavra; essa contagem distingue a emissão sonora que é ouvida como palavra daquela que é apenas percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta. Assim, a definição do que é considerado palavra e do que é apenas ruído estabelece um espaço entre a linguagem daqueles que têm um nome – e que fazem parte da ordem do sensível – e o “mugido dos seres sem nome” (RANCIÈRE, 2018, p. 38). Nesse espaço não pode haver uma situação de troca linguística, uma vez que não há códigos ou regras para a discussão.

O *logos*, no seu duplo sentido como palavra e como contagem, é o lugar onde se trava o litígio característico da política. Tal litígio se refere, antes da medida dos interesses das partes, à própria existência de partes como partes, ou seja, “a existência de uma relação que as constitui como tais” (RANCIÈRE, 2018, p. 39). Assim, Rancière explica que “a política é primeiramente

o conflito em torno da existência de uma cena comum, em torno da existência e a qualidade daqueles que estão ali presentes” (RANCIÈRE, 2018, p. 40). Através da contagem e da nomeação, esse conflito institui as suas próprias partes. Segundo Rancière:

Existe política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só: um mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo ‘entre’ eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada (RANCIÈRE, 2018, p. 40-41).

Nesse sentido, existe política porque existe uma divisão do comum. Em termos marxistas, isso significa que o conflito de classes é a realidade de fato da política, e não sua causa implícita (RANCIÈRE, 2011, p. 1). A luta de classes seria não o conflito entre grupos com interesses econômicos opostos, mas o conflito mais fundamental acerca do próprio significado de interesse. É, portanto, a luta entre aqueles que se definem como capazes de administrar os interesses sociais e aqueles que supostamente devem apenas reproduzir suas vidas (RANCIÈRE, 2011, p. 2).

De forma semelhante à ideia de Rancière (1996) de seres que emitem ruído, mas que não fazem parte da ordem do sensível, a filósofa americana Judith Butler (2015) argumenta que nem todas as vidas são percebidas como vida. Buscando repensar a precariedade da vida e as condições da sua apreensão e reconhecimento como tal, Butler defende que a capacidade epistemológica de apreender uma vida depende de que ela seja produzida segundo normas que a enquadrem como uma vida propriamente dita. Tais enquadramentos seriam então responsáveis por diferenciar as vidas passíveis de ser apreendidas daquelas que não o são (BUTLER, 2017, p. 16-17).

Segundo Butler (2017, p.17), “há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou melhor, nunca – são reconhecidas como vidas”. Para que uma vida seja apreendida como tal, é necessário que haja, nos termos de Rancière, uma situação de interlocução entre seres falantes. É necessário que os seres – inclusive aqueles cuja vida não é apreendida como vida – estejam inseridos em uma linguagem comum que possibilite a compreensão mútua de argumentos. Rancière (2018) aponta que existe, aí, um paradoxo, pois a existência de uma cena comum, ao mesmo tempo em que comporta desigualdades – a exemplo do não reconhecimento de uma vida como vida – exige a admissão tácita de uma igualdade

entre seres falantes, que é o que permite que a comunicação aconteça em primeiro lugar (RANCIÈRE, 2018, p. 61).

Para Butler (2017), antes que haja algum tipo de reconhecimento, é necessária a apreensão de uma vida como vida. Ela diferencia *reconhecimento*, termo de perspectiva hegeliana que designa “um ato, ou uma prática, empreendido por, pelo menos dois sujeitos” (BUTLER, 2017, p. 20), de *apreensão*, que é entendida como “um modo de conhecer que ainda não é reconhecimento, ou que pode permanecer irreduzível ao reconhecimento” (BUTLER, 2017, p. 21). A apreensão é uma forma de conhecimento que “está associada com o sentir e o perceber, mas de maneiras que não são sempre – ou ainda não são – formas conceituais de conhecimento” (BUTLER, 2017, p. 18).

A apreensão, embora condicionada pelas normas de reconhecimento, não é por elas completamente limitada, visto que pode implicar a marca, o registro, ou mesmo o reconhecimento, sem pleno conhecimento, ou seja, sem que se dê conta disso. Aliás, é justamente porque podemos apreender que algo não é reconhecido pelas normas que enquadram o reconhecimento que é possível criticar tais normas (BUTLER, 2017, p. 18). Para Butler (2017, p. 19), “o fato é que não recorremos simplesmente a normas de reconhecimento únicas e indistintas, mas também a condições mais gerais, historicamente articuladas e reforçadas, de ‘condição de ser reconhecido’” .

A condição de ser reconhecido, embora preceda e prepare os sujeitos para o reconhecimento, não é uma potencialidade universal. Para ser reconhecida, uma vida precisa ser primeiramente inteligível como tal, e essa inteligibilidade é entendida como “o esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível” (BUTLER, 2017, p. 21). Esses esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem as normas da condição de ser reconhecido que, por sua vez, preparam o caminho para o reconhecimento (BUTLER, 2017, p. 21).

Pode-se dizer que, nesse ponto, Butler traz ferramentas úteis para desdobrar o que Rancière designa como inserção dos corpos na ordem do sensível. Se Rancière fala da hierarquia simbólica, discursiva que divide os corpos e que precede a hierarquia material, Butler leva as noções de inteligibilidade e condição de ser reconhecido para o debate acerca da definição de vida. Ela expõe que, em última instância, diversos debates acerca do que é a vida e a morte “envolvem noções contestadas de pessoa e, implicitamente, questões relativas ao

‘animal humano’ e como essa existência conjuntiva (e cruzada) deve ser compreendida” (BUTLER, 2017, p. 21). Assim, “não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento” (BUTLER, 2017, p. 22).

Para Rancière, o que costuma ser chamado de política nada mais é que polícia. É, portanto, uma ordem que dispõe o sensível e o dizível e na qual os corpos são distribuídos em comunidade. É essa ordem que faz com que algumas atividades sejam visíveis e outras não, que algumas palavras sejam entendidas como discurso e outras apenas como ruído. Nesse sentido, a polícia não só disciplina os corpos, mas é, principalmente, uma regra de seu aparecimento, configurando as ocupações e as propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas (RANCIÈRE, 2018, p. 43).

Do ponto de vista da polícia, a sociedade é uma totalidade de dados, composta por grupos que exercem funções e ocupam espaços determinados. É através do conjunto de processos chamado de polícia que “se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 2018, p. 42). A política perturba essa ordem ao introduzir um excesso ou uma falta, ou seja, ao expor que existe um erro na contagem das partes da sociedade por parte da polícia. Ao introduzir um dissenso acerca do que é visto e do que pode ser dito, a política questiona quem é qualificado para determinar o que é visível ou dizível (PANAGIA; RANCIÈRE, 2000, p. 124).

A política faz ver o que não cabia ser visto sob a ótica da polícia e, com isso, faz com que se ouça discurso onde antes só era ouvido como barulho. Ao expor a existência de uma “parte dos sem-parte” (RANCIÈRE, 2018, p. 44), ou seja, daqueles que não podem ser vistos ou ouvidos pela ordem policial, a atividade política manifesta a pura contingência dessa ordem.

A política proporciona lugar e forma para o encontro de dois processos heterogêneos: o processo policial e o da igualdade. Para que uma coisa seja política, é necessário que suscite o encontro entre essas duas lógicas, a policial e a igualitária. A política, portanto, não tem objetos ou questões próprios; ela somente inscreve a averiguação da igualdade no seio da ordem policial através da instituição de um litígio, de uma comunidade que existe apenas pela divisão (RANCIÈRE, 2018, p. 45). Ela também não é caracterizada apenas pela existência de relações de poder, visto que relações de poder – como aquelas existentes no lar, por exemplo – podem ou não dar ensejo a política.

2.4.2 A política como fenômeno democrático

Para Rancière (2018, p. 110-111), a democracia não é o regime parlamentar ou o Estado de Direito, mas sim um modo de subjetivação da política. É, em seus termos, um modo de interrupção singular da ordem policial que introduz, no campo da experiência, um visível que modifica o regime do visível. No seu entendimento, o litígio verdadeiramente político não é o simples conflito de interesses entre partes constituídas da população senão um conflito sobre a própria contagem das partes. Nesse contexto, a democracia institui comunidades que põem em jogo a oposição da lógica policial da distribuição dos lugares e a lógica política do traço igualitário. Há democracia, portanto, quando existem atores específicos da política que, ao não serem nem agentes do dispositivo de Estado nem partes da sociedade, removem as identificações em termos dessas duas partes (RANCIÈRE, 2018, p. 112). Nesse sentido, toda política é democrática. Segundo Rancière:

A democracia não é um regime ou um modo de vida social. É a instituição própria da política, o sistema das formas de subjetivação por meio das quais toda ordem de distribuição dos corpos em funções correspondentes à sua 'natureza' e em lugares correspondentes a suas funções é constantemente colocada em questão e devolvida à sua contingência [...] Toda política é democrática nesse sentido preciso: não o sentido de um conjunto de instituições, mas o de formas de manifestação que confrontam a lógica da igualdade com a da ordem policial (RANCIÈRE, 2018, p. 113).

Assim, a democracia é a instituição da política, a manifestação do confronto entre a lógica da igualdade com a lógica policial de distribuição dos corpos. Nesse contexto, Rancière argumenta que, se a democracia é política, a democracia consensual é a tentativa de extirpação dessa mesma política. No regime consensual, as partes já são dadas e o objetivo é fazer desaparecer a aparência conturbada do povo e sua contagem sempre falseada. Na democracia consensual, ou pós-democracia, o povo está todo visível e a contagem das partes supostamente é igual ao todo da sociedade (RANCIÈRE, 2018, p. 114). A ideia de democracia consensual é, portanto, a negação da essência da política democrática.

Para Rancière, política e democracia são interdependentes e indissociáveis das reivindicações por igualdade. No entanto, a igualdade é, no seu pensamento, uma máxima não política (MARCHART, 2011). Porque presume que a igualdade de inteligência é a condição absoluta para a comunicação em qualquer ordem social, Rancière considera a existência da

comunicação entre seres como evidência da igualdade entre eles. Nesse sentido, ele baseia a condição de igualdade na própria estrutura de comunicação (MARCHART, 2011, p. 135). Em última instância, o desentendimento é subordinado ao seu apriorismo emancipatório, ou seja, a ideia de que a política é igualitária por definição (MARCHART, 2011, p. 135). Segundo Rancière,

[...] há política quando existe uma parte dos sem-parte, uma ‘parte’ ou um partido dos pobres. Não há política simplesmente porque os pobres se opõem aos ricos. Melhor dizendo, é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos das dominações dos ricos – que fazem os pobres existirem enquanto entidade (RANCIÈRE, 2018, p. 26).

Assim, os pobres existem, enquanto entidade, a partir da política. Ao afirmar sua existência, o povo, enquanto massa indiferenciada daqueles que não têm nenhum título positivo, se atribui a mesma liberdade que aqueles que possuem (RANCIÈRE, 2018, p. 23). Ou seja, a parte dos sem-parte, aqueles que estão fora da contagem das partes da sociedade, passa a se identificar com o todo da comunidade, expondo, por conseguinte, sua existência em contradição com a ordem policial vigente, que tenta relega-los à inexistência. Para Rancière, essa instituição da parte dos sem-parte se baseia no reconhecimento, por parte dos sem-parte, da igualdade fundamental entre todos os indivíduos, o que os impulsiona a reivindicar o seu direito de existência. Para Rancière, é em nome do dano que lhe é causado que o povo identifica-se com a comunidade:

A massa dos homens sem propriedades identifica-se à comunidade em nome do dano que não cessam de lhe causar aqueles cujas qualidades ou propriedades têm por efeito natural relança-la na inexistência daqueles que não tem ‘parte em nada’. É em nome do dano que lhe é causado pelas outras ‘partes’ que o povo se identifica com o todo da comunidade (RANCIÈRE, 2018, p. 24).

Mas será que não é possível existir uma política não igualitária, ou seja, uma instituição da parte dos sem-parte que não se baseie no reconhecimento da premissa de igualdade fundamental entre todo e qualquer indivíduo? Oliver Marchart (2011, p. 136) argumenta, por exemplo, que, no caso não hipotético de um grupo de neonazistas desprivilegiados, uma parte dos sem-parte reivindicando ser o todo, o que se seguiria não seria o reconhecimento da premissa da igualdade e sim a sua negação. A identificação desse grupo com o todo não se dá por conta do reconhecimento da igualdade de todos com todos, mas sim por conta da reivindicação de um tipo diferente de desigualdade do que aquele atualmente instituído.

Assim como Rancière, Chantal Mouffe (2015) considera que a política (chamada por ela de *o político*) também segue a lógica do conflito. Para ela, as identidades coletivas existem através da criação de um “nós” que, por sua vez, só pode acontecer a partir da demarcação de um “eles”. Essa demarcação carrega consigo a constante possibilidade de se tornar uma relação antagonística, ou seja, do tipo amigo/inimigo, quando se acredita que o “eles” está questionando a identidade do “nós” e ameaçando a sua existência, desencadeando-se, aí, o antagonismo. No entanto, e apesar da sempre possibilidade do antagonismo, Mouffe admite e defende a existência de outros métodos políticos de construção do nós/eles que permitam o estabelecimento de relações que ela chama de *agonísticas* entre as partes. Nesse tipo de relação, as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, ainda assim reconhecem a legitimidade de seus oponentes sendo, portanto, “adversários”, não inimigos. Para Mouffe, a tarefa da democracia é transformar o antagonismo em agonismo (MOUFFE, 2015, p. 19).

No debate democrático de Mouffe, os adversários lutariam de acordo com um conjunto compartilhado de regras e suas posições, apesar de serem fundamentalmente irreconciliáveis, são aceitas como ponto de vista legítimos (MOUFFE, 2015, p. 50). Com isso, Mouffe evidencia que, apesar de sua aparente radicalidade, a sua divisão entre o antagonismo disruptivo, que precisa ser evitado, e o agonismo, que deve ser aceito, reintroduz a exigência de um consenso de base de defesa da concorrência democrática como única forma de relação entre as partes (MIGUEL, 2014, p. 14-15). Segundo Luiz Felipe Miguel (2014, p. 28), embora não expresse dessa forma, Mouffe defende que a tarefa da prática e das instituições políticas é domesticar o antagonismo próprio do político, moldando-o de forma a permanecer compatível com a institucionalidade democrática. A ênfase recai, assim, na estrutura e nos procedimentos democráticos e, em especial, no processo eleitoral, que encarna a “civilização” do combate político, presente na transformação dos inimigos em adversários (MIGUEL, 2014, p. 29). Segundo Miguel,

Talvez (mas só talvez) o consenso apresentado por Mouffe seja factível se assumirmos que “liberdade” e “igualdade” são apenas rótulos vazios. Quando investigamos o sentido que deve ser atribuído a tais termos, ressurgem elementos de conflito que, então, estão na base mesma das instituições democráticas liberais (MIGUEL, 2014, p. 30).

Assim como Rancière, Mouffe presume a relação de igualdade entre as partes do conflito. Isso é problemático porque, como expõe Miguel (2014, p. 33), “o consenso quanto aos valores básicos está sujeito às mesmas formas de manipulação e de produção de preferências adaptativas, comuns às interações entre desiguais, que afetam outras modalidades de consenso”. Nesse sentido, os autores não se debruçam sobre os conflitos nos quais as diferenças entre as partes se dão ao nível mais fundamental de reconhecimento de valores, como a própria igualdade. Nesses casos, a igualdade entre os seres é, em si, objeto de conflito e, portanto, não é evidente em si mesma.

Nesse contexto, vale a pena retomar o argumento de Butler sobre as normas de reconhecimento. Segundo ela, uma vida precisa antes ser inteligível como vida a fim de se tornar reconhecível e, posteriormente, reconhecida. “Uma figura viva fora das normas da vida não somente se torna o problema com o qual a normatividade tem de lidar, mas parece ser aquilo que a normatividade está fadada a reproduzir: está vivo, mas não é uma vida” (BUTLER, 2017, p. 22). O que está vivo não é necessariamente considerado vida e não está, portanto, sujeito às regras que, segundo as normas de inteligibilidade, configuram o que é uma vida. Além disso, Butler argumenta que nem todas as vidas (ou mortes) geram comoção, porque não são todas que são reconhecidas como precárias. Segundo Butler (2017, p. 30), “afirmar que uma vida é precária exige não apenas que a vida seja apreendida como uma vida, mas também que a precariedade seja um aspecto do que é apreendido no que está vivo”. E a precariedade, que sublinha a finitude e a vulnerabilidade de uma vida, aponta para a necessidade de cuidado dessa vida. Para Butler, a possibilidade de ser enlutada é pré-requisito para toda vida *que importa*. Assim,

É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. Apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida *que importa*. [...] Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida (BUTLER, 2017, p. 32-33, grifo meu).

A diferenciação de Butler entre *vida* e *algo que está vivo* nos serve para distinguir aqueles que são reconhecidos como humanos e aqueles que, de alguma forma, fogem às normas de apreensão e reconhecimento. Essa distinção é necessária porque explicita que nem todas as formas de existir humano são consideradas valiosas; ou seja, nem todas as vidas importam. Segundo Butler (2017, p. 53), a condição de precariedade significa que os corpos humanos são

constitutivamente sociais e independentes⁶ e, porque cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários⁷, produzem-se formas de dominação. Assim, “a condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas ‘destrutíveis’ e ‘não passíveis de luto’” (BUTLER, 2017, p. 53). Nessa lógica, essas populações, que estão vivas, mas não detêm o status de *vida*, são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas e, quando suas “vidas” são de fato perdidas, não são objetos de lamentação porque, na lógica que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos” (BUTLER, 2017, p. 53).

2.4.3 Contextualizando o pensamento democrático

No pensamento de Rancière, a igualdade é utilizada para indicar a contingência de toda e qualquer ordem policial. A sua lógica diz que, porque não existe nenhum fundamento irrefutável para a ordem social, todos somos iguais (MARCHART, 2011, p. 136). Não obstante, dizer que algo é contingencial não significa dizer que essa coisa é acidental. Como argumenta Marchart (2011, p. 136), algo é contingencial quando poderia (ou não) ser diferente, ou seja, porque a sua essência não implica sua existência, mas dizer que algo poderia ser diferente não é o mesmo que dizer que qualquer outra opção é *igualmente* possível. Marchart (2011, p. 137, tradução minha) exemplifica essa diferença quando afirma que “dizer que o governo de um determinado partido é contingente não é o mesmo que dizer que é acidental”⁸. Nesse exemplo, a contingência do governo quer dizer apenas que *um partido diferente* poderia estar no poder, enquanto que a arbitrariedade diz que *qualquer outro partido* poderia estar no controle, desde que contasse com a sorte (MARCHART, 2011, p. 137). O problema com a última afirmação é

⁶ Essa afirmação, por sua vez, é também uma premissa que Butler segue utilizando os pensamentos de Hobbes e Hegel. Apesar de reconhecê-la como tal, não é meu objetivo aqui me aprofundar em sua discussão, devido ao escopo do trabalho.

⁷ A igualdade de precariedade à qual Butler se refere diz respeito às condições biológicas do ser humano, e não à igualdade moral ou política.

⁸ *To say that the rule of a governing party is contingent is not the same as saying it is accidental* (MARCHART, 2011, p. 137).

que ela ignora as dinâmicas de poder e subordinação e os constrangimentos institucionais, sociais e históricos que contribuem para o resultado obtido. Porque o mundo social é sempre *parcialmente* baseado na realidade, a ordem social e a ação política são estruturadas de forma contingente, mas não arbitrariamente (MARCHART, 2011, p. 137).

Assim como o regime democrático liberal, a igualdade não pode ser uma condição apolítica porque, para existir, ela teve que ser politicamente instituída em algum momento e contexto (MARCHART, 2011, p. 138). Se democracia e igualdade não precedem o desentendimento e não são apolíticas, significa que elas foram instituídas em algum momento histórico e em contraposição a um projeto concorrente, o que implica que, em alguma medida, ela teve que assumir um caráter institucional. Para Marchart (2011, p. 141), Rancière não consegue explicar como a premissa igualitária se assumiu universal ao se recusar a conceituar a democracia como um regime, politicamente instituído e mantido vivo ao longo do tempo. E uma das chaves para explicar essa permanência é justamente o fato de que, apesar de nenhuma ordem ser baseada em fundamentos irrefutáveis, somente o regime democrático aceita e institucionaliza, em teoria, o caráter contingente da sociedade (MARCHART, 2011, p. 141).

2.5 MODERNIDADE, COLONIALIDADE E FEMINISMOS

No início do período moderno, os primeiros teóricos contratualistas formularam uma divisão entre justiça (pertinente ao âmbito público) e boa vida (pertinente ao âmbito privado), com o objetivo de defender a privacidade e a autonomia do sujeito, primeiramente na esfera religiosa e, mais tarde, nas esferas filosóficas e científicas (BENHABIB, 1987, p. 82-83). Nesse contexto, a concepção de privacidade é expandida de forma a englobar a esfera familiar-doméstica e, assim, as relações humanas de afinidade, amizade, amor e sexo passam a ser vistas como atividades estritamente pessoais (BENHABIB, 1987, p. 83).

Não obstante, é preciso chamar atenção, como faz Benhabib (1987), para o fato de que, no início das teorias política e moral modernas, a natureza pessoal dessas esferas não significou o reconhecimento da autonomia feminina forma paritária à masculina, mas sim a simples remoção das relações de gênero da esfera da justiça. Com isso, todo o domínio da atividade humana relacionado à reprodução, ao amor e ao cuidado, que se tornaram atribuições das mulheres no curso de desenvolvimento da sociedade burguesa moderna, é excluído das considerações políticas e morais e relegado ao âmbito da natureza (BENHABIB, 1987, p. 83).

A exclusão das mulheres da política é exemplificada pela metáfora do estado de natureza. Benhabib (1987) argumenta que, a despeito de suas diferentes caracterizações, essa formulação teórica traz uma mensagem “simples e profunda”: a de que “no começo, o homem estava sozinho” (BENHABIB, 1987, p. 84). Nessa metáfora, o feminino é associado à Terra e “a negação do nascimento da mulher liberta o ego masculino do seu mais natural e básico laço de dependência” (BENHABIB, 1987, p. 84).

The question is less what Hobbes says about men and women, or what Rousseau sees the role of Sophie to be in Emile's education. The point is that in this universe, the experience of the early modern female has no place. Woman is simply what men are not; namely, they are not autonomous, independent, but by the same token, nonaggressive but nurturant, not competitive but giving, not public but private. The world of the female is constituted by a series of negations. She is simply what he happens not to be. Her identity becomes defined by a lack — the lack of autonomy, the lack of independence, the lack of the phallus. The narcissistic male takes her to be just like himself, only his opposite (BENHABIB, 1987, p. 85-86).

Benhabib (1987) ressalta que o mais importante a ser observado nesse tipo de construção teórico-filosófica não é o machismo dos primeiros teóricos contratualistas mas sim o estabelecimento de uma esfera discursiva que exclui as mulheres da história, relegando-as ao âmbito da natureza, do doméstico, da nutrição e da reprodução (BENHABIB, 1987, p. 86). E, enquanto a esfera pública, a da justiça, é historicizada, a esfera do cuidado e da intimidade é vista como imutável e a-histórica.

Tal “de-historicização” do âmbito privado significa que, enquanto o ego masculino celebra sua passagem da natureza para a cultura, do conflito para o consenso, as mulheres permanecem em um universo atemporal, condenadas a repetir os ciclos da vida” (BENHABIB, 1987, p. 86). Além disso, o ego masculino internaliza a dicotomia entre a esfera pública da justiça, onde se faz história, e o âmbito atemporal doméstico, onde apenas se reproduz a vida. Com isso, ele mesmo se divide entre as antagônicas *pessoa pública* e *pessoa individual* (BENHABIB, 1987, p. 86, grifo meu).

A lógica dicotômica do pensamento moderno não se resume à divisão entre público e privado. Como argumenta Wallerstein (2007, p. 83), o sistema-mundo moderno reificou as distinções binárias, principalmente aquela entre o universalismo – que se afirmava encarnado nos elementos dominadores – e o particularismo, atribuído aos dominados. Segundo María Lugones (2014), a modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias

homogêneas e hierárquicas. Nesse sentido, reduz o que percebe como não-moderno a pré-moderno. Para Lugones, a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é a dicotomia central da modernidade colonial. Ela separa os colonizadores, supostamente civilizados, dos colonizados, vistos como animais, “incontrolavelmente sexuais e selvagens” (LUGONES, 2014, p. 936).

Segundo Martin Chanock (2000, p. 15, 20 *apud* VOLPP, 2001, p. 1196), julgamentos acerca do comportamento sexual dos povos colonizados pela Europa – como, por exemplo, a existência de haréns e a arte hindu sexualmente explícita – sugeriam que a promiscuidade era um elemento central para essas culturas. Na lógica colonial, só os “civilizados” seriam homens e mulheres, e os povos colonizados seriam apenas machos e fêmeas (LUGONES, 2014, p. 937). As fêmeas, especialmente, são hiperssexualizadas, visto a proximidade do lugar de natureza que lhes é conferida. Mais importante ainda, tornar a(os) colonizadas(os) em seres humanos nunca foi uma meta do pensamento colonial, pois isso teria sido uma transformação não em sua identidade, mas em sua natureza (LUGONES, 2014, p. 938).

Para Chandra Talpade Mohanty (1991), o feminismo Ocidental costuma produzir a categoria “mulher do Terceiro Mundo” como um sujeito singular e monolítico. Com isso, coloniza discursivamente as heterogeneidades históricas e materiais das vidas das mulheres no Terceiro Mundo, imputando-lhes uma imagem que carrega consigo a assinatura de autorização do discurso humanista ocidental (MOHANTY, 1991, p. 53). “É nesse processo de homogeneização discursiva e sistematização da opressão das mulheres no ‘Terceiro Mundo’ que o poder é exercido em grande parte do discurso feminista ocidental” (MOHANTY, 1991, p. 54).

Embora a expressão Terceiro Mundo seja muito difamada e contestada, Mohanty opta pelo seu uso para se referir aos países colonizados, neocolonizados ou descolonizados, – ou seja, os países da Ásia, da África e da América Latina, cujas estruturas políticas foram e têm sido deformadas dentro do processo colonial – e aos povos negro, asiático, latino e indígena na América do Norte, na Europa e na Austrália (MOHANTY; RUSSO, TORRES, 1991, p. IX). Segundo Mohanty, Russo e Torres (1991), o uso do termo permite dar destaque à história da colonização e as relações de dominação estrutural entre os povos do Primeiro e do Terceiro mundos. Além disso, por ter se originado nas histórias de luta antirracista e anti-imperialista ao redor do mundo, o termo Terceiro Mundo é também uma forma de autoempoderamento (MOHANTY; RUSSO, TORRES, 1991, p. X). Assim, os termos “feminismo de Primeiro

Mundo” e “feminismo ocidental” são utilizados, aqui, de forma intercambiável, na medida em que ambos chamam atenção para a lógica dicotômica entre o moderno/de Primeiro Mundo/avançado e o não-moderno/de Terceiro Mundo/ atrasado.

Ao se referir ao “feminismo ocidental”, Mohanty não busca trata-lo como uniforme ou monolítico, mas sim chamar atenção para efeitos similares de diversas estratégias textuais usadas por escritoras que codificam o Outro como não-ocidental – definindo-se, implicitamente, como ocidental. Da mesma forma, Mohanty reconhece que é difícil fazer generalizações sobre as mulheres do Terceiro Mundo. Não obstante, o uso da categoria “feminismo de Terceiro Mundo” busca reconhecer e explorar analiticamente as conexões entre as histórias e lutas de mulheres do Terceiro Mundo contra o racismo, o sexismo, o colonialismo, o imperialismo e o capital monopolista (MOHANTY, 1991, p. 4). Nesse sentido, Mohanty pensa o feminismo de Terceiro Mundo como uma “comunidade imaginada” de lutas contestadoras, buscando, com isso, enfatizar as bases políticas – e não biológicas os sexuais – de aliança (MOHANTY, 1991, p. 4).

É interessante observar que a crítica de Mohanty ao feminismo ocidental pode ser aplicado também a produções – inclusive feministas – não-ocidentais, ou do Terceiro Mundo, quando analisam suas próprias culturas utilizando as mesmas estratégias analíticas de uniformização do Outro e de afirmação da sua posição como referencial. Disso resulta que, ao enxergar a colonização como sinônimo de relações de dominação estrutural e de supressão da heterogeneidade da(os) sujeita(os) em questão (MOHANTY, 1991), percebe-se que as produções – inclusive feministas – do Terceiro Mundo podem também reproduzir relações de colonialidade.

Mohanty mostra que, assim como o sistema interestatal moderno se define em relação ao seu exterior, o não-moderno ou pré-moderno, o feminismo ocidental realiza seu etnocentrismo ao atribuir aos feminismos do Terceiro Mundo o *status* de Outro. Na literatura feminista ocidental, as mulheres do Terceiro Mundo são frequentemente representadas como ignorantes, pobres, domésticas, sexualmente limitadas e vitimizadas por seu papel de gênero. Em contraste, as mulheres ocidentais são implicitamente representadas como educadas, modernas, donas de seus próprios corpos e sexualidades e livres para tomar suas próprias decisões (MOHANTY, 1991, p. 56). Nesse quadro analítico binário, as mulheres ocidentais se constroem como referencial normativo implícito a partir do qual codificam e representam

Outros culturais. É nesse momento em que o seu poder é exercido através do discurso (MOHANTY, 1991, p. 55).

Nas produções teóricas feministas, o uso da categoria “mulheres” como grupo homogêneo é justificado pela pressuposição de uma opressão comum, que seria sofrida de forma similar por todas as mulheres. No entanto, Mohanty (1991) mostra que, na ideia de que as mulheres estão unidas por uma noção sociológica de similaridade de opressão, a homogeneidade discursiva das mulheres como grupo é confundida com a realidade histórica específica de grupos de mulheres. Isso faz com que as mulheres do Terceiro Mundo sejam presumidas como um grupo socialmente pré-constituído de pessoas impotentes, exploradas, sexualmente vulneráveis, etc. Nessa descontextualização das experiências das mulheres do Terceiro Mundo assentada em uma concepção de sujeito pré-social – que curiosamente também é utilizada pelo discurso sexista –, tais mulheres são construídas como um grupo homogêneo e impotente, vítimas de certos tipos de sistemas socioeconômicos (MOHANTY, 1991, p. 64).

Segundo Mohanty, embora diversas, as representações das mulheres do Terceiro Mundo pelas feministas ocidentais produzem um efeito coerente, isto é, o de defini-las como vítimas – seja do processo colonial, do sistema familiar, do processo de desenvolvimento, ou “do” Islã. As mulheres do Terceiro Mundo são, portanto, definidas primariamente em termos de seu *status* de objeto (o modo pelo qual elas são ou não afetadas por certas instituições e certos sistemas), e isso é o que caracteriza essa forma particular do uso de “mulheres” como categoria de análise. O problema dessa estratégia analítica, para Mohanty, é que ela presume que homens e mulheres são sujeitos sexuais e políticos constituídos anteriormente à sua entrada na arena das relações sociais. Em contraste, ela argumenta que as mulheres são produzidas por essas mesmas relações, assim como também estão implicadas na formação delas. Nesse sentido, há de se atentar não somente para as práticas das mulheres, mas, acima disso, para o significado que essas práticas adquirem nas relações sociais concretas, já que as “mulheres são construídas como mulheres através de uma interação complexa entre classe, cultura, religião e outras instituições e quadros ideológicos” (MOHANTY, 1991, p. 64).

Estar ciente da relação de colonialidade entre movimentos feministas no Ocidente e Oriente – ou no Primeiro e Terceiro Mundos – não significa, entretanto, que as ideias feministas foram apenas importadas do Ocidente para o Oriente sem nenhum tipo de seletividade ou tradução. Se, por um lado, a construção colonialista das mulheres como o *locus* do “atraso” do Oriente moldou movimentos nacionalistas anticoloniais, de outro, projetos feministas do

Oriente incorporaram diversos elementos do discurso ocidental em temas como o papel público da mulher, casamento e domesticidade (ABU-LUGHOD, 2001, p. 106). Assim, a incorporação e a apropriação de ideias feministas ocidentais por mulheres do Oriente Médio se deu através de um processo de seleção e tradução dos mesmos para contextos locais, o que envolveu a participação ativa de mulheres de classe média e acarretou mudanças na interpretação dessas ideias (ABU-LUGHOD, 2001, p. 106).

Para Lila Abu-Lughod (2001, p. 106), condenar genericamente o “feminismo” como uma importação inautêntica do Ocidente é tão errado como celebrá-lo como um projeto local ou indígena. Se o primeiro argumento assume a possibilidade de existência de uma pureza cultural, o segundo menospreza o poder formativo do colonialismo no desenvolvimento da região (ABU-LUGHOD, 2001, p. 106).

Nesse sentido, Mohanty (2003) argumenta que o principal desafio posto pelas feministas de Terceiro Mundo aos feminismos brancos Ocidentais é justamente a exposição da conexão entre os movimentos feministas e os de liberação política. De forma geral, os escritos feministas das mulheres de Terceiro Mundo insistem em considerar as complexas conexões entre as lutas feministas, antirracistas e nacionalista e focam na ideia de simultaneidade de opressões como elemento fundamental para a compreensão de suas experiências (MOHANTY, 2003, p. 52).

2.5.1 Estórias feministas

Apesar da variedade das teorias feministas, tanto dentro como fora do Ocidente, há uma narrativa dominante de sua estória⁹ que divide o passado recente em décadas definidas para fornecer uma narrativa linear – que pode ser interpretada como uma estória de progresso incansável ou de perda, proliferação ou homogeneização, segundo o ponto de vista. Refletindo as dinâmicas globais de poder, a estória ocidental do feminismo é contada como uma narrativa em desenvolvimento, onde nos movemos de uma preocupação com unidade e semelhança em direção à diferença e à fragmentação (HEMMINGS, 2009, p. 215). Segundo a estória

⁹ Clare Hemmings (2009) usa a palavra “estória” para destacar a contingência do termo em relação a “história” e, assim, enfatizar o processo pelo qual se produz sentidos sobre o passado (N.T. HEMMINGS, 2009).

dominante, a trajetória do feminismo – aqui englobado tanto como movimento político como teoria feminista – seria dividida em três fases ou ondas.

A primeira onda, do século XVIII até o início do século XX, seria caracterizada pelo surgimento do feminismo liberal na Inglaterra e na França¹⁰, que, exemplificado pelo movimento das sufragistas, reivindicava o direito ao voto, à participação política, à participação no mercado de trabalho e ao divórcio. A segunda onda, cuja expressão maior é a do movimento das donas de casa dos Estados Unidos¹¹, se daria nos anos 1960 e 1970 com reivindicações de direitos reprodutivos e de participação no mercado de trabalho. A terceira onda, nos anos 1980 e 1990, seria caracterizada pela radicalização do debate identitário, pela contestação da universalidade das pautas anteriores e pelo desenvolvimento acadêmico dos feminismos.

Não obstante a historiografia dominante, nem o número de ondas e nem a classificação do feminismo dessa forma são consenso entre as feministas. Como argumenta Clare Hemmings (2009, p. 219), “em um contexto feminista, é sempre uma questão de poder e autoridade determinar quais histórias predominam ou são elididas ou marginalizadas”. Assim, dentre os diversos argumentos que contestam a periodização da história ocidental, o mais imediato provavelmente é a objeção ao seu caráter anglocêntrico e teleológico. A narrativa sobre a primeira onda, por exemplo, costuma excluir os feminismos comunista e anarquistas, que tinham pautas revolucionárias e não reformistas, como o direito ao voto. Além disso, as próprias feministas sufragistas utilizaram representações orientalistas das mulheres do Oriente como elemento crucial na sua luta por sufrágio (VOLPP, 2001, p. 1197). As sufragistas britânicas, por exemplo, mobilizaram a imagem de suas “irmãs vitimizadas” na Índia para impulsionar suas reivindicações de expansão do conceito de cidadania britânica para incluí-las (VOLPP, 2001, p. 1196). Nesse contexto, invocaram os argumentos de superioridade racial e orgulho nacional para se distinguirem das mulheres colonizadas e, com isso, ressaltar a necessidade de sua emancipação como parte e prova de sua “civilização”. Segundo Inderpal Grewal (1996, p. 66 apud VOLPP, 2001, p. 1196):

Englishwomen appealed to national and racial superiority in arguing that denying the right to vote and other rights to Englishwomen threatened the status of England as a ‘civilized’ nation, in contrast to ‘uncivilized’ regions of the world. [For most of these

¹⁰ São características dessa onda as obras de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges, que dialogam com a Revolução Francesa e, no Brasil, Bertha Lutz. Por vezes também são atribuídos a esse grupo os trabalhos de Simone de Beauvoir (1949) e Margareth Mead (1935).

¹¹ Betty Friedan (1963) costuma ser apontada como maior símbolo do feminismo liberal dos anos 1960.

women, being part of an empire] ‘gave them a sense of racial superiority that enabled them to feel their own worth and equality with men (GREWAL, 1996, p. 66 apud VOLPP, 2001, p. 1196).

A divisão em ondas também pode dar a impressão de que não houve mobilização em outras épocas ou que só as mobilizações que se encaixam nelas foram legítimas. Por exemplo, Clare Hemmings (2009, p. 216) chama atenção para o fato de que, dentro da estória ocidental, as teóricas feministas pós-estruturalistas são consideradas as primeiras a desconstruir a “mulher”, no entanto, uma das preocupações mais duradouras para a maioria das feministas tem sido, e permanece sendo, tal desconstrução. Ademais, é importante ressaltar que diferentes ondas coexistiram no espaço e no tempo. O feminismo negro, por exemplo, existe desde o século XIX, a despeito de ser posicionado como teoria representativa do pensamento dos anos 1980. Por fim, não existe consenso acerca de quantas ondas existiriam. Algumas feministas falam de duas, três ou até mesmo quatro (sendo a quarta caracterizada pela mobilização por meio de redes sociais na internet).

2.5.2 Feminismo no Oriente Médio

As relações desiguais de poder entre Ocidente e Oriente e entre Primeiro e Terceiro Mundo impõem desafios específicos às feministas do Oriente Médio. Ao escreverem em um contexto de hegemonia do Ocidente, e especialmente ao expressarem-se em inglês ou francês, essas mulheres encontram-se inevitavelmente presas entre dois projetos incompatíveis: o de representar as mulheres do Oriente Médio, geralmente para o Ocidente, como agentes complexos – rejeitando, portanto, as representações de vítimas passivas da cultura islâmica ou “tradicional” –, e o projeto de reivindicação de seus direitos no âmbito local, o que normalmente envolve uma crítica às estruturas patriarcais locais (ABU-LUGHOD, 2001, p. 106). O problema com o segundo projeto, como ressaltava Abu-Lughod (2001), é que ele pode ser facilmente apropriado como uma confirmação nativa das imagens negativas e simplistas do orientalismo.

Segundo Leti Volpp (2001, p. 1186), a premissa de liberação feminina tipicamente ocidental carrega consigo a ideia de que o Terceiro Mundo é um local de extrema violência no qual as mulheres são mais oprimidas do que o são no Primeiro Mundo/ Ocidente. Uma das razões para isso, segundo Volpp, é que os incidentes de violência sexual no Ocidente são

frequentemente pensados como reflexo de um comportamento esporádico, e não como parte de sua cultura. Por outro lado, incidentes de violência no Terceiro Mundo ou em comunidades de imigrantes são pensados como características de países inteiros. Assim, a cultura é invocada para explicar formas de violência contra mulheres não-ocidentais de forma que não é feita em relação às mulheres do Primeiro Mundo (VOLPP, 2001, p. 1187). Segundo Volpp, a falha em enxergar que não são somente as culturas minoritárias e racializadas que conflitam com valores feministas reflete o hábito de presumir-se que pessoas de cor são motivadas pela culturas enquanto pessoas brancas são motivadas por escolhas (VOLPP, 2001, p. 1190).

A tensão entre universalismo e relativismo cultural não apenas baseia-se na premissa de que culturas minoritárias ou não-ocidentais são mais sexistas como também presume que aquelas culturas são entidades congeladas e estáticas. Presume-se que povos não-ocidentais são governados por ditames culturais enquanto que o Ocidente é caracterizado pela capacidade racional (VOLPP, 2001, p. 1191). Segundo Volpp (2001, p. 1192), aqueles que detêm o poder parecem não ter cultura; aqueles sem poder são definidos por ela. Os sujeitos ocidentais são definidos de acordo com sua capacidade de fazer escolhas, em contraste com os do Terceiro Mundo, permeados de um determinismo coletivo. Nesse contexto, os sujeitos não-ocidentais são profundamente desumanizados e ignora-se as maneiras como a cultura é híbrida e sempre alvo de contestação (VOLPP, 2001).

O foco excessivo, por parte do Ocidente, em práticas culturais do Oriente/ Terceiro Mundo tem quatro principais efeitos (VOLPP, 2001, p. 1204-1205). Primeiro, ele ignora o papel das forças estruturais que estão por trás de práticas culturais, como, por exemplo: desigualdades globais, articulações entre patriarcados de diferentes regiões, legados do colonialismo e do racismo e fluxos de capital transnacional. Segundo, o foco no que é comumente formulado em termos de violência ou subordinação cultural dificulta a exposição de forças que estão além da cultura, como problemas sociais, políticos e econômicos que afetam as mulheres do Terceiro Mundo (VOLPP, 2001, p. 1208). Nesse sentido, as questões que recebem mais atenção pelo feminismo de Primeiro Mundo são aquelas que parecem se identificar mais com as preocupações de mulheres ocidentais relativamente privilegiadas. O foco nos problemas de origem supostamente cultural do Terceiro Mundo, aliás, foi fruto de uma decisão estratégica

por parte do movimento “direitos das mulheres como direitos humanos”¹², que acreditava que a violência masculina contra a mulher era uma experiência universal que poderia unir mulheres do mundo todo.

Em terceiro lugar, e apesar dos sucessos logrados por essa perspectiva em termos de resoluções internacionais, o foco insistente nas mulheres do Terceiro Mundo como vítimas em uma divisão binária entre vítima e agente contribuiu para obscurecer agência dessas mulheres dentro do patriarcado, de forma emancipatória ou até mesmo como força conservadora (VOLPP, 2001, p. 1211). Por fim, essa visão obscurece as práticas sistêmicas de violência contra as mulheres no próprio Primeiro Mundo, que quase nunca é tido como violador nas discussões sobre os direitos humanos das mulheres (VOLPP, 2001, p. 1212). A imagem negativa sobre as “outras mulheres” é utilizada como espelho do progresso das mulheres ocidentais e o quadro de referência para as discussões de direitos passa a ser baseado na comparação entre mulheres, e não entre mulheres e homens. Com isso, diverte-se a atenção do fato de que as mulheres ocidentais continuam a ser subordinadas aos homens em sua própria cultura (VOLPP, 2001, p. 1214).

A abordagem feminista missionária de Primeiro Mundo, que subentende o Ocidente como *locus* do progresso, em oposição ao Oriente, símbolo da tradição e do retrocesso, acarreta uma reação defensiva por parte das comunidades criticadas e, nesse sentido, vai ao encontro daqueles que defendem a discriminação de gênero em nome do nacionalismo cultural, o que certamente não contribui para o combate à opressão masculina. Segundo Volpp (2001, p. 1216),

The cultural nationalist response to imperialist descriptions of other women functions as a problematic mirror image. Resistance becomes configured as the necessity of preserving culture, leading to the freezing of particular identifications of culture, which keeps women trapped within the binary logic (VOLPP, 2001, p. 1216).

No entanto, e apesar da força da dominação colonial, Lugones (2014, p. 942) advoga por pensar o sistema global capitalista não como exitoso em todos os sentidos na destruição dos povos, relações, saberes e economias, mas como um processo sendo continuamente resistido. Isso implica em não pensar a(o) colonizada(o) como simplesmente imaginada(o) e

¹² O enquadramento dos direitos das mulheres como direitos humanos se deu nos anos 1990, no contexto da preparação para a Conferência Mundial dos Direitos Humanos de 1993. Para uma análise desse enquadramento, ver Keck e Sikkink (1998).

construída(o) pela colonialidade, mas como um ser que habita um lócus fraturado, construído duplamente. Nesse lócus, a despeito da dicotomia hierárquica que constitui parcialmente sua subjetificação, as(os) colonizadas(os) resistem, construindo uma subjetividade ativa contra a invasão colonial de si próprios (LUGONES, 2014).

2.6 O MODERNO *VERSUS* O NÃO-MODERNO

Longe de ser estática no tempo e no espaço, a modernidade ocidental estabelece uma demarcação entre um Ocidente “moderno”, moral e intelectualmente superior, e um Ocidente primitivo, “não-moderno” e selvagem. Argumento que foi através da ideia de modernidade que a Europa – e mais tarde, o “Ocidente” – justificaram sua dominação sobre o resto do mundo. Com uma perspectiva orientalista e eurocêntrica, a modernidade ocidental estabeleceu relações de colonialidade com o mundo através da pressuposição de universalidade de valores cujo mérito de criação e aperfeiçoamento reivindica para si mesma. Nesse capítulo, apresentei o discurso moderno como pautado nos conceitos de orientalismo e universalismo europeu e argumentei que a defesa da democracia como valor ocidental e o sistema internacional são dois dos seus principais elementos de legitimação. Além disso, expus como a modernidade implica relações desiguais de gênero ao mesmo tempo em que se considera porta-voz do feminismo e silencia as vozes femininas não ocidentais, criando dilemas específicos para as mulheres do Terceiro Mundo. Nos próximos capítulos, aprofundar-me-ei na análise do internacional moderno e do feminismo de Primeiro Mundo a partir do tensionamento que é trazido pelo movimento de Autonomia Democrática de Rojava.

I wonder at the wisdom of the Lord
The Kurds at the state of the world
For what reason is their deprivation
For what purpose is their condemnation

Ahmad Khani (1692)

3 OS CURDOS, A REVOLUÇÃO DE ROJAVA E A POLITIZAÇÃO DA IDEIA DE ESTADO-NAÇÃO

Para a empobrecida e árida região de Rojava, ao norte da Síria, o início da guerra civil no país representou a possibilidade de conquistar algum grau de autogoverno e, assim, pôr em prática as ideias que têm norteado o movimento nacionalista curdo nos últimos anos. Os curdos, povo que historicamente teve um relacionamento conflituoso com as autoridades dos países onde vivem, almejam, há muitos anos, a conquista de sua autodeterminação. Quando a guerra se iniciou na Síria e o Estado perdeu parcialmente sua capacidade de administrar diretamente a região de Rojava, o movimento nacionalista curdo, inspirado pela filosofia de seu líder, Abdullah Öcalan, resolveu que era a hora de se tornar protagonista na política da região e, assim, deu início ao que reivindica ser uma revolução radicalmente democrática, que almeja estabelecer uma forma comunalista de produção e convivência fundamentada na ecologia e no fim da opressão sobre as mulheres.

Neste capítulo, objetivo contextualizar a luta do povo curdo e o pensamento de seu líder, mostrando, com isso, como o discurso produzido em Rojava circula pelo mundo de forma a desestabilizar os pressupostos sobre os quais se assenta a ideologia do sistema internacional moderno. Inicialmente, apresento os curdos como grupo étnico e contextualizo sua luta histórica por independência e representatividade de forma geral e, depois, especificamente em Rojava. Em seguida, analiso como a identidade curda é construída e mobilizada através de vivências dinâmicas e no contexto de políticas de opressão e assimilação. Depois, traço um histórico da organização da resistência curda e o desenvolvimento de seu partido mais importante, o PKK, que sofreu grandes mudanças em sua filosofia de ação em virtude de uma reorientação ideológica por parte de seu líder, Öcalan. Ao mostrar como as ideias de Öcalan são implementadas na prática, trago também reflexões sobre suas consequências geopolíticas para, por fim, identificar pontos de politização e distanciamento entre a narrativa de Rojava e os pressupostos eminentemente modernos do sistema internacional.

3.1 OS CURDOS

Os curdos são um dos povos endógenos do Oriente Médio e o quarto maior grupo étnico da região (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). São um grupo etnicamente não-

árabe e predominantemente muçulmano sunita. Apesar de não terem uma língua comum (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 1), têm cultura, indumentária e feriados próprios (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). Atualmente, existem aproximadamente 30 milhões de curdos vivendo em regiões montanhosas espalhados por Turquia (14,7 mi), Síria (1,7 mi), Irã (8,1 mi) e Iraque (5,5 mi) (CIA, 2014 *apud* COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). Pela etnicidade e pela língua, os curdos se aproximam mais dos persas do que de outros povos da região (CSRPC, 2016, p. 14). Ademais, a Europa abriga uma diáspora curda de aproximadamente dois milhões de pessoas (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017).

Os curdos constituem um dos maiores povos sem um Estado, porém, não são uma etnia monolítica; muitas vezes, identidades tribais e interesses políticos substituem uma fidelidade nacional única (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). Alguns curdos, particularmente aqueles que migraram para centros urbanos, como Istambul, Damasco e Teerã, se integraram e foram assimilados às culturas locais, enquanto muitos que permanecem em suas terras ancestrais mantêm um forte senso de uma identidade curda (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). Em sua demanda por reconhecimento do Curdistão como uma nação, os argumentos dos curdos se fundamentam no assentamento territorial, visto que não há consenso¹³ acerca de sua ascendência sanguínea (FISCHER-TAHIR, 2003, p. 55 *apud* KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 2).

O nome Curdistão (“terra dos curdos”) apareceu pela primeira vez na escrita histórica árabe no século XII, referindo-se a região onde as colinas do leste dos Montes Taurus (no sul da Turquia atual) encontram o norte da Cordilheira de Zagros (oeste do Irã e leste do Iraque) (MINORSKY, 1927 *apud* KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 1). Historicamente, os curdos se identificaram através de referências geográficas, como rios e montanhas – utilizadas de forma estratégica tanto para exercer influência sobre potências na região como para se refugiar delas. Essa situação os levou a encarar sua situação geográfica e seu papel como zona-tampão entre potências tanto como uma ferramenta estratégica quanto como estilo de vida (ÜNVER, 2016, p. 67).

¹³ Apesar da falta de consenso acerca de suas origens étnicas, muitos curdos se consideram descendentes dos medos, povo indo-europeu que migrou para a região no primeiro milênio a.C. (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 2).

Por conta do terreno acidentado, os curdos foram obrigados a se organizar em tribos isoladas, originando diferentes dialetos (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 1) e principados e emirados que, ao longo da história, foram controlados ou se tornaram parte da rivalidade entre grandes potências das planícies ao redor (ÜNVER, 2016, p. 68). Nesse contexto, a história política dos curdos foi moldada pelo seu *status* de tampão entre impérios, imposto pela geografia da região. Tal geografia, por sua vez, contribuiu para a fragmentação da organização política desse povo e pela competição entre unidades administrativas (ÜNVER, 2016, p. 68). Além disso, o Curdistão não tem acesso ao mar e, portanto, depende de governos que se opõem à sua independência (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017).

Tradicionalmente, os curdos se organizam em tribos que se relacionam livremente entre si e cujos líderes são instituídos segundo critérios não baseados na hereditariedade. Esporadicamente, podem se reunir em organizações maiores e formar confederações temporárias de tribos para organizar levantes e ações militares. Apesar disso, partidos políticos nunca lograram angariar o monopólio político que é visto em outras partes do mundo (CSRPC, 2016, p. 28). As relações entre os diferentes grupos curdos são complexas e variaram ao longo da história. Por vezes, grupos curdos barganharam com seus governos ou de países vizinhos, e, em alguns casos, às custas de suas relações com seus irmãos curdos (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017).

No século XVI, o Curdistão foi dividido entre os impérios Otomano e Safávida que, durante mais de dois séculos, competiram pelo domínio sobre as tribos e os emirados curdos (ÜNVER, 2016, p. 68). Até então, os curdos desfrutavam de certa autonomia através de uma série de principados independentes que se estendiam desde a Síria até o Iraque (CSRPC, 2016, p. 14-15). Os otomanos não fizeram intervenções no território do Curdistão até o século XIX, quando ocorreram várias batalhas para assegurar a independência dessas áreas em relação a Constantinopla. A primeira grande revolta curda, chamada de Badr Jhan Beg, ocorreu em 1847 e foi reprimida pelos otomanos, que faziam o mesmo com as revoltas subsequentes (CSRPC, 2016, p. 15). A demanda pela independência curda, entretanto, se manteve pelo resto do século XIX e continua até hoje.

Após a derrota do Império Otomano, o Curdistão foi dividido entre a Grã-Bretanha e a França e, depois, entre Turquia, Irã, Síria e Iraque. Essas divisões são geralmente vistas como a principal razão para a dificuldade da resolução da questão curda atualmente (ÜNVER, 2016, p. 70). Segundo Edward Said (2007, p. 299), apesar de suas diferenças os britânicos e os

franceses viam o Oriente como uma entidade geográfica sobre cujo destino eles acreditavam possuir um direito tradicional. O Oriente não era para eles nenhum acaso histórico, mas uma área a leste da Europa cujo valor era definido, de maneira uniforme, em termos da Europa (SAID, 2007, p. 299).

Em maio de 1916, a Grã-Bretanha e a França concluíram em segredo o Acordo Sykes-Picot, que definiu as suas respectivas esferas de interesse colonial (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 11). Apesar de ser frequentemente apontado como causador de maior parte das instabilidades do Oriente Médios nos séculos XX e XXI, o Acordo Sykes-Picot não foi o primeiro e nem o último que dividiu as terras otomanas entre aliados após a Primeira Guerra Mundial (GELVIN, 2015)¹⁴. Em maio de 1920, os derrotados otomanos tiveram que assinar o Tratado de Sèvres, que dividiu o império otomano em diversos estados não-turcos, incluindo um Curdistão independente (CSRPC, 2016, p. 15). Em 1923, entretanto, após a vitória do movimento nacional turco na Guerra de Independência da Turquia, o Tratado de Sèvres foi abolido e um novo acordo foi firmado. O Tratado de Lausanne devolveu o Curdistão independente à Turquia, garantindo-lhe as fronteiras que tem hoje.

Desde as divisões das terras otomanas, os curdos, dispersos em quatro Estados, têm buscado reconhecimento de sua nacionalidade, direitos políticos, autonomia e independência. Ao longo deste período, foram perseguidos, tiveram sua identidade negada e sofreram milhares de perdas. Em cada uma das quatro nações, tiveram relações difíceis com as autoridades, por vezes reduzindo os negócios com os governos ou se rebelando (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017).

¹⁴ Além disso, a despeito da divisão oficial feita pela Europa, diversos episódios de contestação dos novos Estados e de criação de regiões autônomas ocorreram ao longo dos anos. A Região Autônoma do Curdistão, no Iraque, por exemplo, é uma das mais bem-sucedidas experiências de construção de um Estado *de facto* dentro de um Estado oficial (AHRAM, 2017, p. 350).

Mapa 1 – Regiões historicamente curdas, Curdistão iraquiano (em amarelo) e fronteiras do Curdistão segundo proposta em 1919 (em vermelho)



Fonte: Özoğlu (2014, p. 1)

3.2 ROJAVA

Rojava, palavra que pode significar tanto “oeste” como “pôr do sol” em curdo, é o nome de uma região localizada no norte da Síria e no oeste do Curdistão (CSRPC, 2016). Ela é composta por três cantões não-contíguos (Afrîn, Jazira e Kobanî) que somam aproximadamente 30 mil km² e abriga atualmente cerca de 4,6 milhões de habitantes, a maioria deles curdos, mas também assírios e árabes (HACHEY, 2017).

A região de Rojava foi conquistada pelos otomanos em 1516, quando os mesmos invadiram a atual região da Síria. Ela permaneceu sobre o controle otomano até a Primeira Guerra Mundial, quando o império, aliado da Alemanha, perdeu a guerra e foi desmembrado (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 11). Como tanto o Curdistão quanto a Síria estiveram sob domínio externo durante séculos, a linha de demarcação entre árabes e curdos nunca foi nítida. No cantão de Jazira, por exemplo, a convivência entre curdos e árabes vai desde tempos pré-islâmicos até os dias de hoje (VANLY, 2005, p. 113).

No início do seu mandato na Síria (1922-1946), e buscando combater o nacionalismo árabe, a França estabeleceu uma clássica política colonialista de “dividir para conquistar”,

cooptando a elite e privilegiando membros das minorias cristã, alauíta e drusa (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 11). No entanto, o período do mandato francês foi marcado pelo crescimento do nacionalismo árabe, que naturalmente veio a entrar em conflito com o posicionamento público dos curdos no país (YILDIZ, 2005, p. 27).

Desde o fim do Império Otomano e durante o mandato francês, os curdos na Síria se dividiam em relação aos franceses. Algumas tribos apoiavam a administração descentralizada francesa – predominantemente os curdos que habitavam as áreas rurais e desejavam manter sua autonomia administrativa – enquanto outras apoiavam a independência da Síria ao lado de tribo árabes (YILDIZ, 2005, p. 28). Se, à época do fim do Império Otomano, não existia movimento popular árabe ou curdo e a política era restrita aos intelectuais, com o mandato francês os curdos passaram a ganhar maior consciência política, mobilizando-se em relação às questões de independência e descentralização (YILDIZ, 2005, p. 28).

Durante o mandato francês, a organização e expressão cultural curdas eram permitidas em âmbito privado, o que fez com que intelectuais curdos da Turquia, buscando desenvolver atividades literárias em *kurmanji*¹⁵, se exilassem na Síria (YILDIZ, 2005, p. 28; KREYENBROEK, 2005, p. 57). Contudo, quando o país se tornou independente os franceses não haviam garantido nenhum direito para a minoria curda. Mesmo mantendo um certo grau de tolerância em relação à cultura curda, as autoridades francesas e sírias não estabeleceram nenhuma escola pública curda no país. Ademais, os franceses desencorajavam qualquer atividade política ou militar contra a Turquia por parte dos curdos na Síria (VANLY, 2005, p. 117).

Em 1946, a Síria se tornou independente da França e se dedicou a perseguir seus “inimigos internos” (CSRPC, 2016, p. 16), embora alguns grupos curdos tivessem feito parte do movimento de independência da Síria. Com isso, a nova República Síria revogou a cidadania síria de aproximadamente 200 mil curdos, apropriou-se de suas terras e mudou todos os nomes de cidades curdas, reassentando, nos territórios curdos, beduínos árabes como policiais (CSRPC, 2016, p. 16).

Com a nomeação da Síria como “República Árabe”, em 1961, o país expressou oficialmente sua identificação étnica. Mais tarde, os regimes dos Assad (1966 – hoje) puseram

¹⁵ *Kurmanji* é uma das principais línguas (ou dialetos) curdas(os).

em prática diversas tentativas de assimilação dos curdos, considerados uma ameaça à coesão interna (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 11). Em 1962, o regime militar em vigor na Síria realizou um censo-surpresa de um dia com os residentes da província de *Hasakê* (no cantão de Jazira), exigindo que os curdos provassem sua residência anteriormente a 1945. Aqueles que não conseguiram fornecer os documentos comprobatórios foram designados como *ajanib* (estrangeiros) ou *maktounemeen* (escondidos) e considerados infiltrados ilegalmente na terra. Com isso, cerca de 120 mil curdos foram privados de sua cidadania, destituídos do direito à propriedade e, portanto, condenados à pobreza (VANLY, 2005, p. 118; KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 19).

Em 1973, em um contexto de políticas de *arabização* da Síria, Hafez Al-Assad instituiu um Cordão árabe na fronteira do país com a Turquia, o que causou deportações em massa e empurrou os curdos para o nordeste do país (VANLY, 2005, p. 123). Nesses esforços, cerca de 150 mil curdos foram deslocados para a região de Rojava sem compensação (EGRET; ANDERSON, 2016, p. 61). Árabes beduínos foram trazidos da área do rio Eufrates, próximo a Raqqa, e realocados em território curdo, cujas cidades foram renomeadas em árabe (VANLY, 2005, p. 124). Por fim, foram criadas vilas árabes com diversos incentivos para favorecer o assentamento de árabes na região, majoritariamente curda (YILDIZ, 2005, p. 37). Foi também nos anos 1970, mais especificamente em 1979, que o Partido dos Trabalhadores Curdos (PKK) chegou aos cantões do norte da Síria, onde se fortaleceu e ganhou o apoio dos curdos locais (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 96).

Nos anos 1980, os curdos foram os que mais sofreram com os efeitos da crise econômica na Síria. Por conta disso, muitos jovens migraram das áreas curdas do norte do país em busca de trabalho em Damasco e Aleppo, inflando a população curda nessas cidades, e muitos outros se dirigiram à Europa em busca de melhores condições de vida (VANLY, 2005, p. 124). Em Damasco, os curdos são mais assimilados à cultura árabe e desfrutam de melhor posição social do que no norte do país (YILDIZ, 2005, p. 25).

Os curdos são a maior minoria nacional da Síria e a única com uma base territorial (VANLY, 2005, p. 114). Não obstante sua importância política no país, não existem estatísticas oficiais sobre o seu número, pois, mesmo que tenham práticas culturais e festividades diferentes das dos árabes sírios, o regime do Baath¹⁶ não os reconhece como uma minoria étnica ou

¹⁶ O Partido Socialista Árabe Baath da Síria lidera o país desde 1963. Atualmente, a Síria é presidida por Bashar Al-Assad, que sucedeu seu pai, Hafez Al-Assad, em 2000.

nacional (VANLY, 2005, p. 114; YILDIZ, 2005, p. 28). Apesar das diversas tentativas de assimilação dos curdos na cultura árabe, a identidade curda permanece distinta, mesmo com a dispersão desse povo pelo país. Tal dispersão, aliás, dificulta a formação de uma força política curda, unificada social e culturalmente, na Síria (YILDIZ, 2005, p. 28).

Apesar da tensão étnica entre sírios árabes e curdos, a questão curda, tanto na Síria como em outros países, não pode ser resumida a um conflito entre curdos e árabes, ou entre curdos e governos centrais, mesmo que a retórica de ambos os lados por vezes dê essa impressão (BRUINESSEN, 2005, p. 26). O Curdistão é uma sociedade complexa, com muitos conflitos internos e rivalidades, que tendem a ser exacerbados tanto por fatores econômicos como políticos a nível estatal. Várias formas de cooperação entre detentores de poder local e os aparatos estatais se desenvolveram com o tempo, tornando difícil determinar com precisão a distinção entre perseguição pelo Estado e outras formas locais de opressão (BRUINESSEN, 2005, p. 27).

3.3 IDENTIDADE E NACIONALISMO CURDOS

Apesar dos muitos fatores que os dividem – como língua, religião e organização tribal –, os curdos lograram manter, nos últimos séculos, uma ideia comum de si mesmo como um povo separado, distinto de persas, turcos e árabes e minorias cristãs da região (BRUINESSEN, 2005, p. 27). No entanto, tal definição étnica, datada do século XVI nas elites tribais, não implicou sempre em uma identidade nacional. Antes da emergência dos movimentos nacionalistas curdos, nos anos 1920, a etnia era vista como fluida e múltipla e diferentes identidades se sobrepunham na autoidentificação dos indivíduos curdos (BRUINESSEN, 2005).

Segundo o líder curdo nascido na Turquia Abdullah Öcalan, apesar do caráter eminentemente curdo aparente nas rebeliões do século XIX, o comprometimento com a identidade curda à época estava ligado à criação de um Reino Curdo à imagem e semelhança dos sultanatos tradicionais (ÖCALAN, 2008, p. 24). Foi somente na segunda metade do século XX que a noção de uma identidade curda começou a se desenvolver, a partir de debates entre intelectuais de esquerda. Inicialmente, esses debates não conseguiram superar as noções mais tradicionais de uma identidade curda associada à ordem tribal e aos xeiques, mas, com a

aparição do movimento estudantil nos anos 1970, começou-se a difundir uma conscientização da existência de uma identidade curda (ÖCALAN, 2008, p. 24).

Em sua autobiografia, a ativista curda nascida na Turquia Sakine Cansiz, cofundadora do Partido dos Trabalhadores Curdos (PKK), argumenta que a identidade curda recobrou sentido a partir de uma consciência revolucionária. Ela descreve seu primeiro contato com grupos revolucionários de esquerda, por volta de 1973, na Alemanha, como o momento em que passou a refletir sobre sua identidade curda. Segundo Cansiz (2017):

Junto a mi padre visitamos otra actividad [...]. La actividad fue organizada por el I-PDK. Mi padre no sabía muy bien de qué tipo de actividad se trataba. A él había bastado con la información de que era una actividad kurda. Aún no teníamos conciencia en ese entonces. Nos denominábamos alevíes. No había una identidad kurda en el pasaporte, en el documento de identidad, en los contratos de trabajo o en las instituciones estatales. Independientemente de la procedencia de Tunceli, Kayseri o Trakya, se denominaba a cada ciudadano y ciudadana de la República Turca como turco. Tampoco importaba tanto. Nadie estaba en busca de sus raíces nacionales. (CANSIZ, 2017, p. 75).

Como aponta Martin Van Bruinessen (2005, p. 38), o nacionalismo curdo, se não determinado pelas agitações sociais e econômicas e pela migração laboral, com certeza foi influenciado por elas. Os meios de comunicação modernos, em especial, contribuiram fortemente para a criação da “nação curda” como uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1983).

Atualmente, nem todos os curdos se identificam primariamente com uma nação curda. Existem pessoas de ascendência curda que foram “arabizadas”, “turcanizadas” ou mesmo “persianizadas”, identificando-se como turcos, árabes e persas – embora o desenvolvimento do nacionalismo curdo tenha influenciado alguns a reassumirem sua identidade curda. Essas pessoas se orientam politicamente de acordo com os países onde vivem e se dissociam de qualquer forma de separatismo curdo (BRUINESSEN, 2005, p. 42). Segundo Öcalan (2008),

Os poderes hegemônicos (i.e. Turquia, Iraque, Irã e Síria) negaram aos curdos sua existência como grupo étnico. Neste ambiente, os curdos corriam sérios riscos se eles se referissem a suas origens. [...] Para os curdos, comprometer-se abertamente com suas origens e cultura resultava em exclusão de toda relação econômica e social. Em vista disso, muitos curdos negavam sua descendência ou escondiam-na, e os respectivos regimes fomentavam sistematicamente tais práticas. Esta estratégia de negação produziu as mais variadas e absurdas situações. Para o regime árabe a questão curda simplesmente não existia. Para eles, não havia sombra de dúvida que esta questão havia sido resolvida pelo predomínio do Islã. A única nação era o Islã, e essa nação era árabe (ÖCALAN, 2008, p. 19).

Nas últimas décadas, em especial, muitas pessoas têm vacilado entre uma orientação política nacional (referente aos países onde habitam) e uma orientação curda, mais étnica e regional. Há, ainda, aqueles que se identificam primariamente com o Islã e, mesmo que não abram mão de sua identidade curda, não apoiam as organizações seculares curdas (BRUINESSEN, 2005, p. 42).

De forma geral, a identificação étnica curda é um acontecimento relativamente recente. Segundo Bruinessen (2005, p. 36-38), a emergência de um movimento nacionalista curdo, assim como os movimentos armênio, árabe e turco anteriores, fortaleceu a tendência das pessoas em se definirem em termos étnicos. Isso sugere que não há uma relação automática entre o sentimento de pertencimento a uma etnia e o nacionalismo com base étnica (BRUINESSEN, 2005, p. 36). De fato, como argumenta Bruinessen (2005, p. 36), na Turquia, foi apenas a partir da política de Atatürk¹⁷ de defesa de um país etnicamente turco que os curdos começaram a se mobilizar em torno de sua identidade étnica. Até então, e mesmo durante a Primeira Guerra Mundial e a subsequente luta de liberação na Turquia, as tribos rurais curdas não se mostraram interessadas em um movimento nacionalista, dentre outras razões, por conta de rivalidades entre elas (BRUINESSEN, 1985 apud BRUINESSEN, 2005, p. 36). Mesmo após o início da mobilização política em torno do elemento étnico, havia curdos na Turquia afiliados ao movimento pan-turco, nos anos 1970, e diversos dos membros fundadores do PKK eram etnicamente turcos. Bruinessen ressalta a ambiguidade da identificação étnica ao argumentar:

[...] ethnicity is a fluid thing and, to some extent at least, voluntaristic. It is not nature-given, one does not necessarily belong unambiguously to a specific ethnic group. Everyone has a number of partially overlapping identities, and it depends on the situation which ones he or she will emphasize or deemphasize (BRUINESSEN, 2005, p. 37).

Abdullah Öcalan (2008, p. 19) ressalta que, por conta da repressão sofrida pelos aparelhos estatais, os curdos foram forçados a suprimir sua identidade étnica, visto que o compromisso aberto com suas origens e cultura resultava em exclusão econômica e social. Ele ressalta que as políticas de assimilação que se utilizam da proibição da língua nativa de um

¹⁷ Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) foi o fundador da República da Turquia, em 1923, e seu primeiro presidente. Líder do Movimento Nacional Turco, Atatürk pôs em prática políticas guiadas principalmente pelos princípios de secularismo e nacionalismo.

povo são especialmente eficazes em relação a línguas não literárias, como é o caso da língua curda. Associado a isso, o nacionalismo de classe média também é apontado por Öcalan como uma arma para assimilação de identidades dissonantes. Tal ideologia, que teria conhecido seu auge nos séculos XX e XIX, quando se tornou a ideologia dominante dos Estados-nação, constituiria uma base para que a classe média enfrentasse os interesses da classe trabalhadora e qualquer tendência ao socialismo (ÖCALAN, 2008, p. 22). Na Turquia, o slogan “uma língua, uma nação, um país”, defendido pelo movimento dos Jovens Turcos¹⁸, foi utilizado para pôr em prática um nacionalismo agressivo e de características racistas.

Para Öcalan, a sociedade nacional é um fenômeno dos nossos tempos definida por uma comunidade de pessoas que compartilham a mesma mentalidade (ÖCALAN, 2016, p. 12). É, portanto, um fenômeno abstrato e culturalmente definido. Öcalan não rejeita a ideia de nação, mas sim o uso dela dentro da modernidade capitalista, que, segundo ele, converte o sentimento de comunidade nacional em uma busca pela maximização do poder e em políticas imperialistas. Para ele, o nacionalismo é a religião do Estado-nação, que sacraliza os conceitos de nação e mercado, assim como as instituições estatais (ÖCALAN, 2016, p. 13).

Edward Said (2007, p. 441), por sua vez, argumenta que a identidade do eu ou do “outro” é um processo histórico, social, intelectual e político elaborado, que envolve lutas sociais prementes e questões políticas concretas. A construção da identidade é, portanto, indissociável das disposições de poder e de impotência em uma sociedade (SAID, 2007, p. 442). No Curdistão, a etnia curda nem sempre desempenhou ou desempenha o papel primário na identificação dos indivíduos curdos. A sua reivindicação costuma estar inserida dentro de reivindicações políticas mais amplas, o que sugere que, assim como outras formas de identificação entre “nós” e “eles”, a etnia só se torna um elemento importante quando é mobilizada como tal.

3.3.1 Língua, opressão e resistência

A língua desempenha um papel poderoso na luta dos curdos pelo reconhecimento como povo e é vista por muitos como prova e símbolo da identidade curda independente

¹⁸ O movimento dos Jovens Turcos foi uma coalizão de grupos, iniciada em 1889, que defendia o fim da monarquia na Turquia. Em 1908, os Jovens Turcos depuseram o sultão Abdulamide II, dando início à Segunda Era Constitucional no país.

(KREYENBROEK, 2005, p. 53). Segundo Philip Kreyenbroek (2005, p. 54), apesar de ter tido alguma atividade literária antes do século XIX, o curdo não é, tradicionalmente, uma língua escrita. A partir do final do século XIX, entretanto, um novo interesse pelo curdo como língua escrita passou a emergir e, à época do colapso do Império Otomano – quando a criação de um Curdistão independente era uma possibilidade real – a necessidade de um padrão de língua escrita foi sentida. Quando essa expectativa foi frustrada e a divisão do Império Otomano se tornou um fato, curdos iraquianos e turcos continuaram a cultivar a língua independentemente, temendo que a perda do curdo pudesse resultar no desaparecimento de suas identidades como curdos (KREYENBROEK, 2005, p. 54). Para Kreyenbroek (2005, p. 54) seria exagero dizer que o futuro da língua curda depende do cultivo de uma ou mais línguas escritas, afinal, a língua curda tem sobrevivido há muito tempo mesmo sem uma escrita. Todavia, ele julga que os curdos estão certos em reconhecerem a importância em desenvolver formas de comunicação escrita no mundo moderno, principalmente diante da fragmentação da língua curda em diversos dialetos¹⁹.

Durante os séculos em que viveram sob domínio de diferentes Estados, os curdos foram, em diversos momentos, proibidos de se expressarem em seus idiomas, o que afetou negativamente o desenvolvimento de uma consciência coletiva política curda. Segundo narra Cansiz (2017), que viveu na Turquia nos anos 1960²⁰:

Aprender turco fue simplemente una tortura. Nos costaba mucho, por más que estuviéramos ávidos de aprender. Las palabras nuevas las aprendíamos rápido. Nuestros maestros nos aconsejaban hablar también fuera de la escuela siempre en turco. “Si hablan kurdo recibirán castigo”, decían. Esta amenaza y algunos compañeros de la escuela especialmente encargados de controlarnos, nos hicieron aprenderlo más rápido (CANSIZ, 2017, p. 29).

¹⁹ Existe um debate, entre linguistas, acerca do status das línguas (ou língua) curda(s) – se são línguas ou apenas dialetos. Infelizmente, dado o escopo dessa dissertação, não pude me engajar nesse debate, optando por reproduzir a classificação como língua ou dialeto de acordo com cada autor citado. Para uma discussão sobre o assunto, ver Kreyenbroek, 2005, p. 55-56.

²⁰ Na Turquia, a partir de 1938, quando uma revolta curda foi duramente reprimida na região de Dersim, o uso do curdo foi proibido e as palavras “curdo” e “Curdistão” desapareceram do vocabulário oficial. Os curdos passaram, então, a serem designados com “turcos das montanhas” (Kreyenbroek, 2005, p. 57). Os pais de Sakine Censiz vivenciaram a revolta em Dersim e, como ela, foram forçados a falar turco.

Para Glória Anzaldúa (2009), a proibição de falar uma língua é um instrumento de dominação que atinge a autoestima de um povo. Os ataques a uma língua nativa diminuem o sentido de *self* de seus falantes e a autoestima de um povo (ANZALDÚA, 2009, p. 311). A proibição da língua é, nesse sentido, a proibição do exercício de uma identidade, o que não somente se expressa no âmbito público como também no privado. Segundo Anzaldúa (2009, p. 312), “a identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne – eu sou minha língua. Eu não posso ter orgulho de mim mesma até que possa ter orgulho da minha língua”. Em sua autobiografia, Sakinez conta que, diante da proibição da língua curda, passou a incentivar sua família a falar turco também em casa, o que esteve ligado à repressão do elemento curdo de sua identidade:

Yo le insistía a mi familia que habláramos en turco también en casa, para que mi madre aprendiera más rápido y no hiciera el ridículo frente a los vecinos. A veces le decía:

- Hablas con errores, a mí me da vergüenza.

Y ella, entonces, me contestó que no debía sentir vergüenza de mi origen kurdo. En años posteriores, cuando tenía más conciencia de estas cosas, recordaba sus palabras y me arrepentía de mi vergüenza de antaño. Recién ahí me di cuenta de lo extraña que se me había vuelto mi lengua materna (CANSIZ, 2017, p. 34-35).

Se, de um lado, o uso e a manutenção da língua curda são uma necessidade para a afirmação do elemento de identidade curda, de outro, a fragmentação do curdo e sua forma oral podem ser empecilhos à disseminação de suas ideias revolucionárias. O fato é que, para se fazerem visíveis diante do mundo, os curdos são obrigados a utilizar outras línguas, inclusive as línguas ocidentais, que são, simultaneamente, expressões de dominação. Não obstante, os curdos mostram, através do movimento de Rojava, que as línguas do opressor também podem ser espaços de ressignificação, de formação de alianças e de resistência. Mais importante ainda, o uso de línguas ocidentais é essencial para a dissociação entre o movimento nacionalista curdo e o projeto de Autonomia Democrática, que, apesar de reivindicar o local como instância produtora de conhecimento, busca se desvincular de seu caráter étnico em suas aspirações universalistas.

3.4 ORGANIZAÇÃO CIVIL CURDA E O PKK

Em 1978, em uma casa de chá em Istambul, um novo capítulo da resistência curda começou com a fundação do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK). O PKK foi o primeiro grupo militante da resistência curda a defender explicitamente a ideologia marxista. Propunham um Curdistão comunista e sua criação foi um reflexo

da onda de revoltas operárias e de estudantes da esquerda radical que se iniciou naquele ano na Turquia (CSRPC, 2016, p. 20).

O Partido dos Trabalhadores Curdos (*Partiya Karkerên Kurdistan*, ou simplesmente PKK) é uma organização marxista de inspiração maoísta fundada por um grupo de estudantes em 27 de novembro de 1978 em um pequeno povoado na região de Diyarbakir, Turquia (ÖCALAN, 2008, p. 26). Durante muitos anos, foi liderado pelo seu carismático líder, Abdullah Öcalan – ou *Apo*, como é chamado pelos seus apoiadores –, um ex-estudante universitário de Ciência Política curdo-turco que fundou o PKK com o objetivo de estabelecer um Curdistão independente ao sudeste da Turquia (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). Inspirado pela ascensão dos movimentos de descolonização da época e pelo contexto da Guerra Fria, o PKK atribuía a questão curda à dominação global do moderno sistema capitalista (ÖCALAN, 2015, p. 117).

Logo após a sua fundação, o partido não foi levado a sério (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017) e teve dificuldade em angariar o apoio de curdos mais liberais e de lideranças populares no Curdistão por conta de ênfase na centralização (CSRPC, 2016, p. 28). Entretanto, aos poucos, ganhou simpatizantes entre os curdos privados de seus direitos (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). Sua filosofia maoísta, baseada no campesinato, se mostrou a força mais popular e militarmente mais efetiva de resistir à opressão (CSRPC, 2016, p. 27).

Apesar da heterogeneidade dos curdos e da sua atitude pragmática em relação aos partidos políticos – muitas vezes, uma pessoa curda pode fazer parte de alguns partidos e alternar seu apoio de acordo com qual partido é bem-sucedido no momento (CSRPC, 2016, p. 28) –, o PKK logrou se estabelecer como força relevante nos anos 1980. A luta pelo povo curdo em território turco e um forte trabalho de base garantiram que o partido angariasse grande apoio popular em um curto espaço de tempo (CSRPC, 2016, p. 78).

Desde a fundação do PKK, as autoridades turcas reagiram severamente às tentativas de expansão do partido, promovendo detenções e choques armados, com perdas para ambos os lados (ÖCALAN, 2008, p. 26). Em 1980, um golpe militar na Turquia levou a liderança do PKK a fugir para a Síria. À época, a Síria era um importante esconderijo para o PKK, uma vez que o regime sírio utilizava o partido como ferramenta política contra a Turquia (EGRET; ANDERSON, 2016, p. 61). Entretanto, quatro anos mais tarde, após ganhar experiência militar

participando da resistência à invasão israelense no Líbano (CSRPC, 2016, p. 78), o partido começou a usar da violência e de táticas terroristas contra o Estado turco e contra curdos que não apoiavam sua causa (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017).

Após um breve e malsucedido cessar-fogo em 1993 – considerado por Öcalan como “a maior oportunidade para uma solução pacífica da questão curda” (ÖCALAN, 2008, p. 28) –, o conflito entre o PKK e governo turco se intensificou, com grandes perdas para ambos os lados. Em 1998 – e a despeito de um novo cessar-fogo –, a Síria assinou, sob pressão militar da Turquia, o Acordo de Adana, se comprometendo a pôr um fim ao seu apoio ao PKK (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). Com isso, Öcalan foge mais uma vez. Em 1997, o PKK foi incluído na lista de organizações terroristas dos Estados Unidos e, dois anos mais tarde, Öcalan foi preso em Nairóbi, Quênia por agentes da Turquia com o apoio dos Estados Unidos (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017). Na Turquia, Öcalan foi condenado à prisão perpétua por traição e confinado à solitária na ilha turca de Imralî, onde permanece até hoje (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017; MOGELSON, 2017).

Though Turkey had expected the PKK to fall apart without its leader, it was actually strengthened by the struggle that developed after Ocalan's arrest. Now that he was in prison, Ocalan's tremendous intellectual strengths could be focused on long-range political strategy rather than tactical and organizational questions which others could handle as well as he. This meant that the collective leadership that every revolution needs had more room to emerge (TAX, 2016b, p. 155)

Tendo criado um sistema de organização capaz de funcionar mesmo com a sua ausência (TAX, 2016b, p. 155), e isolado na ilha de Imralî, Öcalan passou a se dedicar à leitura (MOGELSON, 2017). Com o seu exílio, abandonou de vez sua antiga orientação marxista-leninista para buscar uma outra saída política para a causa curda. Guiado por princípios anticapitalistas e feministas, Öcalan formulou uma teoria de governo que denominou Confederalismo Democrático, uma abordagem contrária à centralização e a favor do autogoverno em nível local.

3.5 CONFEDERALISMO DEMOCRÁTICO: A FILOSOFIA DE ABDULLAH ÖCALAN

Vários foram os motivos que levaram à virada ideológica do PKK ao final dos anos 1990. No âmbito interno, a prisão de seu líder e a ausência de um sucessor de mesmo peso provocaram uma crise no comitê central do partido, que já vinha enfrentando o fracasso das táticas militantes de bombardeios, emboscadas e homens-bomba (CSRPC, 2016, p. 78). No

início da década, quando se intensificou a guerra curda, o aumento da repressão por parte do exército turco aterrorizou a população civil e provocou deslocamentos forçados, desaparecimentos e assassinatos extrajudiciais. Nesse contexto, o grupo guerrilheiro PKK sofreu porque não havia organizado os moradores ideológica e militarmente em unidades sustentáveis de autodefesa, o que os colocou em risco e transformou alguns líderes guerrilheiros em figuras caudilhescas com soberanias parciais (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 134-5).

Outro aspecto se refere ao protagonismo feminino dentro do partido. Por conta de sua movimentação, as mulheres do PKK formavam organizações independentes desde 1987 e, desde 1993, já tinham uma unidade de guerrilha exclusiva (CSRPC, 2016, p. 78), incentivadas por Öcalan (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 134). Essa organização, aliada ao florescimento de um movimento feminista curdo, propiciou que as mulheres do partido se sentissem confiantes para tomar suas próprias decisões (GÜNEŞER, 2015). Nesse contexto, muitas mulheres curdas passaram a se organizar dentro e ao redor do partido, gerando um grande conflito interno entre antigas lideranças e as novas ideias femininas que conquistavam espaço no movimento (CSRPC, 2016, p. 79). Não obstante as resistências dentro do partido, as mulheres lograram manter suas pautas, que se tornaram uma das novas bases do movimento (CSRPC, 2016, p. 79). Segundo Nazan Üstündağ (2016, p. 134), ao desafiar as estruturas patriarcais do PKK, as mulheres foram responsáveis por manter sob controle o risco da organização guerrilheira se transformar em esquadrões paramilitares e de gângsteres no início dos anos 1990.

A suposta derrota do PKK que as autoridades turcas acreditaram alcançar através de meu sequestro tornou-se uma razão para analisar de uma maneira crítica e aberta as razões que haviam impedido até então um maior sucesso de nosso movimento. Esta ruptura ideológica e política do PKK transformou uma aparente derrota numa porta aberta a novos horizontes (ÖCALAN, 2008, p. 32).

Não se pode dissociar a mudança ideológica do PKK ao contexto histórico mais amplo. Durante a Guerra Fria, o comunismo empurrava demandas políticas por canais distributivos, emudecendo as questões de reconhecimento, descartadas como questões secundárias dos problemas econômicos “reais” (FRASER, 2007, p. 298). Com o fim do comunismo, no entanto, o igualitarismo econômico foi deslegitimado e novas lutas por reconhecimento – especialmente em relação à nacionalidade e à religião – ganharam espaço (FRASER, 2007, p. 298).

No contexto internacional, o colapso do socialismo real na Europa Oriental e na Rússia enfraqueceram a ideologia comunista ao redor do mundo. Além disso, o crescimento de ataques jihadistas no Oriente Médio e no Ocidente faziam com que o PKK pudesse ser confundido com outra organização terrorista islâmica, a despeito de sua ideologia comunista. Por fim, a ascensão do movimento zapatista em 1994, no México, inspirou Öcalan, que já andava desacreditado do potencial da doutrina marxista de contribuir para a luta curda (CSRPC, 2016, p. 28).

Quando o Socialismo Real, a democracia social e os movimentos de libertação nacional tentaram desenvolver alternativas ao capitalismo, as mesmas não puderam livrar-se das condições ideológicas do sistema capitalista. Assim, tais alternativas transformaram-se rapidamente em reforços do sistema capitalista, procurando poder político institucionalizado em lugar de concentrar-se na democratização da sociedade (ÖCALAN, 2008, p. 29).

Para Öcalan, a crise do socialismo real foi resultado de um entendimento equivocado sobre as contradições entre o poder e do Estado, postas em evidência pela questão curda. Seguindo uma linha marxista, ele defende que, historicamente, o Estado-nação tem sido a principal ferramenta da hegemonia capitalista e, portanto, nenhuma sociedade verdadeiramente anticapitalista pode ser estabelecida dentro desse modelo de organização.

Durante a reformulação de seu pensamento, Öcalan se inspirou, curiosamente, em pensadores Ocidentais – em especial, em autores como Michel Foucault e Immanuel Wallerstein –, na mitologia e na teologia. Seu objetivo geral era desenvolver uma teoria contra-hegemônica gramsciana e um vocabulário que pudesse explicar o descontentamento histórico e contemporâneo na região do Curdistão, a fundação dos Estados-nação e o aprofundamento do capitalismo (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 131).

A teoria de Öcalan é uma proposta de sociedade “política e moral” em oposição ao que chama de “modernidade capitalista”, ou seja, o conjunto do Estado-nação, do capitalismo e do patriarcado (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 131). A modernidade capitalista seria definida pela destruição ambiental – causada pelo industrialismo –, pela opressão das mulheres pela família nuclear e pela opressão do conhecimento dos povos e das sociedades pelo pensamento positivista (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 132). Em contraposição a ela, Öcalan defende uma “modernidade democrática”, pautada em uma economia política ecológica e antimonopolista. Como reconhece, a ideia modernidade democrática não é uma proposta inédita, mas tem existido desde os primórdios da civilização humana, se relacionando de forma dicotômica e dialética com a sua contraparte hegemônica. Öcalan define a modernidade democrática como

“o sistema de história universal que está fora das forças de tirania e exploração” (ÖCALAN, 2017, p. 17). E, enquanto a modernidade capitalista estaria politicamente organizada na forma do Estado-nação capitalista, a modernidade democrática seria organizada na forma do *Confederalismo Democrático*.

Inspirado no ecoanarquismo do filósofo americano Murray Bookchin, Öcalan defende um modelo de democracia radical, conferindo destaque especial ao combate ao patriarcado e defesa do meio ambiente. Öcalan foi particularmente influenciado pela defesa de Bookchin do “municipalismo libertário”: a proposição de que, para combater governos capitalistas opressores, os cidadãos devem criar confederações ou assembleias populares que funcionem como um sistema paralelo dentro dos Estados (MOGELSON, 2017). Segundo Öcalan, “o Confederalismo Democrático é aberto a outros grupos e facções políticas. Ele é flexível, multicultural, antimonopolístico e orientado para o consenso. Ecologia e feminismo são pilares centrais” (ÖCALAN, 2015, p. 122). Sobre seu projeto de modernidade democrática, Öcalan argumenta que:

[...] é concebido como um projeto alternativo à modernidade como nós a conhecemos. Ele baseia-se no Confederalismo Democrático como um paradigma político fundamental. A modernidade democrática é a morada da sociedade política de base ética. Enquanto nós cometermos o erro de acreditar que as sociedades precisam ser entidades homogêneas monolíticas, será difícil compreender o confederalismo. A história da modernidade é também a história de quatro séculos de genocídio cultural e físico em nome de uma sociedade unitária imaginada. O Confederalismo Democrático, como categoria sociológica, é a contraparte dessa história e se baseia na determinação de combater, se necessário, do mesmo modo pela diversidade pela diversidade étnica, cultural e política (ÖCALAN, 2015, p. 124).

A mudança no pensamento de Öcalan e a subsequente ênfase nas ideias de autogoverno local não foram moldadas só por suas leituras, mas também por suas experiências positivas e negativas na luta armada do PKK (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 134). Por um lado, Öcalan critica as práticas autoritárias entre as unidades de guerrilha no contexto das perdas militares sofridas pelo PKK nos anos 1990, que acabaram por enfraquecer a sua liderança ideológica. Por outro, considerou como lição positiva a estratégia militar de autonomia parcial de cada unidade de guerrilha, que deve depender de si mesma para a garantir sua sobrevivência, sendo responsável por absorver novos recrutas, construir abrigos, treinar-se militar e ideologicamente e defender-se de ataques pesados (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 135). Assim, a experiência de organização

autônoma das unidades de guerrilha tornou-se um exemplo da possibilidade das pessoas de se autogovernarem e de viverem sem um Estado.

3.6 PRIMAVERA CURDA

As ideias de Öcalan não ficaram só no papel. No sudeste da Turquia, o movimento pela autonomia democrática começou em 2005, quando a Associação de Comunidades do Curdistão (KCK) – uma organização guarda-chuva de grupos da rede do PKK – começou a experimentar programas com a população pobre e urbana da região, criando órgãos de autogoverno e procedimentos *bottom-up* de tomada de decisão (TAX, 2016b, p. 155). A partir de 2006, ano de intensificação do movimento curdo, as assembleias de aldeias instituídas pela guerrilha na Turquia foram substituindo, cada vez mais, os mediadores e as formas de resolução de conflitos tradicionais, e as mulheres da região passaram a depender de coletividades organizadas por unidades militares femininas para se defender contra a violência, casamentos indesejados e crimes de honra (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 135).

Ao longo dos anos, a transformação política do movimento de liberação dos curdos continuou a evoluir em contraponto à luta armada, à resistência civil e à política eleitoral (TAX, 2016b, p. 155-156). O PKK se comprometeu a adotar táticas flexíveis – incluindo a necessidade de negociações de paz – e passou a atuar junto com um novo partido parlamentar na Turquia e com ativistas locais, promovendo o desenvolvimento de estruturas de governo alternativas ao do Estado turco (TAX, 2016b, p. 156-157). Como ressalta Nazan Üstündağ (2016, p. 137), “assim como as ideias de Öcalan não foram desenvolvidas no local em um vácuo, a revolução de Rojava não se desenvolveu como um evento-verdade instantâneo, autoexplicativo. Tem sido gestada durante pelo menos trinta anos”.

No final de 2010 e início de 2011, a região do Oriente Médio e Norte da África foi sacudida por ondas de protestos pró-democracia que se iniciaram com grupos de oposição na Tunísia e no Egito. Na Síria, a chamada *Primavera Árabe* mostrou seus primeiros sinais em fevereiro de 2011, quando aconteceram os primeiros protestos contra o governo de Bashar Al-Assad. No entanto, foi somente em março do mesmo ano, com a prisão de jovens acusados de pichar mensagens contra o governo na cidade de Deraa, no sul do país, que os protestos se intensificaram. Quando o governo começou a utilizar força letal contra os dissidentes, irromperam protestos por todo o país exigindo a resignação do presidente. Diante da repressão

do regime de Bashar Al-Assad e do aumento da instabilidade política, grupos de oposição se armaram e a violência se intensificou, resultando, em pouco tempo, em uma guerra civil em todo o país.

Nenhum período histórico desde o final da Primeira Guerra Mundial foi tão transformador para os curdos como os eventos que se desenvolveram a partir do início da guerra civil na Síria (ÜNVER, 2016, p. 65). Com a repercussão do conflito na região, os curdos, espalhados entre Turquia, Iraque, Irã e Síria, tiveram oportunidades sem precedentes de alcançar vários graus de independência, autonomia ou autogoverno²¹ (ÜNVER, 2016, p. 65). Ademais, a presença do Estado Islâmico na região tem apagado as fronteiras modernas do Oriente Médio como nenhum outro ator, estatal ou não-estatal, conseguiu fazer desde o colapso do Império Otomano (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017).

Segundo Ariel Ahram (2017, p. 350), a emergência de Estados *de facto* está intimamente relacionada à guerra e o conseqüente enfraquecimento da autoridade estatal. Na Síria, com a chegada da Primavera Árabe, em fevereiro de 2011, os curdos, historicamente reprimidos e, em muitos casos, privados do reconhecimento de cidadania, faziam coro com a parte da população síria que tomou as ruas em oposição à ditadura de Bashar Al Assad²². Diante da falta de confronto por parte do regime, que optou por ignorar os curdos do norte país (COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, 2017), os grupos políticos curdos, inicialmente organizados de forma clandestina, emergiram à cena política e declararam a autonomia da região de Rojava, em 2012 (KNAPP; FLACH, AYBOGA, 2016). Com isso, passaram a se definir como uma “terceira força” (KNAPP; FLACH, AYBOGA, 2016, p. 50), entre os defensores do regime do Baath e a oposição, cada vez mais radical, que almeja tomar o poder central.

As vozes curdas de Rojava, por sua vez, defendem a democracia e querem estabelecer uma nova forma de governo, livres da opressão do regime e das amarras do neoliberalismo.

²¹ Embora, no Iraque, os curdos tenham conquistado sua própria região autônoma em 2003, essa foi uma conquista instituída pelos Estados Unidos, quando invadiram o país, e imposta às outras forças políticas (ÜNVER, 2016, p. 65). Foi, portanto, uma autonomia imposta de cima para baixo, e dependente do apoio dos americanos (TAX, 2016b, p. 97). Em contraposição, o experimento de autonomia democrática em Rojava foi promovido pelos próprios curdos da região, ainda que contando com algum apoio militar dos EUA na luta contra o Estado Islâmico.

²² Dentre os fatores mais específicos, para além do problema da identidade, que desencadearam a revolta curda contra o regime de Assad, destaca-se: falta de infraestrutura, desemprego, baixa mobilidade social, e o aumento da população jovem (ÜNVER, 2016, p. 75)

Diferentemente dos curdos do Iraque, que reivindicam o estabelecimento de um Curdistão independente, o movimento de liberação dos curdos sírios acredita que o Estado-nação está ultrapassado no mundo da globalização; eles reivindicam algo mais democrático, feminista e etnicamente inclusivo, e dizem estar tentando construir isso em Rojava (TAX, 2016b, p. 19).

Em 2011, prevendo um longo e brutal conflito na Síria, o Partido da União Democrática (*Partiya Yekîtiya Demokrat*, ou PYD), criado em 2003 e filiado ao PKK²³, viu uma oportunidade de fortalecer seus esforços prévios de instituição de comitês para a discussão de assuntos políticos na região. Nesse ano, começou a criar, em Rojava e em outras partes da Síria onde havia apoio da população curda, conselhos autônomos independentes de partidos. Com isso, o movimento poderia começar a implementar a Autonomia Democrática – a autonomia da comuna (KNAPP, FLACH; AYBOGA, 2016, p. 86.).

Em agosto de 2011, enquanto a guerra se acirrava na Síria e o Estado começava a mostrar sinais de incapacidade de prover serviços públicos em Rojava, cerca de metade dos curdos da região se organizavam em conselhos (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 84-85). Nesse mês, cerca de trezentos delegados de Rojava e de outras partes organizadas da Síria se encontraram para estabelecer o Conselho Popular do Curdistão do Oeste (*Meclîsa Gel a Rojavayê Kurdistanê*, MGRK) para desenvolver e expandir os sistemas de conselhos populares (KNAPP; FLACH, AYBOYA, 2016, p. 85). “Em pouco mais de um ano, de março de 2011 a 19 de julho de 2012, Rojava estabeleceu sua nova ordem social de democracia direta”²⁴ (KNAPP, FLACH; AYBOGA, 2016, p. 86, tradução minha).

A expansão do território controlado pelo grupo terrorista Estado Islâmico, ou Daesh, em direção ao norte da Síria, também impulsionou a mobilização pela defesa do território curdo e proporcionou o reconhecimento internacional das guerrilhas curdas. Agindo de forma coordenada com os ataques aéreos dos Estados Unidos, a Unidade de Proteção Popular (*Yekîneyên Parastina Gel*, ou YPG) – principal força militar curda de Rojava – e a sua homóloga feminina Unidade de Proteção das Mulheres (*Yekîneyên Parastina Jin*, ou YPJ) se mostraram a principal força de combate ao Daesh no Oriente Médio, tendo sido fundamentais para a contenção territorial do grupo e pela liberação da fronteira entre a Turquia e a Síria da

²³ Não se sabe precisamente o quanto o PKK continua envolvido nas atividades do PYD e do YPG, mas as organizações compartilham os mesmos objetivos e valores (MOGELSON, 2017).

²⁴ *In just over a year, from March 2011 to July 19, 2012, Rojava had established its new direct-democratic social order* (KNAPP, FLACH; AYBOGA, 2016, p. 86).

sua presença (BENDER, 2015). Na Turquia, aliás, em agosto de 2015, insurgentes curdos do sudeste do país fizeram barricadas e declararam a autonomia de diversos centros urbanos. Aparentemente inspirados pelos sucessos dos curdos em Rojava, esses insurgentes clamam pelo estabelecimento do Confederalismo Democrático não só como solução para a questão curda na Turquia mas também como receita para uma Turquia mais democrática (LEEZENBERG, 2016, p. 672).

Apesar da sua utilidade para as potências interessadas em conter os avanços do Estado Islâmico, os curdos de Rojava têm interesses e objetivos políticos próprios. Opondo-se à organização nos moldes do Estado nacional, eles aproveitam o contexto da guerra civil síria para lutar por sua independência. Contudo, o projeto revolucionário em marcha nesse conjunto de três cantões não se restringe à defesa da independência do povo curdo. Ele busca pôr em prática uma forma específica de organização social humana.

3.6.1 O sistema de autonomia democrática na prática

The democratic federalism of northern Syria is based on a geographic concept and an administrative and political decentralization; it is part of the united Syrian democratic federalism (ASSEMBLEIA CONSTITUINTE DO FEDERALISMO DEMOCRÁTICO DO NORTE DA SÍRIA, 2016).

O sistema de autonomia democrática posto em prática no norte da Síria está em constante transformação. Baseados em observações empíricas e entrevistas conduzidas em 2014 e 2015, Knapp, Flach e Ayboga (2016) elaboraram uma descrição do sistema de governo do MGRK, organizado como uma pirâmide em quatro níveis. Em cada um desses níveis existem comissões, compostas por representantes e ativistas, que funcionam em oito áreas: mulheres, defesa, economia, política, sociedade civil, sociedade livre, justiça e ideologia.

No nível da base, encontra-se a comuna, que, nas cidades, geralmente abarca de trinta a duzentos lares em uma rua e, no interior, pode corresponder a uma vila completa. O seu objetivo é satisfazer as necessidades mais imediatas das pessoas de forma mais rápida e eficiente do que a administração estatal centralizada (KNAPP; FLACH, AYBOGA, p. 87). Além disso, as comunas também lidam com o ensino da língua curda, a organização de palestras, a autodefesa do local – com unidades autônomas em relação ao YPG/YPJ – e assuntos de reconciliação e

justiça (ANDERSON; EGRET, 2016). Assuntos relativos a disputas de terras ou conflitos familiares, por exemplo, normalmente são referidos primeiro à comuna (KNAPP; FLACH, AYBOGA, p. 87; ANDERSON; EGRET, 2016). Toda comuna em Rojava tem uma “casa do povo” (*mala gel*), aberta ao público vinte e quatro horas por dia, onde os representantes se reúnem semanalmente e que serve como ponto de contato para discussões populares sobre todos os assuntos políticos e sociais (KNAPP; FLACH, AYBOGA, p. 87).

No segundo nível estão os bairros, que, nas cidades, normalmente compreendem de sete a trinta comunas e, no interior, correspondem de sete a dez vilas. Cada bairro tem um conselho, composto por quinze a trinta representantes de comunas (KNAPP; FLACH, AYBOGA, p. 88). Nas reuniões dos conselhos de bairro, os membros elegem um(a) coordenador(a) e seu co-representante masculino. Um conselho exclusivamente composto por mulheres elege, por sua vez, uma co-representante feminina do bairro para compor o quadro de representantes no terceiro nível. Assim como no nível das comunas, as(os) representantes do bairro costumam se reunir semanalmente e, nas reuniões, formam comissões setoriais que se reúnem separadamente. Nessa instância, ativistas que não são membros do conselho também podem integrar as comissões (KNAPP; FLACH, AYBOGA, p. 89).

O terceiro nível, dos distritos, corresponde a uma cidade e cerca de sete a vinte vilas em seu entorno. A instância coordenadora do conselho distrital, que consiste de cerca de vinte a trinta pessoas, se chama TEV-DEM (*Tevgera Civaka Demokratîk*, ou Movimento por uma Sociedade Democrática) e conta com representantes do segundo nível, além de partidos políticos, como o PYD, e organizações não-governamentais, que normalmente reúnem de cem a duzentos ativistas em cada reunião (KNAPP; FLACH, AYBOGA, p. 90).

Por fim, o quarto nível, o Conselho Popular do Curdistão do Oeste (MGRK) é composto por todos os conselhos distritais. Quando o MGRK se reuniu pela primeira vez, em agosto de 2011, elegeu um TEV-DEM para toda a região de Rojava, composto por trinta e três pessoas. No verão de 2013, no entanto, ataques do Daesh e de outras organizações islamitas começaram a dificultar o movimento entre os três cantões, que se tornaram isolados em junho de 2014. Desde então, cada cantão conta com sua própria estrutura de quatro níveis (KNAPP; FLACH, AYBOGA, p. 91).

Em 17 março de 2016, oficiais da Administração Autônoma de Rojava anunciaram sua reorganização através do estabelecimento de uma federação democrática nas áreas sob controle curdo ao norte da Síria. Na ocasião, o líder do Comitê Executivo do TEV-DEM, Aldar Khalil,

declarou que a Administração considerava o federalismo a melhor solução para o conflito na Síria (ARAFAT, 2016). Dessa forma, a estrutura da Administração buscou se expandir e, ao mesmo tempo, se mostrar mais receptiva a outros grupos étnicos ao abandonar a palavra curda *Rojava* e se renomear como Federação Democrática do Norte da Síria (ARAFAT, 2016). Na mesma ocasião, no entanto, o co-presidente do PYD, Saleh Muslim, argumentou que a denominação da administração não era tão importante quanto a defesa de uma Síria descentralizada (ARAFAT, 2016).

Em setembro de 2018, uma nova instância administrativa foi criada, a Autoadministração do Norte e Leste da Síria (ANLS), com sede em Ain Issa, na província de Raqqa, com o objetivo de coordenar as administrações autônomas das regiões de maioria curda e as administrações das regiões de maioria árabe, que contam com seus próprios conselhos civis. Com isso, a ANLS passa a conectar os cantões de Cizirê, Afrîn (atualmente ocupado pela Turquia) e Jazira – que, juntos, formam Rojava – aos conselhos árabes de Raqqa, Manbij, Tabqa, e Deir al-Zor (VAN WILGENBURG, 2018). Com a nova organização, as regiões continuam a ter administração semi-independente, mas passam a ter um mecanismo de coordenação entre elas.

3.7 GEOPOLÍTICA

No passado, a posição estratégica do Curdistão já havia chamado a atenção, transformando o país em peão de lutas pela distribuição de recursos, guerras e terrorismo de estado. Esse fato é verdadeiro atualmente e pode ser remetido ao começo da história, já que o Curdistão tem sido sistematicamente exposto a ataques e saques por parte de potências estrangeiras (ÖCALAN, 2008, p. 14).

Com o início do movimento revolucionário em Rojava em julho de 2012, a região passou a enfrentar ataques maiores vindos tanto de grupos de oposição ao governo Assad como do grupo terrorista Estado Islâmico e do próprio regime sírio, motivado pelo regime iraniano (AYBOGA, 2018, p. 2). Desde o início da guerra civil na Síria, o YPG adotou uma posição de neutralidade estratégica em relação aos atores internos, o que significa que, dependendo das circunstâncias, as forças do governo sírio e o seu opositor Exército Livre da Síria – grupo de rebeldes sírios anti-Assad – podem ser encaradas tanto como inimigos como aliados táticos (THE REGION, 2018). No entanto, ambos regime e oposição sírios rejeitam o federalismo proposto pelos curdos como saída para o conflito no país (ARAFAT, 2018).

Segundo o ativista curdo Ercan Ayboga (2018, p. 2), à época do início da revolução, nenhuma potência regional ou internacional tinha interesse no fortalecimento de uma força democrática independente na Síria. Alguns países como Turquia, Síria, Irã e Rússia chegaram a se reunir com lideranças do TEV-DEM, sem objetivos comuns, enquanto os “estados ocidentais” (AYBOGA, 2018, p. 2) se limitaram a ignorar a administração local. Entretanto, essa postura teria mudado após os sucessos obtidos pelo PKK e pelas forças do YPG/YPJ na luta contra o Estado Islâmico, em 2014. Em agosto de 2018, os grupos armados curdos resgataram 80 mil yazidis e, em setembro, lideraram a resistência ao Daesh na fronteira de Kobanî. Segundo Ayboga (2018), foi por conta da sua demonstração de força contra o Daesh, uma ameaça global, que os curdos ganharam atenção do mundo. “Eles foram reconhecidos não apenas pelo seu sofrimento, mas pela sua resistência. Kobanî era agora conhecida e bem vista mundialmente”²⁵ (AYBOGA, 2018, p. 3, tradução minha). Por outro lado, do ponto de vista turco, a expulsão do Daesh implicou a redução da utilidade das forças curdas, que mantiveram o Estado Islâmico fora da Turquia. Até então, a relação do Estado turco com os curdos era paradoxal: se encontravam-se nos territórios turco ou iraquiano, os curdos afiliados ao PKK eram considerados terroristas; do lado sírio da fronteira, no entanto, eram considerados como parte da coalizão contra o Estado Islâmico (BENDER, 2015).

Atualmente, a Turquia associa as forças de Rojava ao PKK e condena ambos como grupos terroristas. Aliás, por conta de um embargo turco, as forças do YPG/YPJ do cantão de Cizîre, o maior em Rojava, não puderam se juntar à resistência em Kobanî. Para Ayboga (2018, p. 3), se não fosse por isso, haveria um equilíbrio de forças e o apoio internacional contra o Daesh não seria necessário. No entanto, em outubro de 2014, os Estados Unidos começaram a bombardear sistematicamente o Daesh em Kobanî (AYBOGA, 2018, p. 3).

O bombardeio do Daesh deu aos EUA – que apoia grupos de oposição armada na Síria – um forte parceiro no país do Oriente Médio, o que prometia aos americanos uma maior influência e um papel ativo no desenho de uma nova Síria (AYBOGA, 2018, p. 3). Segundo o governo americano, os EUA têm buscado um acordo negociado para o conflito na Síria que permita que Assad e alguns dos seus apoiadores sejam destituídos, mas com a preservação das instituições e das estruturas de segurança do Estado sírio (BLANCHARD; HUMUD; NIKITIN, 2018, p. 7).

²⁵ *They were recognized not only as suffering, but rather as resisting. Kobanî was now well known and well seen worldwide* (AYBOGA, 2018, p. 3).

Segundo Ayboga (2018, p. 3), em curto prazo, a maior motivação dos EUA era o fato de que a derrota do Daesh em Kobanî seria benéfica para a sua estratégia na Síria e no Iraque. Para Rojava, a defesa de Kobanî era crucial para que o movimento revolucionário não fosse marginalizado na Síria. A longo prazo, a ação ao norte da Síria pode fazer com que os estadunidenses retornem de forma positiva à cena política do Oriente Médio, após as malsucedidas invasões do Afeganistão e do Iraque. É possível ainda que o engajamento militar na Síria sirva para pressionar o governo turco, que tem se distanciado dos seus aliados ocidentais nos últimos anos e buscado sua própria estratégia de influência na região. Como os curdos são a maior preocupação internacional da Turquia, o apoio estadunidense às FDS poderia constranger o governo turco a se alinhar mais aos EUA (AYBOGA, 2018, p. 4).

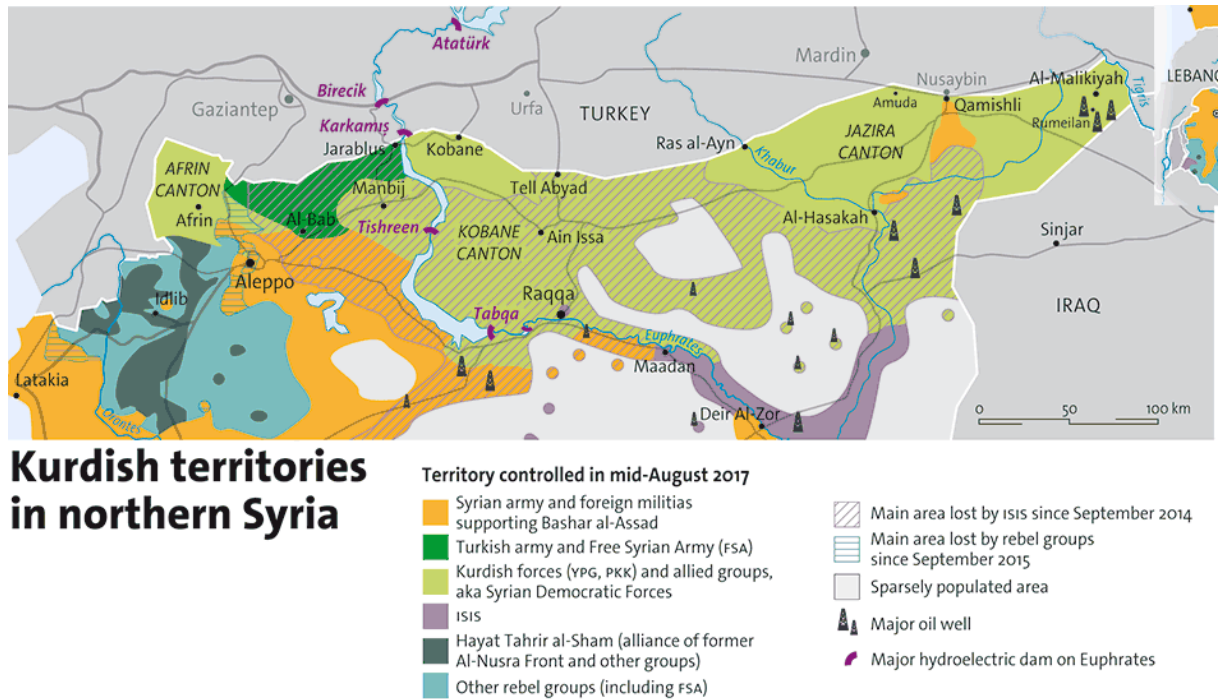
Em outubro de 2015, o governo estadunidense mudou o foco de sua atuação na Síria da criação de novas unidades de combate ao regime sírio para o apoio a lideranças que já lutam – ou pretendiam lutar – contra o Daesh (CONGRESSIONAL RESEARCH SERVICE, 2016, p. 12). Nesse mês, um contingente inicial de 50 membros das Forças de Operações Especiais dos EUA foi implantado no norte da Síria para apoiar operações contra o grupo terrorista. Em dezembro de 2017, data mais recente de publicação de estatísticas, o número de militares estadunidenses permanentes na Síria era de 2 mil, sendo 503 desses implantados no norte do país (BLANCHARD; HUMUD; NIKITIN, 2018, p. 33).

Atualmente, a maior ameaça à autonomia da FDNS é o exército turco, que vêm lançando, desde outubro de 2015, ataques quase diários na fronteira entre Turquia e Síria (AYBOGA, 2018, p. 2). Em janeiro de 2018, a Turquia, juntamente com grupos armados sírios afiliados, lançou uma operação terrestre e bombardeios aéreos no distrito de Afrin, na província de Aleppo. A operação, denominada Ramo de Oliveira (*Operation Olive Branch*), alega buscar a estabilização da fronteira entre a Turquia e a Síria e a eliminação das forças do YPG – que têm administrado Afrin desde 2012 –, do PKK e do Daesh (BLANCHARD; HUMUD; NIKITIN, 2018, p. 17). A Turquia considera o YPG como a filial síria do PKK e, portanto, uma organização terrorista.

Apesar de EUA e Turquia concordarem quanto à denominação do PKK como organização terrorista, os estadunidenses não estendem essa designação ao YPG, que tem sido um dos seus parceiros locais mais proeminentes na campanha contra o Daesh. Por conta disso, a Turquia tem acusado os EUA de apoiar uma organização terrorista ao longo da fronteira sul

turca. Em resposta, os EUA, que apoiam as Forças Democráticas Sírias (FDS), negam fornecer apoio específico aos curdos, embora considerem as operações turcas em Afrin como “não úteis” na luta contra o Daesh (BLANCHARD; HUMUD; NIKITIN, 2018, p. 17).

Mapa 2 – Territórios curdos ao norte da Síria (em verde claro), em setembro de 2017



Fonte: Marin (2017).

Os EUA não são a única potência internacional a estreitar laços com a administração da Federação Democrática do Norte da Síria (FDNS). Desde 2012, a Rússia tem mantido relações com as autoridades da FDNS, com o objetivo de que as FDS não aprofundem sua cooperação militar com os EUA. Para a Rússia, que tem fortes relações políticas, econômicas e militares com a Turquia, a cooperação com as FDS, embora limitada, também pode ser usada oportunamente contra os turcos, ao alimentar o seu medo dos curdos (AYBOGA, 2018, p. 5).

No plano interno, a Rússia tem buscado um acordo entre a FDNS e o regime sírio, que já se reuniram diversas vezes para tratar da autonomia da região do norte do país. A FDNS tem declarado que deseja um acordo estratégico com o regime sírio de forma a tornar o país uma federação democrática. O regime de Assad, por sua vez, apesar de já ter se declarado aberto a negociar a autonomia dos curdos, apenas se dispôs a aceitar os direitos culturais dos curdos e o

fortalecimento dos seus municípios, enquanto a FDNS insiste em uma democratização ampla no norte da Síria, sem divisão entre as regiões curdas e árabes (AYBOGA, 2018, p. 5).

A FDNS considera suas relações com a Rússia positivas por três principais motivos. O primeiro é a possibilidade de limitar os ataques turcos aos seus territórios. O segundo é o uso da influência russa para pressionar o regime sírio a negociar uma solução democrática e incluir a FDNS nas negociações internacionais ao fim do conflito na Síria. Por último, a aproximação com a Rússia pode possibilitar que a FDNS não tenha que aprofundar sua relação com os EUA e, assim, possa se beneficiar dos conflitos de interesses das duas potências (AYBOGA, 2018, p. 4).

Segundo Ayboga (2018, p. 6), apesar de haver uma cooperação militar entre as Forças Democráticas Sírias (uma coalizão entre o YPG/YPJ e outros grupos rebeldes da região) e a aliança global contra o Daesh, liderada pelos EUA, não se pode falar de cooperação política. Os EUA fazem uma clara distinção entre as dimensões política e militar e não têm defendido publicamente a FDNS e nem que essa seja parte das negociações de Genebra. Em contraposição, e apesar da menor cooperação militar, a aproximação política com a Rússia é mais desenvolvida, incluindo a defesa da inclusão dos curdos nas negociações internacionais após o fim do conflito na Síria (AYBOGA, 2018, p. 7).

Não obstante o ocasional apoio tático tanto dos EUA como da Rússia, Rojava se encontrou sem aliados após a incursão turca em Afrîn, região que até então era protegida pelas forças russas. A administração da FDNS descreve a ação militar turca como limpeza étnica e tem fomentado, sem sucesso, diversos protestos ao redor do mundo com o objetivo de angariar atenção para o conflito em Afrîn. Mais recentemente, no entanto, a FDNS tem adotado um tom conciliatório em relação à Turquia e buscado um cessar-fogo na região.

Em 2 de agosto de 2019, no entanto, enquanto escrevia essa dissertação, líderes da Turquia, Rússia e Irã, em uma reunião trilateral em Astana, Cazaquistão, emitiram um pronunciamento conjunto em que declararam sua oposição ao YPG e à administração de Rojava sob o argumento de que rejeitam todas as tentativas de criar novas realidades no local sob o pretexto de combate ao terrorismo (AHVAL, 2019, p. 2). O anúncio veio dois dias antes do presidente turco Recep Tayyip Erdogan declarar, no dia 4 de agosto, que pretende atacar a região de Rojava, fazendo com que a administração de Rojava iniciasse preparativos para uma guerra iminente contra a Turquia.

3.8 CONTESTAÇÃO DO ESTADO E POLITIZAÇÃO DO INTERNACIONAL MODERNO

Segundo Edward Said (2007, p. 441), a identidade do eu ou do “outro” é um processo histórico, social, intelectual e político elaborado que ocorre como uma luta que envolve indivíduos e instituições e questões políticas concretas. Sua construção, mais do que exercícios mentais, está ligada a disposições de poder e de importância nas sociedades (SAID, 2007, p. 442). Para os curdos, a construção de uma identidade social em torno da etnia sempre foi problemática. Fatores naturais (a geografia irregular de seu território), históricos (a divisão arbitrária da área em diferentes Estados) e culturais (a inexistência de uma tradição escrita) contribuíram, em diferentes medidas, para a construção de um sentido heterogêneo e dinâmico de “ser curdo”. Mesmo que, ao longo dos anos, os curdos tenham logrado em se estabelecer como um grupo étnico particular, a reivindicação dos seus direitos esteve fortemente associada a lutas de escopo mais amplo, como a defesa do comunismo e, atualmente, do Confederalismo Democrático.

O movimento de autonomia democrática busca se desvincular de seu componente étnico em favor da defesa do pluralismo e da participação de base das populações que habitam Rojava. Em seus pronunciamentos, as lideranças das FDNS e das unidades militares de guerrilha costumam enfatizar que o seu movimento é revolucionário e, embora seja fruto da luta e do pensamento político de figuras curdas, tem vocação universal e pluriétnica.

Para os curdos em Rojava, o abandono do ideal de criação de um Estado independente, diferentemente dos seus homólogos do Iraque, passou pela percepção de que a divisão de seu povo em diferentes nações poderia ser considerada uma fonte de poder, em vez de franqueza (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 137). Nesse contexto, o movimento passou, ao longo dos anos, a adotar um discurso mais universalista, que enfatiza os princípios éticos orientados para o futuro ao lado do sofrimento pretérito de múltiplas filiações étnicas (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 137). Porque as ideias em prática em Rojava se localizam fora do internacional moderno, a luta da região é, necessariamente, também uma luta global. Ao mesmo tempo em que busca a sua inserção na “ordem do sensível” do sistema internacional, o movimento de Rojava traz consigo ideais que buscam driblar o universalismo europeu.

A crítica ao Estado-nação como forma de organizar a convivência social não é, naturalmente, uma ideia curda. A oposição ao caráter opressor das estruturas estatais esteve

presente durante toda a história dessa forma de organização e, ainda no século XVIII, deu origem ao anarquismo, uma corrente de pensamento, parte do socialismo, que defende a ideia de que o ser humano pode e deve viver sem governo ou autoridade.

Existe um debate acerca do experimento de Rojava ser ou não um movimento propriamente anarquista, em grande parte pelo fato de Öcalan ter buscado inspiração em Bookchin, um pensador anarquista, e de suas premissas se basearem na rejeição ao Estado. Nesse trabalho, não considero o experimento de Rojava como anarquista, dentre diversos motivos, por conta de seu caráter militarista, sua ênfase na criação de uma estrutura legal, a não oposição explícita à religião – vista, no anarquismo, como necessariamente contrarrevolucionária –, e a recusa em defender o fim da propriedade privada dos meios de produção, todos pontos que conflitam diretamente com o pensamento anarquista. Embora a relação entre o experimento de Rojava e o anarquismo seja uma questão em discussão, optei por não me engajar com a vasta literatura desse debate por entender que isso fugiria ao escopo do trabalho.

Para o anarquismo, os Estados nunca poderão, por conta de sua natureza, ser verdadeiramente democratizados porque, afinal de contas, eles são basicamente formas de organizar a violência (GRAEBER, 2007, p. 30). Nesse contexto, é importante ressaltar que, muito antes da organização autônoma em Rojava, existiram – e ainda existem – diversos grupos que buscam estabelecer alguma forma de governo democrático localmente autônomo.

3.8.1 Outras experiências históricas

Como argumenta David Graeber (2007, p. 11), comunidades de caráter igualitário têm existido ao longo de toda a história humana e, embora muitas delas sejam mais igualitárias que a Atenas do século V – o modelo ocidental de democracia –, de alguma forma os seus procedimentos de tomada de decisão nunca são reconhecidos como propriamente democráticos. A democracia é, na visão da modernidade ocidental, um valor que só pode existir sob a sua autorização. Assim, a despeito da existência de diversas comunidades indígenas auto organizadas espalhadas pelo mundo²⁶, somente o ocidental pode ser verdadeiramente

²⁶ Para exemplos de organizações autônomas em pequena escala, ver Graeber (2004).

democrático. Nesse sentido, gostaria de ressaltar duas experiências históricas que oferecem paralelos interessantes para pensar a luta pela autonomia democrática. A primeira é a Revolução Espanhola e a segunda é a luta dos zapatistas, que inspira diretamente o movimento de Rojava até os dias de hoje.

Apesar da filosofia de Öcalan ter raízes no norte-americano Bookchin, o paralelo histórico bem-sucedido mais próximo das suas ideias é provavelmente a experiência dos coletivos anarquistas que surgiram na Catalunha durante a guerra civil espanhola (1936-1939) (SHEPPARD, 2016)²⁷. Embora o anarquismo espanhol seja muito anterior à guerra civil, tendo sido forjado na Idade Média, a autoproclamada Revolução Espanhola pode ser considerada a primeira experiência histórica anarquista bem-sucedida. É, para muitos, um exemplo de revolução social libertária que marcou a história revolucionária, apesar de ser frequentemente ofuscada pelos relatos da guerra civil (DOLGOFF, 1974, p. 5).

Et pourtant, en Espagne, pendant près de trois ans, malgré une guerre civile qui causa un million de morts, malgré l'opposition des partis politiques (républicains de diverses tendances, socialistes, communistes, catalanistes de droite et de gauche, régionalistes basques et valenciens, petite bourgeoisie, etc.) cet idéal est entré dans l'histoire vécue des hommes et devenu chair de la réalité. Très vite, plus de 60 % des terres ont été cultivées sans patrons, ni propriétaires, sans «terratenientes», sans administrateurs tout-puissants, sans que l'intérêt privé et la concurrence soient nécessaires pour stimuler les efforts et les initiatives; dans la plus grande partie des industries, des usines, des fabriques, des ateliers, des services publics, les ouvriers, leurs comités d'entreprise et leurs syndicats ont fait assurer la production en l'absence du contrôle et de la présence des patrons, des capitalistes, et de l'autorité de l'Etat. (LEVAL, 1971, p. 2).

Assim como acontece em Rojava, a Revolução Espanhola contou com uma expressiva participação de mulheres, que foram essenciais para o desenvolvimento do movimento, apesar de serem frequentemente obscurecidas por narrativas que não valorizam a dimensão do gênero (RAGO, 2005, p. 132). Em 1936, três mulheres criaram o grupo *Mujeres Libres*, dedicado à luta pela emancipação feminina no mundo do trabalho (RAGO, 2005, p. 135). Em pouco tempo, novos grupos locais foram criados por toda a Espanha e inúmeras mulheres aderiam à organização em busca de uma mudança para as condições de existência das mulheres pobres

²⁷ A guerra civil espanhola, que durou de 1936 a 1939, foi um conflito sangrento fruto da polarização entre duas ideologias opostas: a dos Republicanos – grupo composto por alguns setores da classe média, trabalhadores rurais e urbanos –, e a dos Nacionalistas – grupo composto por militares, detentores de terra e empresários. Ela é considerada por muitos historiadores como uma prévia da Segunda Guerra Mundial, visto que foi um campo de teste para as forças que, mais tarde, entrariam em guerra.

do país, capacitando-as para o trabalho e para a vida pública, retirando-as do confinamento doméstico e do obscurantismo religioso, e proporcionando-lhes meios práticos para a participação na vida social, política e cultural (RAGO, 2005, p. 136-137). Mais do que isso, entretanto, a mudança que essas militantes visavam enquanto anarco-feministas apontava para a criação de novos estilos de vida, com uma nova forma de sociabilidade e a produção de subjetividades mais libertárias (RAGO, 2005, p. 137).

Nesse sentido, criaram cursos de capacitação de operárias, de alfabetização e profissionalizantes, centro de assistência média e de educação sexual, creches e *liberatórios de la prostitución*, ou seja, casas destinadas às mulheres que desejassem sair da prostituição (RAGO, 2005, p. 137). No entanto, na tentativa de se diferenciar das feministas liberais da época, que lutavam pelo direito do voto e o acesso à esfera pública, as *Mujeres Libres* chegaram, às vezes, a se declarar não-feministas, propondo um outro tipo de feminismo, centrado na expressão da “natureza feminina”, mesmo que fossem críticas ao modelo hegemônico de feminilidade (RAGO, 2005, p. 142-143).

De forma geral, as revolucionárias e revolucionários espanhóis esperavam criar uma versão de sociedade livre que o mundo inteiro pudesse seguir (GRAEBER, 2014, p. 1). No entanto, as potências mundiais da época declararam uma política de “não intervenção” e mantiveram um rigoroso bloqueio à república, mesmo após Hitler e Mussolini iniciarem o seu apoio ao lado fascista do conflito. Como resultado, se seguiram anos de uma guerra civil que culminaram na supressão da revolução e em sangrentos massacres (GRAEBER, 2014, p. 1).

Quase sessenta anos depois do início da Revolução Espanhola, do outro lado do mundo, um outro experimento de autonomia democrática surgiu. Em 1 de janeiro de 1994, data de assinatura do tratado do NAFTA, no estado de Chiapas, no México, um movimento de camponeses indígenas autodenominados Exército Zapatista de Liberação Nacional (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, EZLN) se insurgiu contra o Estado mexicano com gorros e escopetas de madeira. Em nome da democracia, libertou prisioneiros, incendiaram postos militares e ocuparam latifúndios em oposição à opressão que sofriam do governo e dos latifundiários (VIDAL, 2018, p. 1-2). Ao longo dos anos, os zapatistas desenvolveram um elaborado sistema de assembleias comunais que operam na base do consenso e são suplementadas por grupos de mulheres e jovens para contrabalancear a dominância tradicional de homens adultos. Assim como Öcalan, que se baseia em um passado comunal na região do

Curdistão, os zapatistas reivindicam se fundamentar em uma radicalização do estilo de vida de comunidades maias que governaram a região por milhares de anos (GRAEBER, 2007, p. 28).

Assim como acontece em Rojava, o zapatismo atrai a curiosidade de pessoas de todo o mundo, que visitam o local para conhecer o seu projeto de vida comunitária autônoma. Seu governo é estruturado em torno de centros administrativos chamados *caracoles* e a maior parte das vilas se encontra nas montanhas ou na selva de Lacandona, onde desenvolveu seus próprios sistemas de educação, saúde, justiça, governo e segurança, sendo, na maioria das vezes, ignorados pelo governo mexicano (VIDAL, 2018, p. 2). No zapatismo, as mulheres têm um papel fundamental e sua luta é vista como predecessora do movimento mais amplo (MOREL, 2017, p. 102). Elas participam de todos os níveis do governo autônomo e têm suas próprias cooperativas. Além disso, como acontece na luta em Rojava, as mulheres historicamente formaram – e ainda formam – uma grande parte das guerrilhas de autodefesa e enfatizam a importância da terra como o espírito feminino da natureza (MOREL, 2017).

Atualmente, os zapatistas, que nunca abdicaram de suas armas, reivindicam o controle sobre a maior parte do estado de Chiapas – cerca de 300 mil pessoas espalhadas por 55 municipalidades (VIDAL, 2018, p. 2). Eles se recusam a dialogar com o Estado mexicano e, mesmo diante da eleição do político de esquerda López Obrador, em 2018, mantiveram sua posição de distanciamento por considerarem sua eleição apenas uma continuidade do sistema capitalista, não uma ruptura (GARCÍA, 2018, p. 4).

3.8.2 Improvisação democrática

A luta dos zapatistas, assim como a de Rojava, não é um acontecimento incomum (GRAEBER, 2007, p. 28). Um dos motivos que explica a emergência desses movimentos de autogoverno é o fato de que eles se localizam no que David Graeber chama de espaços de “improvisação democrática”, nos quais um amálgama de pessoas, a maioria com alguma experiência inicial de métodos de autogoverno comunitário, se encontra em comunidades fora da supervisão direta do Estado (GRAEBER, 2007, p. 28). Nesse espaço de articulação, fora do internacional moderno, esses grupos recebem influências de todos os lugares do mundo e, ao

mesmo tempo, suas próprias experiências exercem impacto sobre movimentos sociais ao redor do globo (GRAEBER, 2007, p. 28)²⁸.

As experiências de autogoverno local independentes expõem o caráter policial do sistema internacional moderno e a diferença, teorizada por R. B. J. Walker entre relações internacionais e política mundial. Como argumentei no primeiro capítulo dessa dissertação, com base no pensamento de Walker (1993; 2006a; 2006b), o sistema internacional moderno funciona como se fosse expressão da humanidade, embora não o seja. Nesse sentido, o que está em jogo sob o nome de exclusão não é o estar-fora e sim o modo de partilha segundo o qual um dentro e um fora podem estar juntos (RANCIÈRE, 2018). A exclusão é, portanto, a invisibilização da divisão entre dentro e fora.

Ao estabelecer o Estado-nação como única forma de organização legítima entre os povos, o internacional moderno cria uma fronteira entre aqueles que pertencem ao seu sistema de Estado e toda a parte da humanidade que, alijada da modernidade, se encontra fora do internacional moderno e é invisibilizada. Não obstante, Walker (2006a, p. 63) também identifica que, atualmente, o sistema internacional está sob ameaça e, com isso, também é ameaçada a relação entre universalidade e particularidade que ele subentende. O movimento de Rojava é parte dessa ameaça na medida em que contesta o universalismo europeu e propõe o local como instância de produção de democracia.

Segundo Walker (1993, p. 152), a história das práticas democráticas, embora celebre a ideia de participação de base, ao mesmo tempo rejeita a relevância do local como instância de atividade política. Consequentemente, em todos os grandes debates sobre participação, liberdade ou igualdade, as atenções são focadas nas duas soberanias abstratas do mundo moderno: a do indivíduo e do Estado. Nesse sentido, o local não é visto como instância possível de produção de teoria política e, muito menos, de democracia. Segundo Walker,

To engage with the local is to be sidetracked into the trivial; to aspire to some broader and more universal conception of humanity is to recede into the mists of utopia. It is not possible to be 'realistic' or 'practical' or 'relevant' in such places. Nor, of course, should one think seriously about constructing a meaningful democracy in such places either (WALKER, 1993, p. 152-153).

²⁸ As lutas zapatista e curda, aliás, mantêm contato entre si e buscam criar, juntas, uma rede de solidariedade para diferentes grupos que defendem a prática de uma auto-organização autônoma fora dos moldes do Estado-nação.

O movimento que se iniciou em Rojava e que atualmente se espalha para outras áreas ao norte da Síria certamente constitui um desafio ao pensamento moderno e propõe a ressignificação do local como produção de teoria e de democracia. Mais do que isso, o movimento de Rojava contesta o sentido de democracia, mesmo que, com isso, não rejeite a premissa de democracia como valor universal e não contextualize sua premissa igualitária subjacente. O meu argumento aqui, no entanto, não diz respeito ao valor moral do regime democrático mas sim ao *desentendimento* que o movimento de Rojava gera ao defender seu projeto político em termos de democracia.

3.8.3 A defesa da democracia sem o Estado

Como Graeber argumenta em relação aos zapatistas, o uso da categoria “democracia” não se dá por falta de escolha do movimento (GRAEBER, 2007, p. 29). A reivindicação do projeto político de Öcalan em termos democráticos não é simplesmente a sua inserção no discurso “ocidental” como instrumento estratégico de legitimação. É, pelo contrário, uma escolha consciente, mesmo que sinalize que o Confederalismo Democrático não rompe com as premissas do universalismo europeu por completo. Segundo Graeber, a opção pelo uso da categoria “democracia” por parte de movimentos revolucionários de auto-organização local reflete, por um lado, uma rejeição a qualquer tendência que possa ser enquadrada em termos de política identitária e, por outro, uma forma de angariar aliados, nos planos nacionais e internacional, interessados em conversas sobre formas de auto-organização (GRAEBER, 2007, p. 29). De fato, no caso de Rojava, a defesa das ideias de democracia e igualdade de gênero lhes renderam aliados em todo o mundo e contribuíram para o rompimento das ideias orientalistas que imputam aos não-ocidentais a condição de selvagens atrasados. Mais do que isso, no entanto, a narrativa de Rojava provoca um desentendimento em relação ao discurso do universalismo europeu porque disputa com ele o significado mais profundo de democracia e de práticas democráticas.

Segundo Rancière (2018, p. 38), diante de uma estrutura de dominação, os excluídos da ordem do sensível, aqueles aos quais é negado o status de ser falante – ou, nas palavras de Butler, os que *apenas vivem* – instituem uma outra ordem, outra partilha do sensível na qual constituem-se como seres falantes partilhando as mesmas propriedades daqueles que negam a eles. Com isso, descobrem-se, ao modo da transgressão, como seres falantes, dotados de fala e

palavras que manifestam a inteligência (RANCIÈRE, 2018, p. 38). No caso de Rojava, isso se mostra, mais especificamente, em momentos como quando a FDNS se recusa a ser reconhecida como um movimento revolucionário eminentemente curdo, ou quando Öcalan questiona o quão democrático um regime pode ser dentro do modelo de organização estadocêntrico. Em última instância, o que o movimento de Rojava expressa é uma recusa em ser definido em termos ocidentais e, dentro dessa lógica, reivindica a ideia de democracia não como uma invenção do Ocidente mas como prática humana não específica.

Segundo Öcalan, a modernidade democrática não é uma proposta nova, mas sim uma forma de viver que existe desde os primórdios da civilização humana. O seu projeto seria baseado no resgate dessa forma de “modernidade”, pautada pelo antimonopólio, pela ecologia e pela igualdade de gênero, como alternativa à modernidade capitalista ocidental. É evidente que tal glorificação de um comunitarismo apolítico é passível de muitas críticas, inclusive fundamentadas na necessidade de contextualização temporal e espacial de tal “modernidade”. Não obstante, a desvinculação das práticas democráticas de uma tradição intelectual específica é uma forma de politização do argumento democrático reivindicado pelo universalismo europeu. Em outras palavras, ao propor uma “modernidade alternativa” que se define como radicalmente democrática, Öcalan disputa o significado e o local de produção de democracia e questiona a sua gênese supostamente ocidental.

Como mostrei no primeiro capítulo, para Wallerstein (2007, p. 81-82), a defesa de valores do universalismo europeu sob o argumento de que eles não são originalmente europeus é parte do que chama de “eurocentrismo antieurocêntrico”. Segundo Wallerstein, esse argumento não rompe com o arcabouço intelectual que os europeus impuseram ao mundo moderno e, portanto, contribui para a sua consolidação. Quando se trata da defesa da democracia, contudo, é necessário deixar de lado a suposição eurocêntrica de que essa seria uma criação eminentemente europeia ou ocidental. Como argumenta David Graeber (2007, p. 29), a democracia não se originou do discurso de ninguém. Práticas democráticas estiveram – e ainda estão – presentes em diversos locais e momentos, sob formas variadas de auto-organização, todas compartilhando entre si a premissa da igualdade entre os seres humanos.

O Estado se legitima ao declarar impossível a política (RANCIÈRE, 2018, p. 122) e, conseqüentemente, a democracia como modo de subjetivação igualitária. Segundo Rancière (2018, p. 127-129), no passado, quando o autoritarismo da lógica policial se exprimia

explicitamente, havia uma linha divisória clara entre aqueles que pertenciam ao mundo privado da desigualdade e os que pertenciam ao mundo público da igualdade e do sentido partilhado. Havia, portanto, dois mundos em litígio, e os incontados podiam fazer-se contar ao exibir essa linha de partilha e se inserirem no mundo público. Hoje em dia, no entanto, vivemos em um mundo do pretense consenso, um mundo que supostamente reconhece os indivíduos como iguais e os inclui de antemão na comunidade do internacional moderno em uma tentativa de suprimir o dano causado à parte dos sem-parte.

O Estado consensual contemporâneo não é capaz de tolerar nenhuma “parte excedente” (RANCIÈRE, 2018, p. 135), que torne falsa a sua contagem das partes. Para ele, a soma das suas partes pode ser feita de indivíduos, grupos sociais, comunidades ou outros, contanto que essas partes, mesmo que possuam suas propriedades, tenham a propriedade comum do todo. Foi sob o jugo dessa lógica de assimilação que os curdos de Rojava viveram durante a maior parte de sua história moderna e é contra ela que o projeto de Autonomia Democrática busca se realizar. Nesse sentido, a reivindicação da incompatibilidade entre democracia e Estado institui um litígio no seio da ordem policial do internacional moderno e, como consequência, produz (ou faz ver) a política que o mesmo tenta negar.

Não obstante, ainda não está claro o quão comprometida está a FDNS com um projeto radicalmente não-estatal. Se, por um lado, a sua retórica abomina as amarras da ordem policial do Estado e se recusa a ser reconhecida como um projeto eminentemente curdo, por outro, seus membros buscam dialogar com autoridades governamentais e, inclusive, se subordinar às mesmas em virtude de uma identificação com um “povo sírio” e da sobrevivência do experimento político de Rojava. Em que pese o fato de que o mundo é um mundo de Estados e que isso certamente constrange o surgimento e o desenvolvimento de modos de vida alternativos, parece inevitável que, pelo menos no médio prazo, o movimento de Rojava enfrente um dilema entre sua sobrevivência como projeto independente e sua ambição universalista.

3.9 AS POSSIBILIDADES DA POLÍTICA

Nesse capítulo, apresentei a luta curda e mostrei como a mobilização da identidade étnica esteve historicamente associada a projetos revolucionários de esquerda. Além disso, mostrei como a opressão e a fragmentação a que os curdos estão sujeitos contribui e, ao mesmo

tempo, dificulta a organização de uma luta de resistência única. Meu foco recaiu sobre os curdos da região de Rojava, na Síria, que, diante do contexto de conflito no país, enxergaram a possibilidade de pôr em prática as ideias de seu líder, Abdullah Öcalan. No entanto, como Rojava está localizada em uma região de altas tensões geopolíticas, é necessário ter em mente que esse projeto sempre foi – e hoje, é ainda mais – vulnerável à ação militar por parte do governo sírio, de potências locais e globais. Assim, a sua estabilidade – ou mesmo sobrevivência – não está garantida nem mesmo a curto prazo.

Meu argumento, no entanto, recai sobre a politização que a proposta de democracia trazida pelos curdos gera em relação ao sistema internacional moderno. Se, por um lado, o internacional moderno se fundamenta na premissa de que é a única forma possível de organização da humanidade, por outro, o discurso de Rojava ressalta o caráter opressor do Estado e argumenta que o mesmo é incompatível com os valores democráticos que o próprio sistema interestatal utiliza como regra de admissibilidade. Ao fazer isso, o discurso de Rojava contesta a associação entre democracia e Ocidente e, como consequência, expõe a lógica policial que subentende a reivindicação das práticas democráticas como criação e propriedade ocidentais. Ademais, a tensão gerada entre Rojava e o internacional moderno pode ser entendida como um desentendimento no qual os curdos, reconhecendo-se como incontados, buscam se inserir na partilha do sensível. Não obstante, essa ação transgressora encontra uma resistência por parte daqueles que, inseridos na ordem policial vigente, não reconhecem “partes excedentes”. É nesse sentido que, embora as FDNS contem com aliados militares e sejam retratadas na mídia ocidental como um ator político na região – como abordarei melhor no próximo capítulo –, esse aparecimento é, ao mesmo tempo, enquadrado como “movimento nacionalista”, “partido político” ou “grupo terrorista”. Em suma, como uma ação eminentemente política (no sentido de Rancière), a relação entre Rojava e o internacional moderno remete ao debate acerca de quem fala e de quem é visto como detentor da capacidade de falar.

Come share with me sister feminist
Let us dance in the movement
Let my blackness catch your feminism
Let your oppression peek at mine
After all
I ain't the right kind of feminist
I'm just woman

Cheryl L. West (1983)

4 POLITIZAÇÕES FEMINISTAS

Por volta dos anos de 2013 e 2014, quando as forças curdas lutavam contra a presença do Estado Islâmico em Rojava, a presença de mulheres na linha de frente despertou a atenção do mundo para aquela região, até então retratada nos termos da dualidade entre governo e oposição. Para os grandes veículos de mídia ocidentais, as mulheres curdas rompiam o paradigma militar tradicional, no qual as mulheres são apenas espectadoras e vítimas dos conflitos armados (MOREIRA, 2018). Logo, seguiu-se uma série de reportagens e ensaios fotográficos a respeito dessas mulheres, publicados em veículos como *The New York Times*, *CNN*, *Vice* e até mesmo em revistas femininas, como *Marie Claire*.

Em setembro de 2014, enquanto a cidade de Kobanî era cercada por soldados do Daesh, imagens de mulheres curdas lutando contra a força eminentemente machista mesmo circularam ao redor do mundo nas primeiras páginas dos jornais (SZANTO, 2016, p. 306). Retratadas como fugitivas da subjugação dos homens islamitas (SZANTO, 2016, p. 308), as mulheres do YPJ logo passaram a exercer um fascínio sobre a opinião pública por seu caráter “forte” e “destemido” (GRIFFIN, 2014, p. 7)²⁹.

Neste capítulo, analiso o encontro entre as narrativas do feminismo curdo e do feminismo de “Primeiro Mundo”. Inicialmente, contextualizarei a participação de mulheres em lutas armadas sob uma perspectiva histórica, buscando ressaltar precedentes para o movimento das mulheres curdas atualmente. Em seguida, apresentarei o feminismo curdo tanto em uma perspectiva histórica como teórica. Por fim, analiso os pontos de encontro entre as narrativas do Primeiro e do Terceiro Mundo com o objetivo de analisar como a desestabilização provocada pelo feminismo curdo pode ser associada às noções de *política* e *desentendimento*.

4.2 MULHERES COMO AGENTES EM CONFLITOS ARMADOS

A premissa de que mulheres são mais pacíficas e menos agressivas que os homens é familiar para a maioria de nós. Em diversas sociedades pelo mundo, existe uma expectativa de

²⁹ Em setembro de 2014, a revista *Marie Claire* publicou, em seu website, um ensaio fotográfico com as mulheres do YPJ (GRIFFIN, 2014) no qual caracterizava-as como “fortes”, “destemidas” e “disciplinadas” (MOREIRA, 2018, p. 291).

que as mulheres sejam cuidadosas e não violentas (ALISON, 2004, p. 448). No entanto, ao longo da história e em diferentes contextos culturais, a realidade de conflito e guerra abriu espaços sociais e políticos para as mulheres assumirem novos papéis e posições, como foi o caso das mulheres curdas (AL-ALI; TAS, 2018, p. 10).

Segundo Laura Sjoberg (2010), a relação entre mulheres e guerra é historicamente vista através da narrativa da “alma bela” (*beautiful soul*), que retrata as mulheres a partir da experiência masculina. Na narrativa da alma bela, as mulheres, ingênuas em relação ao conflito armado, são o motivo pelo qual os homens voltam da guerra e sua inocência é vista como motivo de proteção contra o inimigo, pois elas são também o prêmio pelo qual se luta. A narrativa da alma bela pode ser reconhecida pela sua ênfase nas diferenças entre mulheres e homens e, principalmente nas supostas inocência e pacificidade delas. Além disso, essa narrativa também denota a separação entre as esferas pública (da guerra) e privada (do cuidado doméstico) e utiliza a feminilidade humana como justificativa tanto para a guerra como para a luta pela paz (SJOBORG, 2010, p. 57). No entanto, apesar da persistência dessa narrativa, as mulheres têm desempenhado papéis de soldado, de apoio e de combate em guerras ao longo da história, mesmo que esses trabalhos tenham sido ofuscados pela atuação masculina.

Para além das figuras conhecidas de Joana D’Arc e das amazonas, da mitologia grega, as mulheres têm participado, inclusive como comandantes, em diversas batalhas desde Antiguidade até os dias de hoje e em todas as partes do mundo. Embora a participação de mulheres em guerras seja um fenômeno que tenha se tornado cada vez mais comum ao longo da história, a agência dessas mulheres é muitas vezes questionada e a sua atuação na violência é associada com falhas de feminilidade, maternidade, fisiologia ou sexualidade (SJOBORG, 2010, p. 59).

Segundo Miranda Alison (2004, p. 448), a análise teórica sugere que movimentos de liberação nacional anti-estatais frequentemente proporcionam mais espaço ideológico e prático para mulheres participarem como combatentes do que movimentos nacionalistas pró-Estado. Para além dos espanhóis e zapatistas, citados no capítulo anterior, outros exemplos onde houve luta armada feminina incluem Sri Lanka (com o grupo Tigres Tâmeis)³⁰ e Irlanda (com o grupo

³⁰ Os Tigres Tâmeis foram um grupo separatista da etnia tâmil que atuou durante a guerra civil do Sri Lanka (1983-2009).

Irish Republican Army, IRA)³¹. Em ambos os grupos, a participação de mulheres em postos militares foi expressiva (ALISON, 2004, p. 450). Segundo Alison (2004, p. 453), os movimentos de liberação nacional não-estatais costumam incorporar uma gama relativamente ampla de metas de transformação social como parte de seus programas políticos. Como resultado, costumam estar mais abertos a mudanças nos estereótipos de gênero.

Segundo Al-Ali e Tas (2018, p. 8), historicamente e em diferentes culturas, sociedades altamente militarizadas tendem a privilegiar certas formas de masculinidade e conservadorismo social e ao aumentar a violência de gênero como parte de um contexto maior de violência. Nesse sentido, os desenvolvimentos políticos no norte da Síria desafiam o entendimento estabelecido da relação entre militarização, conservadorismo e altos níveis de violência de gênero. No entanto, Al-Ali e Tas defendem que é importante reconhecer que tais desenvolvimentos têm se dado em contextos altamente mutáveis, e que ainda é muito cedo para avaliar as implicações da militarização sobre as mulheres e sobre normas e relações de gênero.

A repercussão da figura da “guerrilheira curda” nos veículos de mídia ocidentais costuma ressaltar um tensionamento com o feminismo liberal, que costuma se opor a discursos e práticas de violência política (DIRIK, 2017) Segundo Susan Benson-Sokmen (2017), por conta da masculinidade característica da política de guerra, a ideia de que a violência política pode produzir subjetividades femininas outras que não “a vítima” é estranha a muitas feministas ocidentais.

A militarização é, no entanto, parte fundamental do feminismo de Rojava. Para Dilar Dirik (2017), o entendimento do militarismo como um instrumento do patriarcado faz com que sejam pertinentes a crítica feminista liberal do mesmo e a rejeição da participação das mulheres em exércitos convencionais. No entanto, a rejeição completa da violência feminina não permite distinguir o militarismo estatista, colonialista, imperialista e intervencionista da legítima-defesa – vista como necessária (DIRIK, 2017). Nesse sentido, é necessário que os esforços feministas problematizem a noção essencialista de não-violência, que despreza relações interseccionais de poder e mecanismos de violência estrutural. Pois, ao não investigar o a violência perpetrada por

³¹ O Exército Republicano Irlandês (IRA) foi um grupo paramilitar católico que pretendia fazer com que a Irlanda do Norte saísse do Reino Unido e se tornasse parte da Irlanda, funcionando entre 1919 até 2005.

mulheres, a crítica feminista, apesar de bem-intencionada, pode acabar reproduzindo a lógica essencialista das mulheres como naturalmente pacíficas ou apolíticas (DIRIK, 2017).

4.3 O FEMINISMO CURDO

The whole world is talking about us, Kurdish women. [...] The world is amazed by these women who fight against the men that want to paint the colors of the Middle East black, and wonder where they get their courage from, how they can laugh so sincerely. And I wonder about them. I am surprised at how they noticed us so late, at how they never knew of us before (DIYAR, 2015, p. 75).

Apesar de só recentemente terem atraído a atenção do grande público no Ocidente, as mulheres curdas lutam pela independência do seu povo há várias décadas. Entre os curdos, as guerreiras mulheres são um elemento natural de sua identidade (DIRIK, 2014, p. 2) e sua história contém muitos exemplos de mulheres guerreiras ou líderes. Politicamente, o movimento das mulheres curdas nasceu e se desenvolveu no contexto da luta pela independência do povo curdo e é, portanto, indissociável do desenvolvimento do PKK (MOREIRA, 2018, p. 296). Pode-se dizer, aliás, que a participação de mulheres no partido foi um dos motivos para a virada ideológica do partido nos anos 1990 e pela manutenção da coesão do mesmo. Embora a questão da dominação masculina já estivesse em voga desde a criação do partido, em 1978, foi somente com o aumento da participação de mulheres na luta armada pela independência do povo curdo que essa se tornou uma prioridade política. Nesse contexto, o papel de Abudullah Öcalan foi fundamental para a inserção da pauta de libertação feminina dentro do partido, mesmo que encontrando resistência por parte de alguns de seus membros masculinos. (GÜNEŞER, 2015).

4.3.1. Uma tradição de mulheres guerreiras

People just now in Constantinople are interested in the presence among them of Kara Fatma, the redoubtable female warrior of Kurdistan, who has come on a brief visit to the Turkish capital. Her deeds of prowess date back to the beginning of the Crimean war, when she led a large body of Kurdish volunteers, who fought with singular daring for Turkey. [...] She is tall, thin, with a brown, hawk-like face; her cheeks are the color of parchment, and seamed with scars. Wearing the national dress of the sterner sex, she looks like a man of 40, not like a woman who will never again see 75 (PALL MALL GAZETTE, 1887, p. 5).

As mulheres curdas têm feito parte de lutas armadas há mais de cem anos. No final do século XIX, a guerreira curda Kara Fatma se tornou famosa ao liderar um batalhão de quase setecentos homens no Império Otomano e conseguiu inserir quarenta e três mulheres nas fileiras do exército, um evento incomum para o período (DIRIK, 2014, p. 3). Décadas mais tarde, nos anos 1960 e 1970, mulheres curdas se faziam presentes em movimentos revolucionários de esquerda, mesmo que sob a sombra de líderes masculinos (ÇAHA, 2011, p. 438). Nesse período, sua identidade de gênero e sexualidade, ao contrário do que viria a ocorrer mais tarde, eram ignoradas como parte da luta pelo socialismo, que buscava tratar todos os seus militantes como irmãos e irmãs (ÇAHA, 2011, p. 438).

Nos anos 1980, o movimento curdo passou a enfatizar o seu componente étnico sobre a defesa do socialismo. Com isso, as mulheres curdas, acostumadas a ficar em casa e serem subservientes aos seus maridos, passaram a reivindicar seus direitos e lutar por suas línguas, culturas e identidades (ÇAHA, 2011, p. 438). Segundo a jornalista e ativista curda Havin Güneşer (2015, p. 61), no início, as mulheres se juntaram às forças guerrilheiras tanto por conta da defesa da causa curda como por causa do machismo que enfrentavam nas estruturas tribais feudais às quais pertenciam. Tal participação das mulheres nas atividades do movimento curdo fez surgir uma consciência individual e fomentou a sua independência (ÇAHA, 2011, p. 438). Somada a isso, a emergência de um movimento feminista na Turquia, na década de 1980, inspirou as mulheres curdas a tomarem consciência de seu papel de gênero, a se separarem das organizações masculinas, organizando-se independentemente, e a definir e expressar suas identidades como feministas (ÇAHA, 2011, p. 439). Embora estivessem historicamente em desvantagem em relação aos homens, a participação das mulheres curdas em movimentos populares nos anos de 1980 e 1990, assim como a ideologia do PKK, permitiu que elas tivessem acesso à educação e fossem valorizadas como parte da luta do povo curdo (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 63).

Por conta de sua movimentação e experiência adquirida dos movimentos de esquerda, as mulheres do PKK formavam organizações independentes desde 1987 e, desde 1993, já tinham uma unidade de guerrilha exclusiva (CSRPC, 2016, p. 78), incentivadas por Öcalan (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 134). Essa organização, aliada ao florescimento de um movimento feminista curdo, propiciou que as mulheres do partido se sentissem confiantes para tomar suas próprias decisões (GÜNEŞER, 2015).

Nesse contexto, muitas mulheres curdas passaram a se organizar dentro e ao redor do partido, gerando um grande conflito interno entre antigas lideranças e as novas ideias femininas que conquistavam espaço no movimento (CSRPC, 2016, p. 79). Segundo Ömer Çaha (2011), que conduziu uma análise de discurso de revistas feministas curdas, diversas publicações dos anos 1980 e 1990 ressaltam que a luta pelos direitos das mulheres era constantemente reprimida ou, no mínimo, colocada em segundo plano pelos homens, que argumentavam que as mulheres estavam presentes no movimento curdo por sua identidade curda e não como mulheres (ÇAHA, 2011, p. 438). Até mesmo a menção à opressão sexista era considerada um luxo, visto que os membros masculinos frequentemente menosprezavam a relevância das questões femininas. (ÇAHA, 2011, p. 438-439).

Mesmo com uma ideologia que prezava pela igualdade de gênero, a estrutura familiar patriarcal das comunidades curdas era um desafio para a melhora do status das mulheres dentro do PKK (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 8). Inicialmente, a autoridade das guerrilhas femininas era frequentemente desafiada pelas masculinas, que argumentavam que mulheres não eram fisicamente capazes de lutar e aguentar as dificuldades da vida nas montanhas como os homens. Conseqüentemente, elas ficavam encarregadas de trabalhos auxiliares como o transporte de suprimentos e o cuidado de feridos (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 8). Além disso, a incorporação da ideia de igualdade também se provou árdua para as mulheres, que sentiam a necessidade constante de provar sua capacidade frente aos homens (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 8).

Não obstante as resistências dentro do partido, as mulheres lograram em manter as pautas relativas à igualdade de gênero, que se fortaleceu como uma das bases do movimento (CSRPC, 2016, p. 79). A participação no PKK ofereceu às mulheres curdas não somente a oportunidade de desafiar as hierarquias de gênero como também as forneceu acesso à educação e ao treinamento que as possibilitavam galgar posições de autoridade política e militar (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 9). De outro lado, essas possibilidades de educação e participação serviam como um atrativo para o recrutamento de mulheres ao PKK (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 9).

Ao longo do tempo, o respeito pelas mulheres cresceu à medida em que elas se tornaram mais ativas em missões importantes, como batidas, ataques e emboscadas (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 9). Além disso, o PKK começou a aplicar medidas afirmativas para melhorar o status feminino no partido, como, por exemplo, a celebração obrigatória do Dia

Internacional da Mulher, a elaboração de novos códigos de conduta e a indicação de homens para tarefas de auxílio, inicialmente desempenhadas por mulheres (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 9).

Segundo Nazan Üstündağ (2016, p. 134), ao desafiar as estruturas patriarcais do PKK, as mulheres foram responsáveis por manter sob controle o risco da organização guerrilheira se transformar em esquadrões paramilitares e de gângsteres no início dos anos 1990, quando a guerra no Curdistão foi mais intensa. As instituições de mulheres não só garantiram a proteção de mulheres contra os homens como interromperam canais de sigilo entre líderes guerrilheiros que monopolizavam autoridade, armamentos, rotas comerciais, informações e relações com aldeões. Em suma, elas transformaram as relações com os habitantes locais e desenvolveram uma oposição ao abuso de poder (ÜSTÜNDAĞ, 2016, p. 134). Haner, Cullen e Benson (2019, p. 10) argumentam que o PKK contribuiu para a igualdade de gênero não somente dentro da organização como também na sociedade curda através do combate a tradições que viam como prejudiciais ao status das mulheres. A poligamia, por exemplo, era evitada através da proibição aos serviços públicos por parte dos homens que a praticavam e punições severas eram aplicadas a homens acusados de abuso (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 10).

Apesar da forte defesa da igualdade de gênero no PKK, é importante salientar que o destaque feminino na luta curda não se deve somente à ideologia do partido, sendo também fruto de fatores práticos. Entre 2004 e 2012, por exemplo, somente elas poderiam atuar politicamente, já que os homens que se organizassem enfrentavam maior risco de serem presos. Com isso, a organização da luta de base passou a ser um trabalho das mulheres (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 63). Isso não impediu, no entanto, que, na Síria, as membras do movimento feminino *Kongreya Star* (Congresso das Mulheres Livres) fossem presas e torturadas durante o regime de Assad (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 64).

Muito do sucesso das mulheres curdas em desafiar os paradigmas patriarcais se deveu à defesa de pautas feministas pelo líder do PKK, Abdullah Öcalan, que, desde a fundação do partido, promovia uma abordagem marxista-leninista que abraçava o feminismo (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 5). Sua defesa da igualdade de gênero esteve presente desde os anos formadores da organização até os seus escritos mais atuais, publicados durante sua prisão (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 5). Em seus escritos mais antigos, Öcalan criticava as estruturas familiares curdas tradicionais, que, em sua visão, eram uma importante barreira para

a liberdade das mulheres. Mais recentemente, ele tem voltado sua atenção aos novos papéis que as mulheres devem desempenhar na sociedade e no movimento nacionalista curdos no sentido de se deslocar do controle patriarcal da família em direção à criação de um laço mais forte com o partido e com o movimento político curdo (ÇAĞLAYAN, 2012 *apud* AL-ALI; TAS, 2018, p. 10). Segundo Ndje Al-Ali e Latif Tas (2018, p. 10), esse tipo de mudança tem sido característico de vários regimes de gênero no contexto de projetos de modernização pós-coloniais e de *state-building*.

A defesa da igualdade de gênero por um homem, no contexto histórico dos anos 1970, é certamente um elemento intrigante da história do movimento feminista curdo. A explicação mais popular para essa postura incomum que, em teoria, implicaria na perda de privilégios do próprio Öcalan, parece ser devido a sua história pessoal. Segundo a jornalista Aliza Marcus (2007, p. 16), uma das maiores decepções da infância de Öcalan foi o casamento arranjado de sua irmã mais nova, Havva, com um homem de outra vila. Segundo ela, Öcalan explicou que via tais casamentos como um tipo de morte para as mulheres. Ainda, Mehmet Can Yuce, um dos ideólogos do PKK, também atribuía ao casamento de Havva uma grande influência nas teorias de Öcalan sobre a necessidade de liberar as mulheres dos papéis tradicionais de gênero da sociedade curda (MARCUS, 2007, p. 16).

Segundo Haner, Cullen e Benson (2019, p. 5), a figura de Öcalan, ou Apo, é para o PKK e o povo curdo o que Nelson Mandela foi para o Congresso Nacional Africano e para a população negra da África do Sul. Ou seja, ele é um líder moral reverenciado cujas palavras inspiram os curdos (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 5). Portanto, a defesa da igualdade de gênero no movimento curdo não teria sido possível sem a filosofia e a atuação política de Öcalan. Mesmo assim, a centralidade da figura de um homem em uma luta que se autoproclama “das mulheres” não deixa de ser uma fonte de inquietação.

Na década de 1990, a luta pela liberdade feminina curda assumiu contornos mais radicais com a introdução, por Öcalan, da ideia de “eliminar o macho dominante” (GÜNEŞER, 2015, p. 62)³². Com isso, o movimento curdo passou a discutir como poderia romper, mental e culturalmente, com as formas dominantes da modernidade e, paralelamente formulou um

³² Para Öcalan, os traços de personalidade tradicionalmente masculinos são relacionados à dominação, violência, superioridade e arrogância. Portanto, os homens do PKK precisavam se libertar desse tipo de comportamento e adotar a personalidade do “novo homem”, cujas características – inspiradas pelas da “mulher livre” – são a paz, a comunicação com a natureza, a cultura, a “socialidade” e um senso de dever patriótico. (GROJEAN, 2014, p. 20). Na visão de Öcalan, a morte do “homem dominante” significava a morte da dominação, da desigualdade e da intolerância (TAX, 2016b, p. 127).

projeto para “transformar a mentalidade masculina”, objetivo pelo qual as mulheres passaram a educar os homens (GÜNEŞER, 2015, p. 62). Nessa época, o PKK encorajava a liberação das mulheres através da educação e da participação política. “As mulheres iam de casa em casa, batendo às portas, tentando convencer as mulheres em casa a se juntar ao movimento. Elas regularmente faziam trabalhos educacionais e realizavam assembleias femininas” (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 63). Não obstante, quando o movimento das mulheres curdas começou, nos anos 1990, a causa nacional era o objetivo principal de sua luta e, apesar da existência de líderes mulheres excepcionais – como Sakinê Cansiz, que se preocupavam com a desigualdade de gênero e os desafios encontrados pelas mulheres desde o início de seu envolvimento político –, a criação de organizações femininas curdas se deu principalmente para suprir as necessidades do movimento de liberação nacional (AL-ALI; TAS, 2018, p. 11).

Durante as primeiras décadas do PKK, a emancipação feminina pregada por Öcalan implicava que as mulheres deixassem de ser *apenas* mães e esposas para se tornarem mães e esposas *da nação curda* (AL-ALI; TAS, 2018, p. 10, grifo meu). Com essa transformação, as normas sociais dominantes sobre a honra se tornaram mais importantes na medida em que as mulheres eram não apenas responsáveis por salvaguardar a honra de suas famílias, mas também símbolos do movimento nacionalista e da honra curda (ÇAĞLAYAN, 2012 *apud* AL-ALI; TAS, 2018, p. 10). Segundo Al-Ali e Tas (2018, p. 10), em contraste com os seus escritos posteriores, em que mudou radicalmente sua visão das mulheres, o pensamento mais antigo de Öcalan parece considera-las como fracas e perigosas, uma possível distração para homens durante a revolução (ÖCALAN, 1992 *apud* AL-ALI; TAS, 2018, p. 10).

Como, inicialmente, o PKK era uma organização de guerrilha, a força das vozes femininas esteve intimamente relacionada à força militar das mulheres (TAX, 2016b, p. 136). Em 1993, em decorrência de um grande influxo de recrutas mulheres nos anos anteriores, foram criadas as primeiras unidades femininas do partido, que foram fundamentais em proporcionar às mulheres a confiança e a experiência de liderança necessárias para formarem um exército próprio (TAX, 2016b, p. 137; GÜNEŞER, 2015, p. 61-62). Nesse ano, o PKK criou um exército feminino conhecido como União das Mulheres Livres do Curdistão (*Yekitiya Azadiya Jinen Kurdistan*, ou YAJK), cujas guerrilheiras rejeitavam o papel tradicionalmente atribuído às mulheres e assumiam uma nova função como “guerreiras da liberdade”, por ter “tanto a ganhar e tão pouco a perder” (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 37). Buscando superar a

socialização tradicional que era reproduzida nos exércitos de guerrilha, o YAJK criou os princípios de organização autônoma feminina, dupla liderança e cota mínima de 40% de participação de mulheres em todas as áreas. Tais princípios guiam o projeto político em Rojava até os dias atuais (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 37).

Antes da formação de tais unidades, as guerrilheiras sofriam de um “complexo de inferioridade”, decorrente de seu condicionamento social, que tornava difícil a aceitação de comandantes mulheres tanto por homens como por mulheres (TAX, 2016b, p. 137). Para Havin Güneşer (2015, p. 61-62), a criação de unidades exclusivamente femininas, que fez com que as guerrilheiras não estivessem mais sob o comando direto das suas contrapartes masculinas, provocou grandes transformações ideológicas, políticas e sociais e levou a mudanças revolucionárias na forma como as mulheres eram percebidas dentro da sociedade curda, principalmente entre os homens. É importante ressaltar, no entanto, que a participação na luta armada é diretamente relacionada à situação econômica das mulheres. As mulheres de famílias pobres são mais inclinadas a se tornarem guerrilheiras, e, sendo o Curdistão Sírio mais pobre do que outras regiões do Curdistão, conta com mais combatentes mulheres do que, por exemplo, sua contraparte iraquiana. (SZANTO, 2016, p. 309).

Entre 1993 e 2003, o PKK viveu um período de transição, no qual se desassociou do marxismo-leninismo e entregou-se à sua busca por estabelecer uma alternativa ao capitalismo moderno (MOREIRA, 2018, p. 299). Parte essencial dessa mudança ideológica foi a maior atenção dada ao papel das mulheres na sociedade. Com a reorientação filosófica de Öcalan, a experiência prévia das mulheres curdas em movimentos sociais e a influência de movimentos feministas, o partido passou a defender que opressão feminina – chamada por Öcalan de escravidão – constitui a base de todas as outras escravidões, assim como de todos os problemas sociais. (GÜNEŞER, 2015, p. 63-64).

Em 1995, no quinto congresso do PKK, a mudança ideológica do partido tornou-se explícita com a resolução que reconheceu as mulheres como a força motora da revolução (TAX, 2016b, p. 105). Em 1997, cinco mil mulheres lutavam em grupos militares exclusivamente femininos, com comandantes e planejamentos próprios, e onze mil lutavam nas unidades mistas (TAX, 2016b, p. 139). Atualmente, embora não haja números oficiais, estima-se que as mulheres constituam entre 40% das forças de guerrilha de Rojava (ARGENTIERI, 2016, p. 1).

4.3.2 Dupla opressão e feminismo curdo

Para Haner, Cullen e Benson (2019, p. 10), o maior fator que motiva as mulheres a se juntarem ao PKK e à luta armada é a busca pela sua emancipação. Nascidas em uma sociedade tradicionalmente dominada pelos homens e sujeitas à opressão militar e cultural dos países onde se encontram, as mulheres curdas, historicamente, experimentam uma dupla opressão (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 10). Segundo Ömer Çaha (2011), que analisou os movimentos de mulheres curdas na Turquia nos anos 1980 e 1990, a característica distintiva do feminismo curdo é o fato de que as mulheres curdas sempre se apresentaram com detentoras de uma dupla identidade, argumentando que não são somente mulheres, mas também membras da nação curda. (ÇAHA, 2011, p. 445).

Apesar de terem se inspirado, nos anos 1980, no feminismo que emergiu na Turquia, adotando as ideias características do feminismo liberal de segunda onda – “o pessoal é político” e defesa da sororidade entre mulheres (BELGIN, 2000 *apud* ÇAHA, 2011, p. 439) –, as mulheres curdas foram historicamente críticas ao movimento feminista turco por este ignorar seus problemas subjetivos sob uma abordagem universalista (ÇAHA, 2011, p. 439). Em sua participação no movimento feminista turco, as mulheres curdas eram frequentemente rechaçadas quando expressavam demandas de cunho étnico, sendo acusadas de contaminar o movimento feminista com ideias nacionalistas (ÇAHA, 2011, p. 439). A tensão entre feministas turcas e curdas atingiu seu clímax em 1989, durante as celebrações do Dia Internacional da Mulher, quando a intenção de um grupo de mulheres curdas de carregar cartazes e de se pronunciar em curdo foi rechaçada pelo comitê organizador (ÇAHA, 2011, p. 439). A partir daí feministas curdas e turcas passaram a seguir caminhos independentes e, em 1990, foi formado o Grupo de Mulheres Curdas independente (ÇAHA, 2011, p. 439).

Em 1996, foi lançada a primeira revista de mulheres curdas explicitamente feminista, *Roza*, que teve 17 edições publicadas até o início dos anos 2000 (ÇAHA, 2011, p. 439). Seu nome era uma homenagem a Rosa Luxemburgo, uma das primeiras militantes marxistas cuja opressão derivada de sua situação de dupla identidade – como “mulher” e como “judia”. Sua situação era considerada análoga à das mulheres curdas, oprimidas e alienadas por serem “mulheres” e “curdas” (YAŞAR, 1996, p. 8 *apud* ÇAHA, 2011, p. 439). Segundo Ayşegül (1996, p. 5 *apud* ÇAHA, 2011, p. 440, tradução minha), “as mulheres que publicavam a *Roza*

argumentam que elas eram excluídas pelos grupos feministas turcos por serem curdas e pelo movimento político curdo por serem feministas”³³.

Na Turquia dos anos 1980, as feministas curdas expuseram a dificuldade, por parte de movimentos sociais, de lidar com identidades que se sobrepõem. Como argumentei no primeiro capítulo com base no pensamento de Chandra Talpade Mohanty (1991), o uso do termo “mulheres” como categoria de análise presume que existe uma unidade a-histórica e universal entre elas com base em uma noção generalizada de sua subordinação (MOHANTY, 1991, p. 64). Nesse sentido, ele se falha ao não considerar diferenças locais, sociais, de raça, dentre outras, que são essenciais para a formação de grupos de mulheres e seu posicionamento discursivo. Além disso, ao reforçar a divisão binária entre homens e mulheres, essa perspectiva pode reduzir as últimas à condição de subordinadas, o que restringe as possibilidades de reconhecimento de sua agência.

Segundo Teresa de Lauretis (1994), a ênfase na diferença sexual confina o pensamento crítico feminista ao arcabouço conceitual de uma oposição entre homens e mulheres, ambos universalizados, dificultando, assim, a articulação das diferenças entre as mulheres. Além disso, o conceito de gênero atrelado à(s) diferença(s) sexual(is) obscurece o reconhecimento da constituição do sujeito no gênero como um processo ligado a códigos linguísticos e representações culturais que são, por sua vez, indissociáveis das relações de raça e classe. Para Lauretis (1994, p. 228), a construção do gênero ocorre através de várias tecnologias sociais e discursos institucionais com poder de controlar o campo do significado social e assim determinar representações de gênero. Não obstante, Lauretis também aponta que existem, nas margens dos discursos hegemônicos, os termos para uma construção diferente do gênero que, inscritos em práticas micropolíticas, contribuem para a construção do gênero e de seus efeitos ao nível local (LAURETIS, 1994, p. 28).

Em um sentido mais amplo, as críticas à ênfase feminista na diferença sexual trazem à tona o elemento variável da subjetividade na definição de grupos sociais, que, como argumentei no capítulo um, se desenvolvem em contraposição ao que percebem como o Outro. Assim, levar em conta as especificidades contextuais na formação de identidade coletiva é também se deparar com o fato de que tais identidades são maleáveis e historicamente variáveis.

³³ *The women who were publishing Roza argue that they are excluded by Turkish feminist groups since they are Kurdish and they are also excluded by the Kurdish political movement since they are feminists* (AYŞEGÜL, 1996, p. 5 *apud* ÇAHA, 2011, p. 440)

Na Turquia, apontada por Çaha (2011) como berço do movimento feminista curdo organizado, uma “primeira onda feminista” teria ocorrido no início do século XX, quando as organizações de mulheres da época, mesmo em pequeno número, demandavam igualdade de direitos civis e políticos identidades (DINER; TOKTAŞ, 2010, p. 41). Nos anos 1980, uma segunda onda do movimento trouxe à tona demandas similares às feministas de segunda onda da Europa Ocidental e Estados Unidos, como a eliminação da violência contra a mulher, a exposição do uso da sexualidade como meio de dominação masculina, a denúncia da má-representação das mulheres na mídia e a oposição aos testes de virgindade (DINER; TOKTAŞ, 2010, p. 41). Por fim, a terceira onda do feminismo turco teria se dado nos anos 1990, quando emergiram clivagens no feminismo com o desafio trazido pelos movimentos LGBT, Islamista e pelo movimento nacionalista curdo, que tinham diferentes visões acerca das causas dos – e das soluções para – os problemas das mulheres (DINER; TOKTAŞ, 2010, p. 42).

Para as mulheres curdas, os anos 1980 foram caracterizados pela inspiração do movimento feminista turco e o simultâneo tensionamento com o mesmo, resultado do reconhecimento da necessidade de um feminismo mais específico cultural e etnicamente. (ÇAHA, 2011). De forma similar ao desafio dos feminismos negro e lésbico à chamada segunda onda feminista nos Estados Unidos e Europa, as feministas curdas criticavam as suas contrapartes turcas por serem etnocêntricas e excluírem outras identidades (DINER; TOKTAŞ, 2010, p. 47). Em uma matéria na revista *Roza*, a feminista curda Fatma Kayhan (1997, p. 35 apud ÇAHA, 2011, p. 444) critica a importação do feminismo da igualdade ocidentalizado e argumenta que as similaridades entre feministas curdas e turcas são menores do que suas diferenças. Segundo ela:

It becomes apparent that our similarities with Turkish women are less than our differences. Feminism, which struggle for the common oppression of all women, has developed through the knowledge produced by white Western women. The Turkish feminist movement, too, has been supplied by this source and shut its ears to a feminism that was developed through differences (KAYHAN, 1997, p. 35 apud ÇAHA, 2011, p. 444)

Inicialmente, o fator central que unia as mulheres curdas era a sua identidade compartilhada e a sua politização enfatizava o elemento étnico. No entanto, com o tempo, as feministas curdas passaram a se preocupar com assuntos relativos a mulheres e gênero de forma

mais geral (DINER; TOKTAŞ, 2010, p. 48). Para Cagla Diner e Şule Toktaş (2010, p. 48), o conflito entre curdos e o Estado turco influenciou as mulheres curdas de duas formas: de um lado, o ambiente de violência e insegurança aumentou sua vulnerabilidade na região e, de outro, levou à politização das mesmas, à medida em que elas se tornavam mais ativas em partidos políticos e organizações e participavam em reuniões partidárias e protestos.

Nos anos 1990, o movimento feminista curdo foi impulsionado pela mudança de orientação ideológica do PKK, que se distanciou da luta revolucionária (MOREIRA, 2018, p. 307). Durante essa década, na Turquia, mulheres curdas criaram organizações e partidos feministas e promoveram protestos pacíficos como, por exemplo, o das Mães de Sábado, grupo de mães que, à semelhança das Mães da Praça de Maio, na Argentina, reúnem-se, até hoje, periodicamente aos sábados em uma praça de Istambul com o objetivo de chamar atenção para os desaparecimentos ocorridos sob custódia policial no país (DINER; TOKTAŞ, 2010, p. 48). Não obstante a defesa de pautas não-étnicas, na década de 1990, a crítica em relação ao que era percebido como essencialismo por parte do feminismo turco fazia com que feministas curdas acusassem suas contrapartes turcas de racistas e de colonialistas (SEMA, 1998 apud ÇAHA, 2011, p. 444). Apesar de se posicionarem junto às feministas ocidentais em relação a questões como equidade de gênero, consciência e emancipação feminina, as mulheres curdas contestavam a ideia de “mulher” com um sujeito singular, em oposição ao “homem”. (ÇAHA, 2011, p. 443). A dupla opressão enfrentada pelas mulheres curdas era enfatizada, especialmente diante da constatação de que a maior parte das vítimas dos conflitos decorrentes da luta pela independência do povo curdo é de mulheres. (ÇAHA, 2011, p. 441).

As revistas feministas curdas dos anos 1990 criticavam não somente o Estado turco, sob a perspectiva da questão étnica, mas também condenavam a estrutura tradicional da sociedade curda, seus valores socioculturais – considerados responsáveis pela opressão das mulheres – e o movimento político curdo. (ÇAHA, 2011, p. 443). Denunciando a estrutura patriarcal da sociedade curda e o tratamento das mulheres dentro dela (DINER; TOKTAŞ, 2010, p. 49), as feministas curdas teciam duras críticas aos homens curdos (ÇAHA, 2011). Tais críticas, aliás, estão presentes entre as mulheres de Rojava nos dias de hoje (MOREIRA, 2018, p. 308).

4.3.3 “Revolução de mulheres”

Historicamente, as mulheres curdas lutaram pela independência de seu povo, e essa luta gradualmente se voltou para a causa feminista e permitiu que elas se tornassem protagonistas dentro do movimento (MOREIRA, 2018, p. 303). Em Rojava, as mulheres curdas se juntam à luta armada porque entendem que a mesma lhes oferece a possibilidade de alcançar a liberdade e a igualdade em relação aos homens (DÜZGÜN, 2016, p. 284).

The Kurdish women's movement seeks to overcome the alienation of Kurdish women – that is, the colonialist disparagement of their own culture. It seeks to ensure that they take responsibility for their own lives and become capable of making their own decisions (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 63).

Segundo Haner, Culler e Benson, a importância do elemento étnico para as mulheres curdas não se restringe às lutas no âmbito do movimento nacionalista mas é também apontado como um dos fatores de opressão das mulheres. Segundo eles, os costumes e tradições patriarcais da sociedade curda foram, historicamente, um impedimento à participação política, à educação e à participação no mercado de trabalho por parte das mulheres curdas. Além disso, é importante ressaltar que a opressão do povo curdo teve efeitos distintos para homens e mulheres. Enquanto os homens eram mais frequentemente vítimas diretas de punições físicas, humilhação, tortura e prisão arbitrária, as mulheres eram vítimas indiretas, seja por serem forçadas a assistir ou participar de atos violentos ou por sofrerem abuso de companheiros traumatizados e emocionalmente instáveis (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 10-11). Nesse contexto, a ausência de meios eficazes para lidar com o impacto desses traumas e sua ocorrência contínua prejudicou o bem-estar das mulheres curdas e a luta armada aparece como uma saída para as mulheres conseguirem a liberação social (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 11).

Parallel to the existential fight against ISIL, women in the Syrian Kurdistan region, including Arabs, Assyrians, Turkmen, and Armenians, lead a social revolution against society's patriarchal order through gender-egalitarian governance and a grassroots-feminist movement (DIRIK, 2014).

O projeto político iniciado em Rojava é comumente descrito como uma “revolução de mulheres” e a ideia de que as mulheres seriam a ponta-de-lança da revolução tem grande aceitação na região (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 63). Não só sua filosofia tem traços caracteristicamente feministas, como o próprio desenvolvimento político da região é

diretamente influenciado por mulheres no poder (MOREIRA, 2018, p. 303). Em Rojava, o princípio de dupla liderança, segundo o qual qualquer liderança política deve ser composta de duas pessoas, das quais pelo menos uma mulher, é aplicado em todo lugar (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 64). O PYD encoraja as mulheres a participar da luta através da Unidade de Defesa das Mulheres (*Yekîneyên Parastina Jin*, ou YPJ), organização militar de autodefesa exclusivamente feminina, fundada em 2013. Não obstante a existência de unidades femininas, no geral, o nível de treinamento oferecido às mulheres é igual ao oferecido aos homens e ambos são obrigados a frequentar cursos de treinamento político-ideológico (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 11).

Na arena política, o movimento de mulheres, chamado *Kongreya Star*, tem o objetivo de educar politicamente toda a sociedade (MOREIRA, 2018, p. 301). Nesse sentido, suas membras fazem visitas periódicas a residências de seus bairros, sejam elas de famílias curdas ou não, para explicar a agenda da revolução e distribuir um jornal semanal escrito em curdo e em árabe (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 66). Ainda, a região conta com tribunais locais especializados em questões femininas, como violência doméstica e pensão alimentícia (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 66).

Diferentemente do feminismo das mulheres curdas na Turquia, dos anos 1980 e 1990, o feminismo de Rojava está fortemente relacionado à defesa das ideias de Öcalan e de seu projeto de Confederalismo Democrático (MOREIRA, 2018, p. 308). Se, historicamente, a identidade feminista curda foi construída na interseção entre a opressão de nacionalidade e de gênero (ÇAHA, 2011), atualmente, o movimento de Autonomia Democrática enfatiza a universalidade de sua luta contra o patriarcado e o Estado-nação – dois elementos entendidos como indissociáveis (MOREIRA, 2018, p. 308).

4.4 *JIN, JIYAN, AZADI*: MULHERES, VIDA, LIBERDADE

Quando, há cerca de um ano e meio, tive a oportunidade de conhecer pessoalmente representantes do movimento de mulheres de Rojava, fui prontamente ensinada seu grito de guerra: “*jin, jiyan, azadi*”, ou “mulheres, vida, liberdade”. Para o movimento de Rojava, que se autodenomina uma revolução de mulheres, a glorificação do feminino é essencial e se insere na sua filosofia ecofeminista. Nela, a mulher – como ser biológico – é indissociável da ecologia e da liberdade.

Segundo Abdullah Öcalan (2016, p. 28), a história da civilização é uma história de perda de liberdade, na qual a mulher perdeu sua posição e o macho dominante conseguiu o seu poder. Inicialmente, antes da civilização estatal e do advento do patriarcado, a sociedade teria sido matrifocalizada, ou seja, construída ao redor das mulheres. Na região do Curdistão, mais especificamente, as sociedades mesolítica e neolítica, que se desenvolveram há aproximadamente 20 mil anos, teriam sido marcadas por métodos, ferramentas e equipamentos frutos de invenções e descobertas feitas por mulheres. Nesse contexto, o culto à deusa-mãe da época seria símbolo da reverência ao papel da mulher nesses grandes avanços e refletiria a percepção, correta na visão de Öcalan, da mãe como elemento de vida principal, aquela que não só dá à luz, mas que também forma a base do ser social (ÖCALAN, 2016, p. 31). Durante o período neolítico, teria havido uma ordem social completamente comunitária denominada “socialismo primitivo”, construída em torno da mulher e caracterizada pela igualdade e pela liberdade. Nesse sentido, o objetivo de Öcalan é recuperar e imortalizar o socialismo primitivo, que teria sido viável apenas porque a ética social da ordem matriarcal não permitia a propriedade (ÖCALAN, 2016, p. 32).

Na sociedade matriarcal, haveria uma tensão entre mulheres, que realizavam a coleta e administravam o excedente, e os homens, que faziam a caça. Numa sociedade natural sem hierarquias institucionalizadas, a mãe-mulher e os anciãos sábios garantiriam a segurança da comunidade e sua governabilidade, sendo fundamentais numa sociedade que não se baseava na acumulação e na propriedade. Assim, a sociedade os respeitava de forma voluntária (ÖCALAN, 2016, p. 34). No entanto, com o tempo, essa dependência voluntária teria se transformado em autoridade e, com o desenvolvimento de novas técnicas de irrigação que proporcionaram o produto excedente, o homem, já imbuído do espírito militar decorrente seu papel como defensor do clã, adquiriu poder perante o resto da sociedade.

A primeira organização importante da violência teria sido a usurpação, pelos homens, do controle do clã familiar, fruto de uma aliança entre os mesmos, os xamãs e os anciãos. Öcalan estima que, na sociedade suméria, os dois sexos eram mais ou menos iguais até o segundo milênio a.C., quando teriam se desenvolvido os fenômenos da autoridade e da hierarquia social. Segundo ele,

Na sociedade suméria, ainda que o equilíbrio tenha se voltado gradualmente contra a mulher, os dois sexos eram mais ou menos iguais até o segundo milênio a.C. Os

numerosos templos para deusas e os textos mitológicos desse período indicam que entre 4000 e 2000 a.C., a influência da cultura da mãe-mulher nos sumérios, que constituíam *o centro da civilização*, estava no mesmo nível que a do homem. Até então, jamais existira uma cultura que desonrasse a mulher (ÖCALAN, 2016, p. 35-36, grifo meu).

Através da organização do poder obtida por meio da caça e da colaboração entre eles, os xamãs e os anciãos, os homens teriam formado um núcleo de poder que os exaltava e os conferia poder absoluto. Ao longo do tempo, o *status* da mulher teria sido radicalmente depreciado em favor do homem e a história teria sido alterada para beneficiá-lo. Nesse sentido, Öcalan julga que houve, no Oriente Médio, a produção de uma cultura social masculina que fez com que a inteligência emocional da mulher, comprometida com a natureza e a vida, se perdesse em função da ascensão de uma inteligência analítica que se distancia da natureza e glorifica a guerra e a escravidão feminina. Essa última inteligência seria o oposto da inteligência igualitária da mulher, focada na produção humanitária e na natureza viva (ÖCALAN, 2016, p. 39). A partir desse momento histórico, que Öcalan denomina como “ruptura” ou “contrarrevolução” sexual (ÖCALAN, 2016, p. 39), restava à sociedade hierárquica se desintegrar ou tornar-se Estado, institucionalizando a opressão iniciada com a perda do protagonismo social das mulheres.

Sem analisar a situação das mulheres no sistema hierárquico e as condições sob as quais foram escravizadas, nem o Estado nem o sistema de classes no qual ele repousa podem ser compreendidos. A mulher não é perseguida como gênero feminino, mas como fundadora da sociedade matriarcal. Sem uma análise completa da escravização das mulheres e da criação de condições para superá-la, nenhuma outra escravidão pode ser analisada ou ultrapassada (ÖCALAN, 2016, p. 42)

Em que pese o fato de que a investigação da existência ou não de um suposto matriarcado pré-histórico exige seu próprio debate (e, conseqüentemente, foge ao escopo dessa dissertação), vale a pena tentar entender como as ideias feministas de Öcalan influenciam e moldam a prática de Rojava hoje. Nesse sentido, argumento que, para além do debate que suscita acerca da sua facticidade histórica de um passado coletivista, ecológico e feminista, a idealização, por parte de Öcalan, desse passado, põe em xeque a rejeição ao uso da categoria única “mulheres”, historicamente feita pelo movimento feminista curdo. Ou seja, se o feminismo curdo se constituiu historicamente como movimento independente através da sua separação do feminismo turco, parece – e talvez o seja – contraditório que, atualmente, as ideias que norteiam o feminismo de Rojava se pautem tão amplamente na defesa de uma mulher única e ligada à natureza – portanto, à biologia.

A admiração de Öcalan em relação a um suposto passado matriarcal é baseada na exaltação da sua interpretação do que seriam características femininas. Ele afirma, por exemplo, que “o corpo feminino é mais importante do que o do homem” (ÖCALAN, 2016, p. 66) e que a consequência natural de suas diferenças físicas é que a inteligência emocional – aquela ligada à vida e que orienta a simpatia e a empatia – é muito maior entre as mulheres do que entre os homens (p. 67). Dessa forma, ele defende um feminismo baseado nas supostas diferenças entre homens e mulheres biológicos, que considera que os homens vivenciam o mundo mais em termos de separação e independência enquanto as mulheres seriam mais centradas no cultivo de conexões e interdependência, construindo relações morais baseadas nos cuidados com os outros (SORJ, 1992, p. 145).

Como argumenta Bila Sorj (1992), tal valorização das mulheres em função da sua aproximação da natureza encontra um problema: a ênfase na singularidade da experiência feminina, que “produz uma definição do feminino e acaba por gerar um discurso essencialista” (SORJ, 1992, p. 149). Tendo a concordar, portanto, com Sorj quando ela alerta para os perigos da valorização do feminino biológico, argumentando que “a ênfase na dimensão natural do feminino deve ser tratada com muita cautela porque foi justamente ao redor dessa ideia que se construiu um sistema de discriminações e exclusões” (SORJ, 1992, p. 150). Além disso, a ênfase no aspecto biológico pode abrir espaço para a defesa da maternidade compulsória e para a exclusão de mulheres trans ou não-binárias das lutas feministas.

Não obstante, dizer que o movimento feminista de Rojava de hoje se baseia na filosofia de Öcalan não significa, no entanto, que ele o faça de forma automática e acrítica. Mesmo tendo na figura de Öcalan um líder político e intelectual, o movimento de Rojava não é controlado pelo mesmo. Apesar da grande ressonância de suas ideias na região, a liderança de Öcalan – que parece ser muito mais simbólica do que prática – não implica que as próprias feministas de Rojava não resignifiquem e traduzam seu pensamento.

Segundo a pesquisa de campo conduzida por Al-Ali e Tas (2018, p. 18), as mulheres e os homens do movimento curdo e de Rojava parecem refletir a mudança ideológica de Öcalan, e muitos têm experimentado os obstáculos e as barreiras causados por homens resistentes à mudança. Assim, eles mostram que as mudanças dentro do movimento não são apenas uma questão de obediência aos escritos de Öcalan, mas resultado de um processo dialético entre as lutas das mulheres dentro do movimento e o apoio a “Apo”. Além disso, Ali e Tas (2018, p. 18-

19) ressaltam que diferentes mulheres são posicionadas de forma diferente vis-à-vis os escritos de Öcalan e que, mesmo que suas falas sejam semelhantes – possivelmente, em função de seu ativismo –, as experiências políticas e sociais dessas mulheres são drasticamente variadas.

Segundo Lila Abu-Lughod (2001, p. 106), a incorporação e a apropriação de ideias feministas ocidentais por mulheres do Oriente Médio se deu através de um processo de seleção e tradução. Argumento que, da mesma forma, o movimento feminista de Rojava também traduz e adapta a filosofia de Öcalan para os contextos local e atual. Nesse ponto, acredito que essa tradução é nada menos do que inevitável, visto que Öcalan se encontra, há muitos anos, preso e com contato limitado com o mundo fora da ilha turca de Imrali. Mas, para além disso, desconsiderar o papel do Kongreya Star e da FDNS dentro do próprio movimento feminista seria negar a sua agência e sua capacidade de atuação e articulação políticas. Para Al-Ali e Tas (2018, p. 13), inclusive, as críticas das mulheres curdas à hegemonia masculina no movimento, junto com a sua mobilização política a partir da década de 1990, foram um dos fatores que contribuíram para a mudança do pensamento de Öcalan acerca de papéis de gênero. Assim, a relação entre Öcalan e o feminismo curdo é mais complexa e dinâmica do que a aparente reprodução simples de seus pensamentos por parte das mulheres curdas.

4.4.1 *Jineologia*

Um dos principais aspectos da filosofia mais recente de Öcalan diz respeito à *jineologia*, uma proposta de abordagem sociológica, em desenvolvimento desde 2011, que seria uma estratégia contra a ciência moderna hegemônica, dominada pelo sexismo (MOREIRA, 2018, p. 308). A *jineologia* (*jineolojî*, em curdo) é um termo que deriva da junção entre as palavras “mulher” (*jin*) ou “vida” (*jiyan*), e *logy*, do termo grego *logos*, que significa “conhecimento”. Seria, portanto, uma “ciência das mulheres” que, partindo de uma crítica ao universalismo positivista, pretende revelar a “verdadeira natureza” da sociedade histórica, marcada pelo protagonismo do corpo feminino (KAYA, 2015, p. 88). Segundo a jornalista e representante do movimento das mulheres curdas Gönül Kaya (2015, p. 91),

Jineology presents a proposal of radical intervention in the patriarchal mindset and - the patriarchal paradigm. In this sense, jineology is an epistemological process. Its aim is to provide women and society direct access within the realm of knowledge and science currently controlled by the rulers. The goal is to pave the way towards the roots and identity of women and society, which have been detached from their truth.

Women should create their own disciplines, reach their own interpretations and meanings, and share these with all of society (KAYA, 2015, p. 91).

A jineologia é uma tentativa de contestação do que Immanuel Wallerstein chama de “universalismo científico”, que identifica como a forma mais forte do universalismo europeu que, desde 1945 assumiu um caráter quase incontestável (WALLERSTEIN, 2007, p. 86). O universalismo científico se assenta nas certezas da ciência ocidental, encarnadas nas premissas newtonianas de linearidade, determinismo e reversibilidade temporal (WALLERSTEIN, 2007, p. 86). Em contraposição, o movimento de mulheres de Rojava enfatiza uma sociedade natural, que teria sido construída por mulheres, e busca superar a visão das mesmas como objeto da história. Nesse sentido, almeja um futuro no qual as mulheres não só estejam livres da opressão masculina mas que assumam para si o comando das relações sociais.

Para o movimento de mulheres curdas, o século XXI é o século das mulheres e dos povos, no qual as questões de igualdade de gênero e igualdade para os povos oprimidos aparece como nunca antes na história. Como consequência, a organização e o desenvolvimento de sistemas alternativos seria inevitável. Nesse contexto, as mulheres curdas propõem a *jineologia* “tanto como uma solução para os maiores paradoxos do nosso tempo quanto como um método para o desenvolvimento do mundo espiritual das mulheres”³⁴. (KAYA, 2015, p. 91, tradução minha). Nesse aspecto, a *jineologia* se opõe ao dualismo, característico do universalismo científico, entre saberes científicos (racionais e verdadeiros) e espirituais (irracionais). Trazendo a espiritualidade para o âmbito da epistemologia, as mulheres curdas desafiam, em última instância, a noção de ciência intimamente conectada ao projeto de dominação do universalismo europeu e ocidental. Não obstante, a *jineologia* ainda é uma ideia em desenvolvimento e o lugar da espiritualidade em suas reflexões ainda não está claro, sendo objeto de discussão e construção.

Considerada como resultado e continuação das experiências e de esforços feministas, o objetivo da *jineologia* é “andar sobre os trilhos das experiências dos movimentos de mulheres” e investigar a “colonização histórica” das mesmas para, com isso, reescrever a história da humanidade (KAYA, 2015, p. 92). É interessante notar, no entanto, que, através da *jineologia*

³⁴ In this context, the Kurdish Women's Movement posits jineology as both a solution to the greatest paradoxes of our age and a method for the development of the spiritual world of women. (KAYA, 2015, p. 91)

e, de forma mais ampla, das ideias de Öcalan, as mulheres de Rojava são encarregadas da responsabilidade de construção de uma sociedade alternativa com base em características supostamente femininas. Assim como na interpretação histórica de Öcalan, a emancipação buscada pelo feminismo de Rojava traz consigo fortes referências ao que seriam características eminentemente “femininas”. Para Öcalan, por exemplo, “as mulheres, como o elemento principal da ética e da sociedade política, têm de desempenhar um papel crítico na formação de uma ética e de uma estética da vida que reflita a liberdade, a igualdade e a democratização” (ÖCALAN, 2016, p. 72). Nesse sentido, afirma que

A ciência ética e estética é parte integrante da *jineolojî*. Por causa de suas responsabilidades importantes na vida, não hesitará em fazer as duas coisas: ser a intelectual e também realizar o desenvolvimento de processos e de oportunidades. A ligação das mulheres com a vida é mais completa do que a dos homens, o que lhes assegurou o desenvolvimento de sua inteligência emocional. Portanto, a estética, no sentido de tornar a vida mais bonita, é questão existencial para as mulheres. Eticamente, a mulher é mais responsável do que os homens. O olhar das mulheres no que diz respeito à ética e à sociedade política vai ser mais realista e responsável do que o dos homens (ÖCALAN, 2016, p. 72).

De certa forma, a *jineologia*, pode ser vista como um rompimento em relação ao feminismo curdo que se desenvolveu a partir do feminismo turco, nos anos 1980. A antiga crítica à ênfase das feministas turcas na diferença sexual – e conseqüentemente, na universalidade da experiência feminina – deu lugar à defesa de uma mulher que, no singular, está conectada à natureza e, por isso, é encarregada de um papel histórico específico. Se, por um lado, essa lógica remete ao feminino ocidental, também o tensiona pois é baseado em uma concepção histórica localizada na experiência curda.

Segundo Mohanty (1991, p. 71-72), a aplicação da premissa ocidental das mulheres como um grupo homogêneo e oprimido ao Terceiro Mundo coloniza e apropria as pluralidades das diferentes experiências femininas, o que, em última instância, captura sua agência política e histórica. Ou seja, ao tomar as mulheres como um grupo coerente previamente constituído, o discurso feminista ocidental define as mulheres do Terceiro Mundo como sujeitos *fora* das relações sociais, em vez de prestar atenção à forma como elas, assim como as mulheres do Primeiro Mundo, são constituídas *através* dessas mesmas estruturas (MOHANTY, 1991, p. 72). Se, no pensamento feminista do Primeiro Mundo, as mulheres ocidentais se constroem como referencial normativo implícito, no caso da *jineologia* e do pensamento feminista curdo, o referencial implícito são as mulheres curdas e seu excepcionalismo, que lhes permite alcançar

“a verdadeira interpretação da sociedade história” (KAYA, 2015, p. 88). Assim, o objetivo do movimento das mulheres curdas, através da *jineologia*, é proporcionar uma interpretação eminentemente feminina da história, da sociedade e acerca de si mesmas (KAYA, 2015, p. 91). E, em última instância, recuperar os estágios de desenvolvimento “normal” do “sistema da sociedade natural”, que seriam “a verdade” buscada (KAYA, 2015, p. 94).

É dentro da lógica da *jineologia* que o PKK exige que suas guerrilheiras participem em aulas exclusivas para mulheres que tratam de assuntos como constructos de gênero, sexualidade, identidade, diversidade e desigualdade (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 12). Nessas aulas, as mulheres são apresentadas a histórias de mulheres revolucionárias e de figuras-chave na luta feminista, com o objetivo de se familiarizarem com narrativas de liderança feminina (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 12).

É também dentro da tentativa de recriação do socialismo primitivo que o movimento de mulheres criou, em Rojava, uma vila exclusivamente feminina, chamada Jinwar. A poucos quilômetros da cidade de Qamishli, na região curda do nordeste da Síria, Jinwar é uma comuna de mulheres que pretende ser um espaço para que suas habitantes vivam “livres das restrições das estruturas de poder opressivas do patriarcado e do capitalismo” (HALL, 2018). Para suas fundadoras, a vila é uma continuação da “revolução das mulheres” que levou as mulheres de Rojava a deixar suas famílias e ir à guerra. Ela está sendo construída como um refúgio da guerra e dos papéis de gênero que a sociedade patriarcal lhes atribuiu (HALL, 2018).

4.4.2 Opressão de gênero dentro da luta curda

Tanto entusiasmo pela libertação das mulheres do patriarcado não significa, no entanto, que as mulheres curdas em Rojava não sejam mais sujeitas à opressão de gênero (MOREIRA, 2018, p. 302). Segundo Al-Ali e Tas (2018, p. 12), mesmo que tenham se deslocado dos seus papéis tradicionais de mães e donas do lar e se tornado ativas na luta nacional – até mesmo sacrificando suas vidas pela causa –, as normas e relações tradicionais de gênero não desaparecem. Como curdas, elas tiveram e ainda têm negados direitos básicos e, como mulheres, ainda são sujeitas à dominação patriarcal (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 62). Segundo Haidar Khezri (2018, p. 4), apesar da relativa liberdade das mulheres no Curdistão, elas ainda estão sujeitas a práticas como mutilação genital, casamentos infantis e

crimes de honra, principalmente nas áreas rurais. Ele também ressalta que, historicamente, muitas líderes curdas famosas somente obtiveram sucesso porque o seu *empoderamento* não desafiou o *establishment* masculino (KHEZRI, 2018, p. 5). Para Al-Ali e Tas (2018, p. 12), os papéis, identidades e subjetividades femininas continuam a ser definidos pela liderança masculina do movimento e pelos familiares e companheiros de luta homens. Muitas guerrilheiras denunciam um abuso de poder contínuo por parte de líderes militares e políticos, que ainda se ressentem da emergência das mulheres na luta e resistem ao sucesso das combatentes mulheres (AL-ALI; TAS, 2018, p. 12). Para a jornalista curda Dilar Dirik, “A despeito do legado das guerreiras curdas, seria um exagero dizer que a sociedade curda tem uma igualdade de gênero, considerando a prevalência do domínio e da violência masculinos”³⁵ (DIRIK, 2014, p. 3, tradução minha).

Em relação à luta armada, por exemplo, um obstáculo à participação feminina é a restrição do alistamento às mulheres jovens e solteiras (MOREIRA, 2018, p. 302). Tais exigências são estipuladas pelo PYD, que busca garantir a honra e a pureza sexual das combatentes (SZANTO, 2016; TAX, 2016b). Além disso, o fato de uma mulher ter filhos ou ter tido muitos familiares martirizados também costuma ser impeditivo para a sua entrada na luta armada (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 151).

O controle do desejo sexual tem sido um princípio central do movimento político curdo, especialmente dentro da luta armada. Tanto os homens quanto as mulheres devem se abster de ter relações sexuais, sejam elas hétero ou homossexuais (AL-ALI; TAS, 2018, p. 11). A exigência do celibato para a luta é originária do PKK, que considerava a entrada no partido análoga ao compromisso do casamento (MOREIRA, 2018, p. 302). Para o PKK, as relações sexuais entre guerrilheiros são uma grave violação do compromisso do partido com a independência e autonomia das mulheres. Nos primeiros tempos de luta, por exemplo, membros que desafiassem essa proibição eram expulsos do partido ou mesmo executados. (TAX, 2016b, p. 143). Além da dedicação exclusiva às atividades do partido, o PKK também proibia seus membros de consumir álcool e drogas e exigia o rompimento de laços familiares. O sacrifício pessoal completo era considerado necessário para que os membros do partido se tornassem “novos homens” e “mulheres livres”. (TAX, 2016b, p. 127). Além disso, e em contraste com a ênfase do feminismo ocidental na “liberação sexual”, Öcalan argumenta que as relações

³⁵ *Despite this legacy, it would be a stretch to call Kurdish society gender-equal, considering the prevalence of male-dominated rule and violence* (DIRIK, 2014, p. 3).

amorosas pessoais escravizam as mulheres e, portanto, devem esperar até depois da revolução. (ÖCALAN, 2014 apud TAX, 2016b, p. 143)

A questão da sexualidade permanece um tabu dentro do movimento curdo, incluindo no ativismo de mulheres (AL-ALI; TAS, 2018, p. 17). Nesse contexto, segundo Al-Ali e Tas (2018, p. 17), o conservadorismo social se traduz em um *continuum* de controle violento sobre as mulheres até o imperativo moral dos “militantes assexuados”. De fato, em minha conversa com a representante do Kongreya Star A.D.³⁶, a questão da sexualidade foi minimizada e relacionada a uma visão neoliberal e individualista dos direitos, à qual as mulheres curdas se opõem. Não obstante, A.D. também ressaltou que, no contexto da luta curda, as pautadas ligadas à liberação sexual ainda estão em construção e de forma subordinada a outras pautas mais prementes. Nessa mesma lógica, o político turco Selahattin Demirtaş afirma que:

‘Social conservatism and taboos around sexuality continue and we need to address them in the future. However, while we are struggling with acute conflict and violence by the state, it is impossible to focus on these issues. Many of the women who have been trying to address the issue of sexuality have been arrested.’ (AL-ALI; TAS, 2018, p. 18).

Atualmente, o PKK ainda proíbe relações sexuais entre seus membros, apesar de reconhecer a possibilidade de conexão emocional entre eles (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 15). Não obstante, o partido ainda pune tais guerrilheiros com medidas que vão desde reprimendas até encarceramento ou realocação. No caso de tal relacionamento resultar em uma gravidez, o partido não permite que as crianças sejam criadas pelos seus pais, se tornando “crianças da organização” (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 16). Segundo um membro do PKK de codinome Deniz (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 16),

Even though the organization did no longer execute those who had sexual intercourse, they were not allowed to raise their children. They were all considered to be children of the organization, and the parents were allowed to see them from time to time (HANER; CULLEN; BENSON, 2019, p. 16).

Apesar de muitas mulheres curdas terem sacrificado suas vidas, se engajado em práticas de autoimolação, enfrentado tortura nas prisões e se juntado a greves de fome contra o Estado,

³⁶ Nome suprimido a pedido da entrevistada.

elas continuaram, durante muito tempo, marginalizadas dentro do movimento (AL-ALI; TAS, 2018, p. 12). No entanto, tal marginalização contribuiu para a emergência de um movimento de mulheres curdas cada vez mais influente e poderoso atualmente (AL-ALI; TAS, 2018, p. 12).

Em muitas das falas de representantes do movimento de Rojava, a relação entre homens e mulheres guerrilheiros é mostrada como pacífica e respeitosa. A forte crítica aos combatentes curdos e militantes do movimento, presente nas revistas dos anos 1990 (ÇAHA, 2011), não é explícito nos pronunciamentos das guerrilheiras do YPJ hoje (MOREIRA, 2018, p. 308). Segundo a comandante do YPJ Nesrin Abdullah “os outros combatentes [do YPG] são nossos camaradas; nós temos relações políticas e de amizade”³⁷ (SGRENA, 2015, p. 1, tradução minha). De forma semelhante, em entrevista ao *The New Yorker* (MOGELSON, 2017), a guerrilheira Shilan, relata que o seu ingresso na luta armada e no combate ao Daesh foi, em parte, uma forma de transcender limitações que enfrentaria caso ficasse em casa, subordinada a um marido (MOREIRA, 2018, p. 308). No YPG, ela considera que as mulheres têm o direito à opinião e suas vozes são ouvidas: “eles querem te colocar na frente. É possível ter seu próprio lugar”. (MOGELSON, 2017, p. 30³⁸).

Em que pese o fato de que as falas a que tive acesso foram quase em sua totalidade provenientes de fontes secundárias e em língua inglesa, é necessário considerar que a retórica de camaradagem entre homens e mulheres do movimento pode ter função estratégica em função de sua luta. Afinal, a denúncia de machismo por parte de homens curdos e do movimento pode funcionar no sentido de legitimar o discurso orientalista da mulher do Terceiro Mundo como impotente, explorada e vulnerável (MOHANTY, 1991). Nesse sentido, as mulheres de Rojava carregam o fardo de representar o seu experimento político como genuíno e comprometido com a igualdade de gênero ao mesmo tempo em que têm que lidar com a discriminação dentro do mesmo. Como argumentei no primeiro capítulo através do pensamento de Volpp (2001), a premissa de liberação feminina ocidental carrega consigo a ideia de que as mulheres do Terceiro Mundo são mais oprimidas e que essa opressão é uma função de suas culturas mais “atrasadas”. Nessa lógica, a violência contra a mulher é explicada em termos culturais de uma forma que não é feita em relação ao Ocidente. É possível, portanto, que, cientes dessa armadilha, as

³⁷ “Other combatants are our comrades; we have political and friendly relations” (SGRENA, 2015, p. 1)

³⁸ “Here, you have the right to your opinion. Men care what you have to say. They want to put you in the front. It’s possible to have your place” (MOGELSON, 2017, p. 30).

mulheres de Rojava preferem centrar suas críticas em fatores mais universais de opressão de gênero, como a figura do Estado e instituições como o casamento.

Porque, para o pensamento de Öcalan e o movimento de Rojava, o Estado é a institucionalização do domínio do homem sobre a mulher, ele nunca poderá propiciar o desenvolvimento da liberdade. Segundo Al-Ali e Tas (2018), apesar do ativismo das mulheres curdas ter sido o responsável pela instituição do princípio de dupla liderança nos quadros dos órgãos de administração da causa curda, as mesmas são cientes de que uma maior representação política não leva, necessariamente, à igualdade de gênero dentro das sociedades turca e curda. Para as mulheres de Rojava, a violência estatal contribui de forma importante para a violência dentro das famílias, uma vez que os homens incorporam a atitude autoritária e a violência física do Estado (AL-ALI; TAS, 2018, p. 17).

Para Öcalan, assim como para diversos feminismos, o casamento é uma instituição tão opressora às mulheres que deve ser evitado sempre que possível (TAX, 2016b, p. 142). Segundo Öcalan,

O principal obstáculo à liberdade no contexto social é, então, a família e o matrimônio. Quando a mulher se casa, é escravizada de fato. Não é possível imaginar outra instituição que escravize tanto como o matrimônio. As escravidões mais profundas são estabelecidas através da instituição do casamento, escravidões que se entrencharam dentro da família. Essa não é uma referência geral sobre compartilhar a vida ou ter relacionamentos que podem fazer sentido do ponto de vista da liberdade e da igualdade. O que é discutido aqui é o enraizado casamento clássico e a família. A propriedade absoluta das mulheres significa a sua exclusão de todos os cenários políticos, intelectuais, sociais e econômicos. Isso não pode ser facilmente restaurado. Portanto, faz-se necessário que haja uma revisão radical da família e do casamento, bem como o desenvolvimento de linhas de atuação destinadas à democracia, à liberdade e à igualdade (ÖCALAN, 2016, p. 53).

Nesse sentido, o pensamento de Öcalan encontra semelhança com o feminismo materialista, em especial, com o pensamento de Colette Guillaumin (MOREIRA, 2018, p. 313). Segundo Guillaumin (2014), a opressão dos homens sobre as mulheres é caracterizada pela apropriação física das últimas, cujos corpos são apropriados enquanto reservatório de força de trabalho. Nesse tipo de apropriação, que ela denomina como “sexagem”,³⁹ há uma apropriação física em si, estabelecendo uma “[...] relação na qual é a unidade material produtora de força de

³⁹ *Sexage*, no original em francês. A palavra tem como objetivo estabelecer uma analogia com os outros tipos de apropriação da força física na economia fundiária: a escravidão (*esclavage*) e a servidão (*servage*).

trabalho que é tomada em mãos, e não apenas a força de trabalho”. (GUILLAUMIN, 2014, p. 34) Para Guillaumin (2014, p. 39), “o casamento [...] estende o uso físico a todas as formas possíveis dessa utilização, dentre as quais, específica e centralmente (mas não exclusivamente), a relação sexual”. Ele é, portanto, “apenas a superfície institucional (contratual) de uma relação generalizada: a apropriação de uma classe sexo pela outra”. (GUILLAUMIN, 2014, p. 50)

Segundo a pesquisa conduzida por Al-Ali e Tas (2018, p. 18), as mulheres e os homens do movimento curdo e de Rojava parecem refletir a mudança ideológica de Öcalan, e muitos têm experimentado os obstáculos e as barreiras causados por homens resistentes à mudança. Assim, eles mostram que as mudanças dentro do movimento não são apenas uma questão de obediência aos escritos de Öcalan, mas resultado de um processo dialético entre as lutas das mulheres dentro do movimento e o apoio a “Apo”. Além disso, Ali e Tas (2018, p. 18-19) ressaltam que diferentes mulheres são posicionadas de forma diferente vis-à-vis os escritos de Öcalan e que, mesmo que suas falas sejam semelhantes – possivelmente, em função de seu ativismo –, as experiências políticas e sociais dessas mulheres são drasticamente variadas.

4.5 INTERNACIONALIZAÇÃO E ORIENTALISMO

Ici, néanmoins, il est à remarquer que les femmes kurdes, bien que Musulmanes, ne sont point séquestrées de la société des hommes, comme chez les autres sectateurs de Mahomet. Elles ont même le visage découvert, ce qui serait une monstruosité parmi les autres enfants du prophète (SERCEY, 1854, p. 525).

Apesar do feminismo curdo ser pautado em ideias e ações políticas muito anteriores à Primavera Árabe, o contexto de guerra civil na Síria e a atenção midiática recebida contribuem para a emergência de um senso de urgência no movimento curdo, e no das mulheres curdas em particular, configurando-se uma janela de oportunidade para a “revolução” gestada na década anterior (MOREIRA, 2018, p. 310). Tal contexto proporciona uma abertura no movimento de mulheres curdas em direção a um maior universalismo (MOREIRA, 2018, p. 310), o que pode ser percebido em falas como a da guerrilheira Evin Ahmed, de 26 anos, membra do YPJ: “Temos de ser livres do governo sírio [...] Precisamos controlar a área sem depender deles. Eles não podem nos proteger do [ISIS], temos que nos proteger [e] nós defendemos a todos... Não

importa a raça ou religião”⁴⁰ (GRIFFIN, 2014, p. 3, tradução minha). De forma semelhante, Ali Sher, uma comandante do YPG, proclama: “Não pense que nós estamos lutando por Rojava. Nós não somos soldados – somos revolucionárias”⁴¹ (MOGELSON, 2017, p. 11, tradução minha).

A administração de Rojava tem feito diversos esforços visando à ampliação do seu reconhecimento internacional (MOREIRA, 2018, p. 310). Nas redes sociais, assim como nos meios de comunicação mais politizados, o YPJ urge por uma “solidariedade internacional” às mulheres da região e do mundo. Também é notável o fato de que tanto o PYD como o YPG e o YPJ mantêm *websites* em inglês nos quais publicam pronunciamentos e informam o público internacional acerca dos acontecimentos em Rojava. Ademais, a própria participação do movimento de mulheres de Rojava no Fórum Social Mundial, em 2018, denota a sua disposição para forjar alianças em diversas partes do mundo.

A presença de mulheres na linha de frente do combate ao Estado Islâmico despertou a atenção da mídia ocidental para Rojava. Segundo o jornalista do *The New York Times*, Wes Enzinna (2015), para visitantes ocidentais simpáticos às ideias de Öcalan, Rojava é um lugar em que “as sementes da Primavera Árabe prometem florescer em uma utopia secular” (ENZINNA, 2015, p. 2). A quebra do paradigma militar tradicional, no qual as mulheres são apenas espectadoras e vítimas dos conflitos armados, é objeto de fascínio da mídia ocidental, ao mesmo tempo em que traz inquietações para os femininos de Primeiro Mundo.

Quando o cerco de Kobanî pelo Estado Islâmico começou, em setembro de 2014, imagens de mulheres curdas lutando contra a força eminentemente machista do Estado Islâmico circularam ao redor do mundo nas primeiras páginas dos jornais (SZANTO, 2014, p. 306). Enquanto os protestantes da Síria eram retratados como fugitivos da opressão governamental, as mulheres curdas eram retratadas como fugitivas da subjugação dos homens islamitas. (SZANTO, 2016, p. 308) Nesse mesmo mês, a revista feminina *Marie Claire* publicou um ensaio fotográfico *online* com as mulheres do YPJ em Rojava, caracterizando-as como “fortes”,

⁴⁰ “We have to be free from the Syrian government,” says YPJ member, Evin Ahmed, 26 [...]. She continues, “We need to control the area ourselves without depending on them. They can't protect us from [ISIS], we have to protect us [and] we defend everyone...no matter what race or religion they are” (GRIFFIN, 2014, p. 3).

⁴¹ “Don't think we are fighting only for Rojava. We're not soldiers—we're revolutionaries.” (MOGELSON, 2017, p. 11)

“destemidas” e “disciplinadas”. Segundo a jornalista Elizabeth Griffin (2014, p. 1, tradução minha), “elas lutam com armas que são maiores e mais pesadas que elas contra um inimigo implacável. E mesmo assim elas continuam a lutar”⁴². Trazendo relatos coletados pelo fotógrafo da revista, a matéria enfatiza o caráter feminista da luta das mulheres curdas, ao mesmo tempo em que se preocupa em retratá-las de forma análoga a modelos e a rivalizá-las com o governo sírio.

Também ressaltando o protagonismo feminino em Rojava, a revista *Vice* publicou, em outubro de 2013, uma matéria em que apresenta as “mulheres combatentes da liberdade (*freedom fighters*) da Síria”. (JOHNSON, 2013) Mais tarde, em julho de 2017, a revista publicou uma reportagem intitulada “A revolução mais feminista que o mundo já testemunhou” (VICE STAFF, 2017), na qual louva o caráter igualitário do projeto democrático de Rojava e ressalta a sua importância para o ocidente. Em um artigo de opinião publicado no *The New York Times* em agosto de 2016, Meredith Tax (2016b) ilustra o fascínio midiático pelas guerrilheiras curdas quando afirma que “é a mulher guerreira em particular que oferece uma poderosa contra imagem à da vítima estuprada e desonrada que é considerada uma fonte de vergonha para sua família e comunidade”⁴³ (TAX, 2016c, p. 2, tradução minha). Por fim, em reportagem em outubro de 2017, a CNN trouxe fotos de guerrilheiras curdas sorridentes e falas em que elas afirmam sua intenção em lutar pela “liberação mental” das pessoas e contra a “mentalidade chauvinista contra as mulheres” (BALKIZ; DEWAN, 2017, p. 2).

Tais exemplos de celebração da agência feminina expõem uma das típicas formas gendradas pelas quais as mulheres árabes ou muçulmanas são retratadas pela mídia anglófona. Segundo Mohja Kahf (2000, p. 149 apud SZANTO, 2014), essas mulheres normalmente são classificadas de três diferentes formas: como vítimas, como fugitivas, ou como “peões do patriarcado”. Para Kahf, essas categorias limitadas e enviesadas obscurecem a complexa relação que essas mulheres têm com os homens e camuflam o status socioeconômico das pessoas retratadas (KAHF, 2000 apud SZANTO, 2014, p. 307). No contexto do Curdistão, por exemplo, são as classes trabalhadoras e os pobres que tomam parte na “luta pela liberdade”. Por

⁴² *They fight with weapons that are bigger and heavier than they are against a relentless enemy. And yet they continue to fight* (GRIFFIN, 2014, p. 1)

⁴³ *“But it is the female warrior in particular who offers a powerful counterimage to that of the raped and dishonored victim who is considered a source of shame to her family and community”* (TAX, 2016c, p. 2).

conta disso, existem mais mulheres combatentes no Curdistão Sírio – mais pobre – do que em outras partes do Curdistão (SZANTO, 2014, p. 309).

Segundo Knapp, Flach e Ayboga (2016, p. 61) “as batalhas travadas pelas guerrilheiras curdas na segunda metade de 2014 colocaram em evidência algo que o mundo Ocidental pensou ser impossível: uma sociedade do Oriente Médio com mulheres em seu centro”. Com a resistência de Kobanî, a região, universalmente vista como patriarcal e atrasada, teve sua imagem radicalmente transformada pelas mulheres curdas (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 61). Nesse sentido, a existência de forças femininas – ou feministas – salienta, aos olhos do público global, o caráter progressista da Autonomia Democrática e tem contribuído para a solidariedade internacional com a luta dessas mulheres (KNAPP; FLACH; AYBOGA, 2016, p. 159). Não obstante, tal solidariedade vem, frequentemente, acompanhada de uma boa dose de orientalismo.

Como mostrei ao longo deste capítulo, a luta das mulheres curdas pela liberação de seu povo não é um fenômeno novo. Nesse contexto, a ativista e acadêmica curda Dilar Dirik (2014, p. 2) argumenta que a mídia ocidental, preocupada em retratar como as mulheres curdas desafiam as noções preconcebidas das mulheres orientais como vítimas oprimidas, reproduz caricaturas orientalistas que minimizam sua luta. Com isso, simplificam as razões que motivam essas mulheres a se juntarem à luta. Retratadas apenas como inimigas do Estado Islâmico, sua ideologia e objetivos políticos são deixados em segundo plano ou ignorados completamente (DIRIK, 2014, p. 2).

Tradicionalmente, no raciocínio orientalista, os estereótipos da mulher do Oriente Médio são mobilizados para fortalecer representações negativas sobre a região e suas culturas (ABU-LUGHOD, 2001, p. 103). Nesse sentido, eles possibilitam o estabelecimento de uma justaposição binária entre um Oriente “tradicional” e um Ocidente “moderno” (VOLPP, 2001, p. 1195). A cobertura midiática ocidental sobre as guerrilheiras de Rojava não é exceção a esse tipo de lógica. No entanto, ela adiciona a isso o elemento da “guerreira da liberdade” como forma de reforçar a superioridade moral dos valores feministas supostamente ocidentais. Por conta disso – e, é claro, em um contexto de interesses geopolíticos na região –, o discurso de Rojava é filtrado em sua tradução para as audiências ocidentais e, com isso, despido de seu caráter subversivo e anticapitalista. Tal orientalização das guerrilheiras, por sua vez, passa necessariamente por uma tradução, ou modulação, de suas falas.

Segundo Edward Said (2007, p. 283), nas discussões orientalistas sobre o Oriente, o mesmo é uma ausência total, o que possibilita, por sua vez, a presença do orientalista. Na lógica orientalista, supõe-se que nenhum oriental pode conhecer a si mesmo assim como um orientalista o conhece (SAID, 2007, p. 322). Nesse sentido, o orientalista é o que *escreve* a respeito do oriental, que é apenas *descrito* (SAID, 2007, p. 411). Segundo ele,

Há muito pouco consenso em jogo, por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia produziu um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falava de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. Ele falava por ela e a representou. Ele era estrangeiro, relativamente rico, do sexo masculino, e esses eram fatos históricos de dominação que lhe permitiam não apenas possuir fisicamente Kuchuk Hanem, mas falar por ela e contar a seus leitores de que maneira ela era ‘tipicamente oriental’ (SAID, 2007, p. 33)

Se o oriental é dado como fixo, estável, precisando de investigação e até de conhecimento sobre si mesmo, nenhuma dialética é desejada ou permitida e a relação entre os dois é radicalmente uma questão de poder (SAID, 2007, p. 411). É dentro dessa lógica que as mulheres curdas são orientalizadas, pelo discurso ocidental, como parte de uma relação de poder entre Oriente e Ocidente. Mais do que isso, no entanto, a transformação das guerrilheiras de Rojava em heroínas feministas acontece porque essa transformação confirma a retórica de superioridade de valores supostamente ocidentais – como liberdade e igualdade de gênero. Enquanto as mulheres de Rojava enfatizam palavras como “patriarcado”, “capitalismo”, “revolução” e “Estado”, a mídia ocidental as retrata em termos de “feminismo” e combate ao “terror”; esse último, por sua vez, com sua própria história de instrumentalização orientalista.

4.5.1 Universalismo e os desafios do pluralismo agonístico

Como projeto político, o Confederalismo Democrático tem ambições universais e pluralistas. Diversos relatos de pesquisa de campo, como a conduzida por Al-Ali e Tas (2018) ressaltam os esforços em prol da diversidade étnica dentro da administração política:

During our fieldwork, [...] We were moved by the genuine attempt to redress power inequalities. Beyond gender, the movement seems to also make an effort to address inequalities linked to ethnic and religious minorities and generations (AL-ALI; TAS, 2018, p. 16).

A administração de Rojava parece, portanto, estar empenhada em ser um projeto pluralista e acessível a todos. De fato, como reconhece Sylla Benhabib (1987), parece ser inevitável que toda teoria da política ou da moral conte, em algum grau, com pressupostos gerais ou universalistas. No mesmo sentido, Immanuel Wallerstein (2007) também argumenta que a oposição ou resistência ao universalismo europeu não é necessariamente antieuropeia ou anti-universalista. Nesse ponto, é interessante trazer à tona a distinção, feita por Benhabib (1987) entre universalismo *substitucionalista* e universalismo *interativo*.

Segundo Benhabib (1987, p. 81), a tradição ocidental moderna de teorias morais, que vai de Tomas Hobbes a John Rawls, é substitucionalista, no sentido de que o universalismo que eles defendem é definido através da identificação da experiência de um grupo de sujeitos (homens, brancos, europeus, burgueses) como um caso paradigmático para o resto da humanidade. O universalismo interativo, por outro lado, reconheceria a pluralidade de modos de ser humano e as diferenças entre seres humanos. Sem deixar de reconhecer que disputas normativas podem ser resolvidas de acordo com a razão, o universalismo interativo tomaria a diferença como ponto de partida para a reflexão e a ação (BENHABIB, 1987, p. 81). Com essa distinção, Benhabib oferece a possibilidade teórica de um universalismo não sexista, racista ou mesmo colonizador.

In this sense 'universality' is a regulative ideal that does not deny our embodied and embedded identity, but aims at developing moral attitudes and encouraging political transformations that can yield a point of view acceptable to all. Universality is not the ideal consensus of fictitiously defined selves, but the concrete process in politics and morals of the struggle of concrete, embodied selves, striving for autonomy (BENHABIB, 1987, p. 81).

A narrativa de Rojava opõe-se à narrativa da modernidade ocidental ao propor um universalismo interativo em substituição ao universalismo substitucionalista característico das teorias políticas modernas ocidentais. Não obstante, o pensamento político de Öcalan se aproxima da perspectiva ocidental moderna em relação à forma como vê a relação entre o *self* e o outro. Segundo Benhabib (1987), no discurso das teorias política e moral modernas, as dicotomias entre público e privado, autonomia e nutrição, independência e união são reificadas como sendo essenciais à constituição do sujeito e incorporadas pelas teorias morais universalistas contemporâneas. Ela descreve então duas concepções de relações entre o self e o

outro que refletem as dicotomias e divisões da teoria política moderna: *o outro generalizado e o outro concreto*.

A visão do outro generalizado requer que cada indivíduo seja visto como um ser racional com os mesmos direitos e deveres que gostaríamos de atribuir a nós mesmos. Nessa perspectiva, abstrai-se da individualidade e da identidade concreta do outro e a relação com ele é governada pelas normas da igualdade formal e da reciprocidade (BENHABIB, 1987, p. 87).

Em contrapartida, a visão do outro concreto requer que cada ser racional seja visto como possuindo uma história e uma identidade concretas e constituição afetivo-emocional própria. Nessa perspectiva, o que é abstraído é o que se tem em comum com os outros e procura-se compreender as necessidades, motivações e desejos do outro. Assim, as diferenças entre pessoas são vistas como complementares ao invés de excludentes e as normas de interação são geralmente privadas e não institucionais (BENHABIB, 1987, p. 87).

Meu argumento é que, ao rejeitar o universalismo europeu, o movimento de Rojava vacila entre a recriação de um universalismo substitucionalista e a proposição de um universalismo interativo. Não obstante, a tarefa de organizar politicamente uma região tão diversa como o norte da Síria traz diversos desafios para o movimento de Rojava, principalmente em relação ao estabelecimento de diálogo com outras minorias étnicas e religiosas e o reconhecimento desses outros concretos.

Em relação à religião, embora a maior parte das mulheres curdas seja muçulmana, o elemento religioso não parece ser parte importante do feminismo de Rojava. Na verdade, a mesma é apontada como um empecilho para o movimento forjar alianças maiores com comunidades árabes, que sentem que a liberação das mulheres viola princípios religiosos básicos (GRAEBER, 2015, p. 202). Segundo Öcalan:

Tanto a cultura cristã quanto a islâmica estagnaram em termos de superação da sociedade machista. [...] As práticas sociais sexistas do harém e da poligamia têm desempenhado papel importante no fato de que a sociedade do Oriente Médio está ficando para trás em relação à sociedade ocidental. Enquanto a repressão da sexualidade pelo cristianismo é um fator que levou à modernidade, o apoio à satisfação sexual excessiva é um fator que levou o Islã a retroceder a um estado pior do que o da antiga sociedade tribal do deserto e a ser ultrapassado pela sociedade ocidental moderna (ÖCALAN, 2016, p. 50).

Os desafios em torno da inclusão das mulheres árabes no movimento revolucionário apontam para a questão mais ampla da subjetividade na relação das mulheres com a religião.

Nesse ponto, Lila Abu-Lughod (2012) oferece uma contribuição interessante. Ao indagar sobre a possibilidade de uma liberação que seja islâmica, ela questiona:

[...] será a liberação realmente um objetivo pelo qual todas as mulheres ou o povo se esforçam? Emancipação, igualdade e direitos são parte de uma linguagem universal que nós devemos usar? Em outras palavras, poderiam outros desejos ser mais significativos para diferentes grupos de pessoas? Viver em famílias unidas? Viver próximo de Deus? Viver sem guerra? (ABU-LUGHOD, 2012, p. 464)

Como aponta Saba Mahmood (2001 apud ABU-LUGHOD, 2012, p. 464), “o desejo pela liberdade e liberação é um desejo historicamente situado”. A dificuldade de conciliação entre mulheres curdas e árabes aponta, assim, para uma divergência mais profunda na própria concepção de liberdade. Enquanto que, para as mulheres árabes, a religião é uma parte importante da vida, as mulheres curdas – ou pelo menos as mulheres curdas que estão na linha de frente da luta armada – associam a liberdade ao direito de lutar pela sua vida. Essa ideia é expressa pela General Zelal, uma das líderes do YPJ, em entrevista publicada na *Marie Claire*: “Eu não quero me casar, ou ter filhos, ou ficar em casa o dia todo. Quero ser livre. Se eu não pudesse ser uma YPJ, acho que meu espírito morreria. Ser combatente do YPJ significa ser livre – é isso que significa ser verdadeiramente livre”⁴⁴ (GRIFFIN, 2014, p. 3, tradução minha).

Para as mulheres do YPJ, portanto, a impossibilidade de casar ou ter filhos não parece significar o tolhimento de suas liberdades. Segundo a militante Ali Sher (MOGELSON, 2017), o casamento permite que uma mulher proporcione comida e vestimenta para os seus filhos, mas isso não significa muito pois “até os escravos têm roupas e comida”. Segundo ela, quando uma mulher resiste à opressão e à injustiça, ela luta não só pela sua família nuclear, mas pela sua família mais ampla – a sociedade (MOGELSON, 2017).

Temendo que a “primavera curda” tenha o mesmo fim dos outros movimentos da região, que acabaram por não resultar no reconhecimento dos direitos das mulheres, a chefe da Associação de Mulheres Sírias, Zihan Davut, diz que “aqui em Rojava é difícil chegar às mulheres árabes, porque elas não conhecem seus direitos. Só para ir a uma reunião, elas precisam da permissão dos seus maridos. Mas nós estamos gradualmente estabelecendo contato

⁴⁴ “I don't want to get married or have children or be in the house all day. I want to be free. If I couldn't be a YPJ I think my spirit would die. Being a YPJ soldier means being free—this is what it means to truly be free.” (GRIFFIN, 2014, p. 3)

com elas”⁴⁵ (KNAPP, FLACH; AYBOGA, 2016, p. 73, tradução minha). Para a combatente Avril Difram, de 20 anos, que luta no YPJ desde os 17 anos, “as mulheres são especialmente oprimidas pelo Estado Islâmico em Raqqa. Esse é outro motivo pelo qual nós lutamos contra o ISIS – nós queremos libertar as mulheres da opressão” (BALKIZ; DEWAN, 2017).

A dificuldade do feminismo curdo em lidar com as mulheres árabes demonstra não só a disputa em torno do significado de “liberdade” – como ocorre em relação ao feminismo ocidental – mas também a necessidade de estar vigilante, enquanto feministas, em relação à reprodução de discursos de colonialidade. Embora seja importante ressaltar que a fala de Difram não representa o movimento feminista curdo por inteiro, as ideias *apoístas*⁴⁶ nas quais ele se ancora se baseiam fortemente em noções de linearidade e evolucionismo histórico que são também elementos do universalismo científico ocidental.

Para além das dificuldades de diálogo com as comunidades árabes, o movimento de mulheres de Rojava ainda faz constantes referências à sua tradição de mulheres guerreiras e, mesmo dependendo notáveis esforços de internacionalização e disseminação de sua filosofia, não deixam de se identificar como um “movimento de mulheres curdas”, seja através de pronunciamentos oficiais ou da reprodução de tal rótulo em suas páginas nas redes sociais e nas falas nas mídias ocidentais a que teve acesso. Por fim, a associação irrenunciável entre o movimento e a figura paternalista de Öcalan constitui uma barreira às mulheres não-curdas ou não conectadas à história do PKK. Em suma, apesar do universalismo destacado em seus discursos, permanece a sombra de um movimento cujos méritos e autoridade seriam, em última instância, das mulheres curdas.

A importância da figura de Öcalan, por sua vez, traz uma inquietação para o feminismo de Primeiro Mundo porque está intrinsecamente ligado à liderança de um homem que, por sua vez, não se declara explicitamente feminista. Para Öcalan (2016, p. 71), embora a “luta feminista” tenha muitas facetas importantes, não tem uma compreensão clara do que envolve o modo de vida capitalista e, portanto, ainda tem “um longo caminho a percorrer para superar as limitações impostas à democracia pelo Ocidente” (ÖCALAN, 2016, p. 71). Para além do fato de que a interpretação de “luta feminista” de Öcalan parece se restringir às ideias de um

⁴⁵ “[...] Here in Rojava it's difficult to reach the Arab women, because they don't know their rights. Just to go to a meeting, they have to get permission from their husbands. But we're gradually building contacts with them. Meanwhile we already have lots of Arab women in our organization” (KNAPP, FLACH; AYBOGA, 2016, p. 73).

⁴⁶ Öcalan também é conhecido como Apo, portanto, o neologismo *apoísmo* se refere às suas ideias

(possível) feminismo liberal, é inevitável identificar uma tensão entre a centralidade do discurso de Öcalan e o protagonismo feminino na luta de Rojava. Em última instância, portanto, o experimento de Rojava remete ao debate acerca do papel do masculino no feminismo e, mais concretamente, dos homens nas lutas que reconhecem a opressão feminina e buscam combatê-la como parte da promoção de liberdades.

4.6 POLITIZAÇÃO E DESENTENDIMENTOS

Nesse capítulo, mostrei que o feminismo curdo nasce em contraponto ao feminismo turco e, ao longo de sua história, deixa de lado a ênfase no elemento étnico para se voltar à oposição à modernidade ocidental em consonância à proposta do Confederalismo Democrático. Tal reorganização do movimento é concomitante às mudanças que ocorrem no cerne da filosofia política da luta curda por independência e, como argumentei, reflexo direto da reorientação pessoal de Öcalan. Não obstante, a minimização do elemento étnico não significa que ele tenha desaparecido por completo. Como argumentei no capítulo um, a partir do pensamento de Said (2007, p. 441), a construção da identidade implica estabelecer opostos e “outros”, cuja realidade está sempre sujeita a uma contínua interpretação e reinterpretação de suas diferenças em relação ao “nós”. Assim, a identidade do movimento de Rojava está em constante redefinição e reafirmação.

Segundo Chantal Mouffe (2015, p. 17), as identidades são o resultado de processos de identificação e, como tais, nunca podem ser inteiramente determinadas. Além disso, o “eles” representa a condição de possibilidade de “nós”, o que significa que a constituição de um “nós” específico depende sempre do tipo de “eles” do qual o “nós” se diferencia (MOUFFE, 2015, p. 17). Como argumentei no capítulo um, Mouffe defende que, em uma política democrática, a relação entre “nós” e “eles” não seja do tipo amigo/inimigo mas sim agonística, ou seja, entre adversários. O projeto político de Rojava parece incorporar a defesa da agonística através da abertura às minorias étnicas e religiosas, entretanto, a tensão entre o feminismo curdo e a religião demonstra a dificuldade em se estabelecer uma relação entre grupos que pensam radicalmente diferente.

Como argumentei nos capítulos um e dois, Rojava se constrói em oposição à modernidade ocidental e à sua premissa estadocêntrica subjacente. Na sua relação com o

internacional moderno, o desentendimento é produzido em torno da ideia de democracia, mesmo que o Confederalismo Democrático admita a premissa de democracia como um valor universal. Nesse sentido, o movimento poderia, em tese, se inserir na linguagem do comum, que lhe permitiria afirmar-se como interlocutor de um debate. No entanto, a modernidade ocidental não entende a democracia de Rojava como propriamente democrática e tampouco enxerga o feminismo das mulheres curdas como verdadeiramente emancipatório. Portanto, se o discurso de Rojava é, de alguma forma, traduzido ou filtrado ao entrar em contato com o discurso da modernidade ocidental, resta saber se apenas a existência do desentendimento é capaz modificar a partilha do sensível e, assim, alterar a ordem policial existente.

5 CONCLUSÃO

O experimento político que está sendo posto em prática na região de Rojava, no norte da Síria, é um movimento de resistência a diversas formas de opressão e, ao mesmo tempo, fonte de reflexões e inquietações em relação a pressupostos da modernidade ocidental. Tendo suas raízes na luta por autodeterminação do povo curdo, o movimento de Rojava se propõe a implantar formas de produção e convivência humanas alternativas ao capitalismo, ao Estado-nação e ao patriarcado. Sua forte ênfase no combate à opressão das mulheres, aliás, é fonte de admiração por parte do Ocidente, que historicamente tem definido o não-ocidente como não-moderno e, portanto, não-civilizado. O movimento de Rojava contesta o Estado-nação como forma de produção de democracia e, com isso, politiza o sistema internacional moderno e formas de exclusão subjacentes. Além disso, o feminismo (curdo) em Rojava desestabiliza narrativas feministas ocidentais ao expor a existência de mulheres agentes que contradizem a imagem de vítima geralmente atribuída às mulheres de Terceiro Mundo. Ao longo desta dissertação, busquei analisar como o movimento de Rojava surge e se constitui em oposição à modernidade ocidental. Sem esquecer meu lugar de fala como mulher brasileira, que nunca visitou presencialmente a região, procurei driblar de forma consciente meus próprios pressupostos orientalistas para discutir se e como o discurso produzido em Rojava produz a política no sentido proposto pelo filósofo Rancière e, com isso, observar estruturas de divisão do sensível que as ordens anti-políticas procuram ocultar.

No primeiro capítulo, refleti acerca do conceito de “modernidade ocidental” para afirmar que o discurso produzido em Rojava não pode ser facilmente absorvido pelos esquemas de inteligibilidade da mesma. Nesse sentido, argumentei que a modernidade ocidental é um constructo intelectual que, imerso em estruturas de poder desiguais, utiliza da colonialidade para disseminar e impor seus valores como universalmente desejáveis e moralmente superiores. Mais especificamente, analisei como o modelo de sistema internacional moderno produz, inevitavelmente, seus exteriores, que são relegados à margem da humanidade. Nessa lógica, a única forma de organização em âmbito global possível seria o Estado-nação e a única forma de governo legítima seria a democracia, uma criação que o Ocidente reivindica para si, apesar de evidências históricas contrárias.

No segundo capítulo, me aprofundei na politização que o discurso de Rojava produz em relação ao internacional moderno. Nesse sentido, apresentei como os desenvolvimentos históricos da região do Curdistão e as políticas opressoras dos Estados na região fizeram com que o povo curdo, nem sempre mobilizado em torno de sua etnia, fosse desacreditado da possibilidade de uma vida verdadeiramente democrática dentro das amarras do Estado. Ao explorar as diferentes formas de opressão às quais os curdos foram submetidos ao longo de sua história, ressaltai o caráter dinâmico da etnia e como o movimento em Rojava se distancia da luta nacionalista curda em prol de uma vocação mais universalista. Descrevendo o desenvolvimento e o funcionamento da atual administração da Federação Democrática do Norte da Síria, considereei como o contexto geopolítico influencia as suas decisões e suas perspectivas de sobrevivência, mesmo a curto prazo. Finalmente, explorei o desentendimento que surge do encontro entre a proposta de democracia radical de Rojava e os pressupostos do internacional moderno, argumentando que a tentativa, por parte do movimento, de autoinscrição na ordem do sensível expõe a lógica policial do internacional moderno e sua resistência em reconhecer os curdos e a FDNS como interlocutores passíveis de fala.

No último capítulo, me voltei para a politização entre o feminismo curdo e o feminismo de Primeiro Mundo, segundo conceito de Chandra Mohanty (1991). Contextualizei historicamente o surgimento do feminismo curdo e mostrei como seu desenvolvimento esteve atrelado à luta de autodeterminação nacional. Ao longo do tempo, no entanto, o feminismo curdo se afastou de sua perspectiva inicial e, em consonância com uma reorientação ideológica por parte das lideranças curdas, se voltou à ênfase na diferença sexual e no combate ao patriarcado, com base nas ideias de Abdullah Öcalan. Ademais, explorei como a circulação de imagens de guerrilheiras curdas despertou a atenção ocidental para essas mulheres sem que isso causasse, no entanto, o reconhecimento de seu projeto político subjacente. Por fim, analisei como o feminismo curdo oscila entre duas formas de universalismo e as questões que a ambição de pluralismo democrático trazem para o movimento de Rojava como um todo.

De forma geral, esta dissertação buscou entender se e como o experimento de Rojava produz momentos de politização e, possivelmente, de desentendimento. Aprendi, ao longo da minha pesquisa, que essa pergunta era muito mais complexa do que inicialmente pensei. Embora tenha identificado pontos de tensão, convergência e distanciamento entre os discursos, não posso afirmar categoricamente que o experimento de Rojava produz um desentendimento em relação à modernidade ocidental. Certamente, o discurso de Rojava produz pontos de

politização importantes, e procurei ressaltá-los em cada capítulo. Em relação ao internacional moderno, tanto a luta histórica dos curdos como o movimento atual de Rojava expõem o dano causado pela diferença entre “sistema internacional” e “política mundial”, que relega os modos de organização política não-estatal e os povos não reconhecidos dentro dos Estados às margens do internacional e, portanto, fora da partilha do sensível. Nessa situação, o movimento de Rojava, reconhecendo-se como elemento incontado na partilha moderna e ocidental das partes, inventa uma outra ordem na qual busca se inserir na linguagem comum e, assim, tornar-se parte de um diálogo. Em relação ao feminismo de Primeiro Mundo, o feminismo curdo expôs, em suas primeiras décadas, a parcialidade das interpretações femininas baseadas na ênfase na diferença sexual e reivindicou uma interpretação das mulheres que levasse em conta sua inserção no mundo social e as consequências que isso gera. Com isso, expôs a relação de colonialidade entre feministas ocidentais e as não-ocidentais, vistas como pré-sociais e, portanto, sem nome e nem capacidade de fala. Atualmente, as feministas de Rojava, embora enfatizem fatores de opressão essencialmente estruturais, ainda contradizem o estereótipo da mulher oriental como passiva e sem agência e enfrentam, elas mesmas, desafios em relação à expansão de seus ideias. Em suma, argumentei que o experimento político de Rojava, apesar de suas contradições, se identifica com o todo (da humanidade, das mulheres) e, com isso, expõe danos causados pela ordem policial da modernidade ocidental.

Acredito que esta dissertação pode, no âmbito teórico, contribuir para a investigação de como os conceitos aqui mobilizados dialogam ou não com aqueles de Rojava e, com isso, possivelmente fornecer pistas para investigações teóricas de outros discursos de resistência. Além disso, acredito que, por tratar aqui de um tema incomum na literatura brasileira de Relações Internacionais ou mesmo nos Estudos de Gênero, poderia contribuir para a difusão de perspectivas políticas alternativas e de um fenômeno que é pouco abordado e debatido em língua portuguesa e, mais especificamente, na academia brasileira. Nesse sentido, espero que a popularização do experimento de Rojava possa ajudar a romper com estereótipos orientalistas e visões negativas acerca das mulheres e dos homens no Oriente Médio. Por fim, e por considerar que a difusão de lutas locais de resistência pode contribuir para o fortalecimento de outras lutas, em outros lugares, espero que o meu esforço no sentido de disseminar as ideias de Rojava e a causa curda possa alimentar outros esforços similares.

Apesar do grande entusiasmo com o tema de pesquisa, deparei-me com uma série de limitações. A primeira, mais evidente, é o fato de que, por conta de limitações geográficas e de recursos, não pude realizar pesquisa de campo na região de Rojava e, assim, dependi quase exclusivamente de fontes de pesquisa secundárias. Mesmo que tenha tido a oportunidade de conversar pessoalmente com uma representante do movimento de mulheres curdas, as informações obtidas foram limitadas em função do idioma falado (o espanhol, que não é a língua materna de nenhuma das duas) e do contexto onde nos encontrávamos – um evento internacional de grande porte e com pouco espaço para interferências individuais. Nesse sentido, devo destacar que a barreira linguística também foi um obstáculo para a pesquisa, pois não me possibilitou o acesso a textos originais em curdo. Não obstante, consegui obter acesso a um grande volume de materiais, dentre livros, artigos, matérias e informações em redes sociais, em línguas inglesa e espanhola.

Como última limitação, o contexto geopolítico altamente conturbado da região, que impulsiona mudanças constantes em Rojava, produziu um grande volume de informações conflitantes que dificultaram o entendimento dos objetivos e planos de ação do movimento. Para além das dificuldades em pôr em prática um projeto político inédito, a administração do movimento de Rojava também tem que lidar com constantes ameaças de aniquilação militar vindas da Turquia e do Estado Islâmico. Como resultado, a organização burocrática da região é forçada, muitas vezes, a se adaptar em função de acontecimentos externos, como por exemplo, através da flexibilização de alguns de seus ideais em prol de alianças militares. Somado a isso, o contexto de guerra civil na Síria provoca mudanças nas políticas externas dos países nela envolvidos, criando mais uma fonte de instabilidade para Rojava. Como resultado, me deparei com um grande volume de notícias e artigos que contradiziam informações anteriores ou que não eram capazes de fornecer interpretações conclusivas acerca dos novos acontecimentos que surgiam quase que diariamente.

Ao longo da minha pesquisa, percebi que uma pergunta que a permeou, e a qual ainda busco responder, foi “como se constrói resistência nos dias de hoje?”. Ou ainda: “será a existência de um desentendimento suficiente para a quebra de uma ordem policial e a redistribuição do sensível?” Por conta disso, penso que, em investigações futuras sobre o experimento de Rojava, a busca pela resposta dessas perguntas pode ser um ponto de partida interessante para analisar não só as potencialidades do experimento como a sua desejabilidade ou aplicabilidade em outras partes do mundo. Nesse sentido, penso que mais investigações

acerca da tensão entre a ambição universal e prática local em Rojava podem ser interessantes não só para compreender melhor diferentes lutas de autodeterminação locais, mas também para a construção de conhecimentos localizados e, possivelmente, emancipatórios.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, L. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p.451-470, maio/ ago. 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200006>. Acesso em: 13 ago. 2019.

ABU-LUGHOD, L. “Orientalism” and Middle East Feminist Studies. **Feminist Studies**, vol. 27, n. 1, 2001, p. 101-113.

AHRAM, A. I. Territory, Sovereignty, and the New Statehood in the Middle East and North Africa. **The Middle East Journal**, v. 71, n. 3, 2017, p. 345-362.

AHVAL. Turkey, Russia and Iran’s joint statement rejects Kurds’ ‘separatist’ agenda in Syria. **Ahval**, 2 ago. 2019. Disponível em: <https://ahvalnews-com.cdn.ampproject.org/c/s/ahvalnews.com/turkey-russia-iran/turkey-russia-and-irans-joint-statement-rejects-kurds-separatist-agenda-syria?amp>. Acesso em: 12 ago. 2019.

AL-ALI, N.; TAS, L. Dialectics of Struggle: Challenges to the Kurdish Women’s Movement. **LSE Middle East Centre Paper Series**, 22 mar. 2018. Disponível em: http://eprints.lse.ac.uk/87484/1/Tas_Dialectic%20of%20Struggle_UPDATED_Author.pdf. Acesso em: 12 ago. 2019.

ALISON, M. Women as Agents of Political Violence: Gendering Security. **Security Dialogue**, v. 35, n. 4, 2004, p. 447-463.

ANDERSON. B. **Imagined Communities**: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Londres e Nova Iorque: Verso, 1983.

ANZALDÚA, G. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Difusão da língua portuguesa, n. 39, 2009, p. 297-309.

APARICIO, J. R.; BLASER, M. The ‘Lettered City’ and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America. **Anthropological Quarterly**, v. 81, n. 1, 2008. p. 59-94.

ARAFAT, H. Syrian Kurds to announce federal system. **Kurdistan24**, Rmelan (Curdistão Sírio), 16 mar. 2016. Disponível em: <https://www.kurdistan24.net/en/news/43532875-529a-469c-b632-95d2cb098be1/Syrian-Kurds-to-announce-federal-system>. Acesso em: 12 ago. 2019

ARGENTIERI, B. Syria's war liberates Kurdish women as it oppresses others. **Reuters**, Nova Iorque, 29 fev. 2016. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-women/syrias-war-liberates-kurdish-women-as-it-oppresses-others-idUSKCN0W20F4>. Acesso em: 12 ago. 2019.

ASSEMBLEIA CONSTITUINTE DO FEDERALISMO DEMOCRÁTICO DO NORTE DA SÍRIA. **Social Contract of the Democratic Federation of Northern Syria**, de 29 de

dezembro de 2016. Disponível em: <http://frankfurt-kobane.com/wp-content/uploads/2018/08/Social-Contract-of-the-Democratic-Federation-of-Northern-Syria.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2019

AYBOGA, E. The Geopolitics of the Kurds and the case of Rojava. **The Bullet**, 14 fev. 2018. Disponível em: <https://socialistproject.ca/2018/02/geopolitics-kurds-rojava/#more-13184>. Acesso em: 12 ago. 2019.

AYŞEGÜL. Seni Seviyorum, Roza. **Roza**, v. 3, 1996.

BALKIZ, G.; DEWAN, A. The women fighters who helped defeat ISIS in Raqqa. **CNN**, Raqqa (Síria), 22 out. 2017. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2017/10/20/middleeast/raqqa-kurdish-female-fighters/index.html>. Acesso em: 13 ago. 2019.

BELGIN. Fitne Unsuru Kadın. **Jin u[^] Jiyan**, v. 2, n. 9, 2000.

BENDER, J. Kurds are coordinating US-led airstrikes against ISIS with Google Maps and Samsung tablets. **Business Insider**, 11 ago. 2015. Disponível em: <https://www.businessinsider.com.au/kurds-coordinating-airstrikes-with-google-maps-2015-8>. Acesso em: 12 ago. 2019.

BENHABIB, S. The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory In: BENHABIB, S. CORNELL, D. **Feminism as Critique**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 77-95.

BLANCHARD, C.; HUMUD, C.; NIKITIN, M. Armed Conflict in Syria: Overview and U.S. Response. **Congressional Research Service**, set. 2018.

BOOKCHIN, M. **Ecologia social e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

BRUINESSEN, M. Kurdish society, ethnicity, nationalism and refugee problems. In: KREYENBROEK, P. G; SPERL, S. (eds.), **The Kurds: A Contemporary Overview**. Londres e Nova York: Routledge, 2005, p. 26-52.

BRUINESSEN, M. (1985) Vom Osmanismus zum Separatismus: religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich Said. In: BLASCHKE, J.; BRUINESSEN, M. (eds.) **Islam und Politik in der Türkei**. Berlin: Express Edition, 1985.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução: LAMARÃO, S; CUNHA, A. M. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, 3a ed.

ÇAHA, O. The Kurdish Women's Movement: A Third-Wave Feminism Within the Turkish Context. **Turkish Studies**, v. 12, n. 3, p. 435-449, set. 2011.

CANSIZ, S. **Toda mi vida fue una lucha**. Tomo 1. Buenos Aires: América Libre, 2017.

ÇAĞLAYAN, 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. **European Journal of Turkish Studies [online]**, n. 14, 2012.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY [CIA]. The CIA World Factbook 2014. CIA, 2014.

CHANOCK, M. 'Culture' and Human Rights: Orientalising, Occidentalising and Authenticity. In: MAMDANI, M. **Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture**. Palgrave Macmillan [s.l.], 2000.

COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO [CSRPC]. **Şoreşa Rojavayê: Revolução, uma palavra feminina**. São Paulo: Terra Livre, 2016.

CONGRESSIONAL RESEARCH SERVICE. Kurds in Iraq and Syria: U.S. Partners Against the Islamic State. **Congressional Research Service**, 28 dez. 2016. Disponível em: <https://crsreports.congress.gov/product/pdf/R/R44513>. Acesso em: 12 ago. 2019

COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS. Interactive: The Time of the Kurds. **Council on Foreign Relations**, 4 out 2017. Disponível em: https://www.cfr.org/interactives/time-kurds#!/?cid=soc-at-the_time_of_the_kurds-infoguide. Acesso em: 15 fev. 2018.

DIRIK, D. Feminist pacifism or passive-ism? **Open Democracy**, 7 mar. 2017. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/5050/dilar-dirik/feminist-pacifism-or-passive-ism>. Acesso em: 12 ago. 2019.

DIRIK, D. Western fascination with 'badass' Kurdish women. Al Jazeera, 29 out. 2014. Disponível em: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/10/western-fascination-with-badas-2014102112410527736.html> . Acesso em: 13 ago. 2019.

DINER, C.; TOKTAŞ, Ş. Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization. **Journal of Balkan and Near Eastern Studies**, v. 12, n.1, 2010, p. 41-57,

DIYAR, Z. The Whole World is Talking about Us, Kurdish Women. In: DER MAUR, R.; STAAL, J.; DIRIK, D. (Orgs). **Stateless Democracy**. Utrecht: BAK, 2015, p. 74-77. Disponível em: < <http://newworldsummit.org/wp-content/uploads/2015/06/NWA5-Stateless-Democracy.pdf> >. Acesso em: 12 ago. 2019.

DOLGOFF, S. **The Anarchist Collectives: Workers' Self-management in the Spanish Revolution (1936-1939)**. Nova Iorque e Montreal: Free Life Editions, 1974.

DÜZGÜN, M. Jineology: The Kurdish Women's Movement. **Journal of Middle East Women's Studies**, Bloomington, v. 12. n. 2, jul. 2016, p. 284-286.

EGRET, E.; ANDERSON, T. Uma breve história das lutas curdas. In: COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO [CSRPC]. **Şoreşa Rojavayê: Revolução, uma palavra feminina**. São Paulo: Terra Livre, 2016, p. 49-68.

ENZINNA, W. A Dream of Secular Utopia in ISIS' Backyard. **The New York Times**, 24 nov. 2015. Disponível em: <https://nyti.ms/1NpF6WD>. Acesso em: 13 ago. 2019.

FISCHER-TAHIR, A. **Wir gaben viele Märtyrer**: Widerstand und kollektive Identitätsbildung in Irakisch-Kurdistan. Munique : Unrast Verlag, 2003.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 291-307, maio/ago. 2007.

GARCÍA, J. Só o zapatismo resiste a Obrador. **El País Brasil**, México, 8 jul. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/07/internacional/1530999712_945131.html. Acesso em: 12 ago. 2019.

GELVIN, J. Don't blame Sykes-Picot. Oxford University Press: **OUPBlog**, 7 fev. 2015. Disponível em: <https://blog.oup.com/2015/02/dont-blame-sykes-picot/>. Acesso em: 20 fev. 2018.

GRAEBER, D. Why is the world ignoring the revolutionary Kurds in Syria? **The Guardian**, 8 out. 2014. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/08/why-world-ignoring-revolutionary-kurds-syria-isis> . Acesso em: 12 ago. 2019.

GRAEBER, D. **There Never Was a West**: Or, democracy emerges from the spaces in between, AK Press, 2007. Disponível em: <<https://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-there-never-was-a-west>>. Acesso em: 11 ago. 2019.

GRAEBER, D. **Fragments of an Anarchist Anthropology**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004. Disponível em: <<http://abahlali.org/files/Graeber.pdf>> . Acesso em: 12 ago. 2019.

GOGWILT, C. True West: the changing idea of the west from the 1880s to the 1920s. *In*: FEDERICI, S. (ed.) **Enduring Western civilization**: The construction of the concept of Western Civilization and its 'Others'. Londres: Praeger, 1995.

GRIFFIN, E. These Remarkable Women Are Fighting ISIS: It's Time You Know Who They Are. **Marie Claire**, 30 set. 2014. Disponível em: <http://www.marieclaire.com/culture/news/a6643/these-are-the-womenbattling-isis/>. Acesso em: 12 ago. 2019.

GUILLAUMIN, C. Prática de poder e ideia de natureza. *In*: FALQUET, J. *et.al.* **O patriarcado desvendado**: teoria de três feministas materialistas. Recife: SOS Corpo, 2014.

GÜNEŞER, H. Feminicide. *In*: MAUR, R.; STAAL, J.; DIRIK, D. (eds.) **Stateless Democracy**. Utrecht: BAK, 2015, p. 57-69. Disponível em: <http://newworldsummit.org/wp-content/uploads/2015/06/NWA5-Stateless-Democracy.pdf> . Acesso em: 11 ago. 2019.

HACHEY, I. La Révolution du Rojava. **La Press +**. Síria, 7. Out. 2017. Disponível em: http://plus.lapresse.ca/screens/d251638f-dc34-4414-942d-ada29a918414__7C__0.html. Acesso em: 20 fev. 2018.

HALL, R. Welcome to Jinwar, a women-only village in Syria that wants to smash the patriarchy. **Independent**, Síria, 2 dez. 2018. Disponível em : https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/jinwar-syria-north-patriarchy-kurdish-women-raqqa-a8661866.html?fbclid=IwAR384Z6AsebFQJjvIHDmZJYI4_siVAEULCXdxAJC7iZgDB8FWsrkRL0e0Lk. Acesso em: 13 ago. 2019.

HANER, M.; CULLEN, F.; BENSON, M. Women and the PKK: Ideology, Gender, and Terrorism. **International Criminal Justice Review**, fev. 2019.

HEMMINGS, C. Contando estórias feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 1. jan.-abr. 2009, p. 215-241.

JOHNSON, G. Meet the Kurdish Female Freedom Fighters of Syria. **Vice**, 29 out .2013. Disponível em: https://www.vice.com/en_us/article/4w7yk3/meet-the-kurdish-female-freedom-fighters-of-syria. Acesso em: 13 ago. 2019.

KAHF, M. Packaging Huda: Sha‘rawi’s Memoirs in the US Reading Environment. *In*: AMIREH, A.; MAJAJ, L. S. (Eds) **Going Global: The Transitional Reception of Third World Women Writers**, Nova Iorque: Garland, 2000, p. 148–73.

KAYA, G. Why Jineology? Re-Constructing the Sciences Towards a Communal and Free Life. *In*: DER MAUR, R.; STAAL, J.; DIRIK, D. (Orgs). **Stateless Democracy**. Utrecht: BAK, 2015, p. 84-95. Disponível em: <http://newworldsummit.org/wp-content/uploads/2015/06/NWA5-Stateless-Democracy.pdf> . Acesso em: 12 ago. 2019.

KAYHAN, F. Ku`rt Kadınlarına Batırılan Dikenler. **Roza**, v. 13, 1998.

KECK, M.; SIKKINK, K. **Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics**. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1998.

KHANI, A. Mem and Zin, 1692. *In*: KHANI, A. **Mem and Zin**. Tradução: Salah Saadalla. Londres: Avesta, 2008. Disponível em: <https://ia801604.us.archive.org/12/items/AhmedKhaniMemAndJinTrans.BySalahSaadalla/Ahmed%20Khani-Mem%20and%20Jin-trans.%20by%20Salah%20Saadalla.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2019

KHEZRI, H. The Complex Gender Politics of Kurdistan. **Pacific Standard**, 20 mar. 2018. Disponível em <https://psmag.com/social-justice/the-complex-gender-politics-of-kurdistan>. Acesso em: 12 ago. 2019.

KIPLING, R. *The White Man's Burden: The United States & The Philippine Islands*, 1899. In: KIPLING, R. **Rudyard Kipling's Verse: Definitive Edition**. Nova Iorque, Doubleday, 1929.

KNAPP, M.; FLACH, A.; AYBOGA, E. **Revolution in Rojava: Democratic Autonomy and Women's Liberation in Syrian Kurdistan**. Londres: Pluto Press, 2016.

KOZICKI, K. Prefácio à edição brasileira. In: MOUFFE, C. **Sobre o Político**. Tradução: Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015, p. VII-XVIII.

KREYENBROEK, P. G. On the Kurdish Language. In: KREYENBROEK, P. G; SPERL, S. (eds.), **The Kurds: A Contemporary Overview**. Londres e Nova York: Routledge, 2005, p. 53-64.

KÜÇÜK, B.; ÖZSELÇUK, C. The Rojava Experience: Possibilities and Challenges of Building a Democratic Life. **South Atlantic Quarterly**, vol. 115, n. 1, jan. 2016, p. 184-196.

LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LEVAL, G. Preface. In: LEVAL, G. **Espagne Libertaire (36-39)**, 1971. Disponível em: <http://www.somnisslibertaris.com/libro/espagnelibertaire/preface.htm> . Acesso em: 12 ago. 2019.

LEWIS, M.W.; WIGEN, K. Wigen. **The Myth of Continents: A Critique of Metageography**. Berkeley: University of California, 1997.

LEEZENBERG, M. The ambiguities of democratic autonomy: the Kurdish movement in Turkey and Rojava. **Southeast European and Black Sea Studies**, v. 16, n. 4, 2016, p. 671-690.

LUGONES, M. Rumor a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 22, n. 3, set-dez 2014, p. 935-952.

MAHMOOD, S. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. **Cultural Anthropology**, Nova Iorque, v. 16, n. 2, 2001, p. 202-235.

MARCHART, O. The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality. In: BOWMAN, P.; STAMP, R. (orgs.). **Reading Rancière**. Londres e Nova York: Continuum, p. 129-147, 2011.

MARCUS, A. **Blood and Belief: The PKK and the Kurdish Fight for Independence**. Nova Iorque e Londres, New York University Press, 2007.

MARIN, C. Kurdish territories in northern Syria. **Le Monde diplomatique**, set. 2017. Disponível em: <https://mondediplo.com/maps/Rojava>. Acesso em: 13 ago. 2019.

MIGUEL, L. F. Consenso e Conflito na Teoria Democrática: para além do “agonismo”. **Lua Nova** [online]. 2014, n.92, pp.13-43. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n92/a02n92.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2019.

MINORSKY, V. Kurden-Kurdistan. In: M. TH. HOUTSMA *et al* (ed.) **Enzyklopaedie dicembre Islam**: geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker: Leiden/ Leipzig: Brill, 1927.

MOHANTY, C. T. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham e Londres: Duke University Press, 2003.

MOHANTY, C. T. Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses. In: MOHANTY, C.; RUSSO, A.; TORRES, L. (Orgs.) **Third World Women and the Politics of Feminism**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 51-80.

MOHANTY, C.; RUSSO, A.; TORRES, L. (Orgs.) **Third World Women and the Politics of Feminism**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

MOGELSON, L. Dark Victory in Raqqa. Letter from Syria. **New Yorker**, 6 nov. 2017. Disponível em : <<https://www.newyorker.com/magazine/2017/11/06/dark-victory-in-raqqa>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

MOREIRA, V. O feminismo das guerrilheiras curdas de Rojava. In: VITALE, D.; NAGAMINE, R. **Gênero, Direito e Relações Internacionais**: debates de um campo em construção. Salvador: Edufba, 2018, p. 283-319.

MOREL, A. P. M. Cantões curdos e caracóis zapatistas: autonomias hoje. **Gavagai**, Erechim, v. 4, n. 1, jan./jun. 2017, p. 100-112.

MOUFFE, C. **Sobre o Político**. Tradução: Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

ÖCALAN, A. **Democratic Nation**. Colônia: International Initiative, 2017, 2a Ed. Disponível em: <http://ocalan-books.com/#/democratic-nation.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2019.

ÖCALAN, A. **Libertando a vida**: a revolução das mulheres. Tradução: Sérgio Granja. São Paulo : Fundação Lauro Campos, 2016. Disponível em: <https://www.laurocampos.org.br/2017/02/20/libertando-a-vida-a-revolucao-das-mulheres/>. Acesso em: 12 ago. 2019.

ÖCALAN, A. Confederalismo Democrático. **Cadernos CERU**, v. 6, n. 2, dez. 2015, p. 117-132.

ÖCALAN, A. **Guerra e paz no Curdistão**: Perspectivas para uma solução política da questão curda. Colônia: International Initiative, 2008. Disponível em : <http://www.freedom-for->

ocalan.com/linguas/hintergrund/schriften/Ocalan-Guerra-e-paz-no-Curdistao.pdf . Acesso em: 12 ago. 2019.

ÖCALAN, A. **Kadın ve Aile Sorunu**. Istanbul: Melsa Yayınları, 1992.

ÖZOĞLU, H. Lessons From the Idea, and Rejection, of Kurdistan. **The New York Times**, 5 jul. 2014. Disponível em: <https://www.nytimes.com/roomfordebate/2014/07/03/where-do-borders-need-to-be-redrawn/lessons-from-the-idea-and-rejection-of-kurdistan>. Acesso em: 13 ago. 2019.

PANAGIA, D; RANCIÈRE, J. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière. **Diacritics**, n. 30, v. 2, p. 113-126, 2000.

PALL MALL GAZETTE. Kata Fatma, the Amazon: The redoubtable female warrior of Kurdistan. **Daily Alta California**, v. 42, n. 13954, 14 nov. 1887. Disponível em: <https://cdnc.ucr.edu/?a=d&d=DAC18871114.2.56&e=-----en--20--1--txt-txIN-----1>. Acesso em: 13 ago. 2019

RAGO, M. Mujeres Libres: anarco-feminismo e subjetividade na revolução espanhola. **Verve**, v. 7, 2005, p. 132-152.

RANCIÈRE, J. **O Desentendimento**: política e filosofia. 2ª Edição. Tradução: Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018.

RANCIÈRE, J. The Thinking of Dissensus: politics and aesthetics. In: BOWMAN, P.; STAMP, R. (orgs.). **Reading Rancière**. Londres e Nova York: Continuum, p. 1-19, 2011.

SAID, E. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEMA. Kolonyalist ‘Tu’rk Feminizmi. **Jujin**, v. 7, 1998.

SERCEY, F. E. **Une ambassade extraordinaire**: La Perse en 1839-1840. L'artisan du livre, 1928.

SGRENA, G. Commander Nesrin Abdullah: The Other Half of Rojava. **The Bullet**, International Relations, 7 jul. 2015. Disponível em <https://socialistproject.ca/2015/07/b1137/>. Acesso em: 13 ago. 2019.

SHEPPARD, S. What the Syrian Kurds Have Wrought: The radical, unlikely, democratic experiment in northern Syria. **The Atlantic**, 25 out. 2016. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2016/10/kurds-rojava-syria-isis-iraq-assyad/505037/>. Acesso em: 12 ago. 2019.

SHOHAT, E.; STAM, R. **Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media**. 2ª Edição. Nova Iorque: Routledge, 2014.

SJOBORG, L. Women fighters and the ‘beautiful soul’ narrative. **International Review of the Red Cross**, v. 92, n. 877, mar. 2010, p. 53-68. Disponível em: <https://www.icrc.org/en/international-review/article/women-fighters-and-beautiful-soul-narrative>. Acesso em: 12 ago 2019.

SORJ, B. O Feminino como Metáfora da Natureza. **Estudos Feministas**, n. 1, 1992, p. 143-150.

SZANTO, E. Depicting Victims, Heroines, and Pawns in the Syrian Uprising. **Journal of Middle East Women’s Studies**, v. 12, n. 3, nov. 2016, p. 306-322.

TAX, M. The Rojava Model: How Syria's Kurds Govern. **Foreign Affairs**, 14 out. 2016a. Disponível em <https://www.foreignaffairs.com/articles/2016-10-14/rojava-model>. Acesso em 12 ago. 2019.

TAX, M. **A Road Unforeseen: Women Fight the Islamic State**. Nova York: Bellevue Literary Press, 2016b.

TAX, M. When Women Fight ISIS. The Opinion Pages, **The New York Times**, 18 ago. 2016c. Disponível em <https://www.nytimes.com/2016/08/18/opinion/when-women-fight-isis.html>. Acesso em: 12 ago. 2019.

THE REGION. Why did Kurdish officials allow Assad loyalists to enter Afrin? An explainer. **The Region**, 20 fev. 2018. Disponível em: <https://theregion.org/article/12875-why-did-kurdish-officials-allow-assad-loyalists-to-enter-afrin-an-explainer>. Acesso em: 12 ago. 2019.

ÜSTÜNDAĞ, N. Autodefesa como prática revolucionária em Rojava, ou como desfazer o Estado. In: COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO [CSRPC]. **Şoreşa Rojavayê: Revolução, uma palavra feminina**. São Paulo: Terra Livre, 2016, p. 129-146..

ÜNVER, H. A. Schrödinger Kurds: Transnational Kurdish Geopolitics in the Age of Shifting Borders. **Journal of International Affairs**, v. 69, n. 2, 2016, p. 65-98.

VANLY, I. C. The Kurds in Syria and Lebanon. In: KREYENBROEK, P. G; SPERL, S. (eds.), **The Kurds: A Contemporary Overview**. Londres e Nova York: Routledge, 2005, p. 112-134.

VAN WILGENBURG, W. New administration formed for northeastern Syria. **Kurdistan 24**, Erbil, 6 set. 2018. Disponível em: <https://www.kurdistan24.net/en/news/c9e03dab-6265-4a9a-91ee-ea8d2a93c657>. Acesso em: 12 ago. 2019.

VICE STAFF. A revolução mais feminista que o mundo já testemunhou. Tradução: Marina Schnoor. **Vice**, 27 jul. 2017. Disponível em:

https://www.vice.com/pt_br/article/9kwpzv/revolucao-mais-feminista. Acesso em: 12 ago. 2019.

VIDAL, J. Mexico's Zapatista rebels, 24 years on and defiant in mountain strongholds. **The Guardian**, 17 fev. 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/global-development/2018/feb/17/mexico-zapatistas-rebels-24-years-mountain-strongholds>. Acesso em: 12 ago. 2019.

VOLPP, L. Feminism versus Multiculturalism. **Columbia Law Review**, v. 101, n. 5, jun. 2001, p. 1181-1218.

WALLERSTEIN, I. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. Tradução: Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WALKER, R. B. J. The Double Outside of the Modern International. **Ephemera**, 2006a, vol. 6, n 1, p. 56-69.

WALKER, R. B. J. Lines of Insecurity: International, Imperial, Exceptional. **Security Dialogue**, 2006b, v. 37, n. 65, p. 65-82.

WALKER, R. B. J. **Inside/ Outside**: International relations as political theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WEST, C. I Ain't the Right Kind of Feminist, 1989. *In*: MOHANTY, C.; RUSSO, A.; TORRES, L. (Orgs.) **Third World Women and the Politics of Feminism**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

YAŞAR, H. Kadın ve Siyaset ve de Roza. **Roza**, v. 1, 1996.

YILDIZ, K. **The Kurds in Syria**: The Forgotten People. Londres e Ann Arbor: Pluto Press, 2005.