UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS SAN TIAGO DANTAS – UNESP, UNICAMP E PUC-SP

LAIS CAVALLIN RODRIGUES

Resistência e ativismo: RAWA, WLUML e FMF contra o extremismo religioso e a intervenção dos Estados Unidos da América no Afeganistão

São Paulo – SP
2026

LAIS CAVALLIN RODRIGUES

Resistência e ativismo: RAWA, WLUML e FMF contra o extremismo religioso e a intervenção dos Estados Unidos da América no Afeganistão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), como exigência para obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais, na área de concentração "Paz, Defesa e Segurança Internacional", na linha de pesquisa "Estudos de Segurança Internacional, Segurança Regional, novos temas e abordagens".
Orientador: Prof. Dr.Sérgio Luiz Cruz Aguilar.

São Paulo – SP

2026

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais – Biblioteca
Graziela Helena Jackyman de Oliveira – CRB 8/8635

Rodrigues, Lais Cavallin.
R696 Resistência e ativismo : RAWA, WLUML e FMF contra o extremismo religioso e a intervenção dos Estados Unidos da América no Afeganistão / Lais Cavallin Rodrigues. – São Paulo, 2026.
228 f. : il.; 30 cm.

Orientador: Sérgio Luiz Cruz Aguilar.

Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – UNESP/UNICAMP/PUC-SP, Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, São Paulo, 2026.

1. Mulheres – Afeganistão – Aspectos políticos. 2. Feminismo – Afeganistão – Aspectos políticos. 3. Afeganistão, Guerra do, 2001-2021. 4. Revolutionary Association of the Women of Afghanistan. 5. Women Living Under Muslim Laws. 6. Feminist Majority Foundation (FMF) I. Título.

CDD 305.4209581

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

A pesquisa propõe novas perspectivas analíticas para temas clássicos dos estudos de segurança internacional, como a intervenção militar dos EUA no Afeganistão. Em um campo ainda marcado pela colonialidade do saber e pela escassa atenção às práticas de movimentos feministas não ocidentais, o trabalho busca evidenciar formas plurais de resistência.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

The research proposes new analytical perspectives on classic issues in international security studies, such as the U.S. military intervention in Afghanistan. In a field still shaped by the coloniality of knowledge and by limited attention to the practices of non-Western feminist movements, the study seeks to illuminate the plural forms of resistance that emerge in these contexts.

IMPACTO POTENCIAL DE ESTA INVESTIGACIÓN

La investigación propone nuevas perspectivas analíticas para abordar temas clásicos de los estudios de seguridad internacional, como la intervención militar de Estados Unidos en Afganistán. En un campo aún marcado por la colonialidad del saber y por la escasa atención a las prácticas de los movimientos feministas no occidentales, el estudio busca visibilizar las diversas formas de resistencia que emergen en estos contextos.

LAIS CAVALLIN RODRIGUES

Resistência e ativismo: RAWA, WLUML e FMF contra o extremismo religioso e a intervenção dos Estados Unidos da América no Afeganistão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), como exigência para obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais, na área de concentração "Paz, Defesa e Segurança Internacional", na linha de pesquisa "Estudos de Segurança Internacional, Segurança Regional, novos temas e abordagens".
Orientador: Prof. Dr.Sérgio Luiz Cruz Aguilar.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr.Sérgio Luiz Cruz Aguilar (Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho")

Prof. Dr.Samuel Alves Soares (Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho")

Profª. Drª.Isabela Agostinelli dos Santos (Centro Universitário Fundação Escola de Comércio Alvares Penteado)

São Paulo, 25 de fevereiro de 2026.

Às mulheres que, por vezes, têm suas vidas violadas, corpos invisibilizados e vozes silenciadas – seja em situações de conflito, seja em seus lares e trabalhos. Dedico esta dissertação a todas aquelas que, de alguma forma, contribuíram para que eu pudesse estar aqui hoje.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações aqui expressas são de responsabilidade dos autores e não necessariamente refletem a visão da CAPES. O apoio foi concedido entre fevereiro de 2025 e fevereiro de 2026.

Escrever os agradecimentos sempre é a parte mais difícil para mim, porque sinto que, não importa a quantidade de palavras que eu escreva, não serei capaz de agradecer o suficiente a cada pessoa que fez parte da minha jornada e que, de alguma forma, tornou esta dissertação possível. Não só meus familiares e amigos, mas cada professor que passou pela minha vida e, desde a escola, contribuiu de alguma forma para que hoje eu pudesse estar aqui, escrevendo os agradecimentos da minha dissertação de mestrado.

Mas, especialmente, agradeço aos meus pais e à minha irmã, por serem os meus maiores apoiadores. Desde a faculdade, vocês garantiram que a minha única responsabilidade deveria ser estudar e que eu nunca precisaria me preocupar com nada. Apoiaram minha decisão de seguir com a carreira acadêmica, mesmo sem bolsa auxílio durante o primeiro ano do curso. Só tenho a agradecer por ter uma família tão incrível, não apenas meus pais e minha irmã, mas também tios, avós e primos. Eu tenho muita sorte em ter vocês como rede de apoio.

Agradeço também às minhas amigas, que estiveram comigo em todos os processos. Por terem me encorajado a me matricular no mestrado, mesmo enquanto eu conciliava o último semestre da faculdade de Economia. Por terem me escutado e me acolhido, mesmo sem entenderem os assuntos de que eu falava. Obrigada por serem a família que eu escolhi. E não posso deixar de agradecer aos amigos que fiz durante o mestrado. Vocês foram a minha calma em meio ao caos de SP, amigos que quero levar para o resto da vida e que, em tão pouco tempo, já se tornaram tão especiais.

Por fim, agradeço ao Professor Sérgio Luiz Cruz Aguilar por todas as orientações e por estar sempre presente. Por cada história que, de alguma forma, me fez refletir sobre a minha pesquisa e por ter aprendido junto comigo sobre os temas que escolhi estudar. Ainda teremos mais trabalho pela frente, e fico feliz que seja sob sua orientação.

Muito obrigada a todos que, direta ou indiretamente, tornaram este sonho possível.

Cada um de nós é uma colcha de retalhos daqueles que nos amaram, daqueles que acreditaram em nosso futuro, daqueles que nos mostraram empatia e bondade ou nos disseram a verdade mesmo quando não era fácil de ouvir. Aqueles que nos disseram que poderíamos fazer quando não havia absolutamente nenhuma prova disso. Alguém que leu histórias para você e lhe ensinou a sonhar e ofereceu algum código moral de certo e errado para você tentar viver.

Cada escolha que você faz leva à próxima escolha que leva à próxima, e eu sei que às vezes é difícil saber qual caminho seguir. Haverá momentos na vida em que você precisará se defender. Momentos em que o certo é recuar e pedir desculpas. Momentos em que o certo é lutar, momentos em que o certo é virar e correr. Tempos para segurar tudo o que você tem e tempos para deixar ir com graça. Às vezes, a coisa certa a fazer é jogar fora as tradições antigas de pensamento em nome do progresso e da reforma. Às vezes, a coisa certa a fazer é ouvir a sabedoria daqueles que vieram antes de nós.

Os deixo com isto: somos guiados por nossos instintos, nossa intuição, nossos desejos e medos, nossas cicatrizes e nossos sonhos.

De qualquer forma… coisas difíceis vão acontecer conosco. Nós vamos nos recuperar. Nós vamos aprender com isso. Vamos crescer mais resilientes por causa disso.

Enquanto formos afortunados o bastante para continuarmos respirando, vamos inspirar, respirar, respirar fundo, expirar.

Taylor Swift

RESUMO

A dissertação apresenta uma nova perspectiva, em relação aos estudos tradicionais de segurança internacional, sobre a intervenção dos Estados Unidos da América (EUA) no Afeganistão e as políticas do grupo fundamentalista islâmico Talibã, com foco na atuação das organizações que trabalham com e para mulheres afegãs. O objetivo principal foi investigar como a *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (RAWA), *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) e a *Feminist Majority Foundation* (FMF) atuaram na luta contra o extremismo religioso e/ou o intervencionismo ocidental durante a ocupação no Afeganistão (2001-2021), analisando suas estratégias, discursos e ações na promoção da justiça social e dos direitos das mulheres. A dissertação evidencia a agência das organizações compostas por mulheres afegãs e muçulmanas, desafiando a narrativa ocidental de "salvar" as mulheres islâmicas, e examina como elas constroem narrativas próprias, reinterpretam os ensinamentos religiosos ou propõem políticas e projetos de lei que respeitam a identidade cultural e religiosa da população afegã. Foi utilizada uma abordagem interdisciplinar, que combina estudos de gênero, Relações Internacionais e feminismo islâmico. Essa interdisciplinaridade envolve revisão bibliográfica sobre a intervenção no Afeganistão e o feminismo islâmico, além da análise dos trabalhos das organizações selecionadas. O argumento central é que cada uma delas desempenhou papéis distintos na sociedade afegã durante a intervenção. Enquanto algumas se concentraram sobretudo no combate ao extremismo religioso, outras também resistiram à intervenção externa e ofereceram novas interpretações dos ensinamentos islâmicos.

Palavras-chave: feminismo islâmico; intervenção ocidental; extremismo religioso; Afeganistão; resistência.

ABSTRACT

The dissertation presents a new perspective, compared to traditional international security studies, on the intervention of the United States of America (USA) in Afghanistan and the policies of the Islamic fundamentalist group Taliban, with a focus on the work of organizations that operate with and for Afghan women. The main objective is to investigate how the Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA), Women Living Under Muslim Laws (WLUML), and the Feminist Majority Foundation (FMF) acted in the fight against religious extremism and/or Western interventionism during the occupation of Afghanistan (2001–2021), analyzing their strategies, discourses, and actions in promoting social justice and women's rights. The dissertation highlights the agency of organizations composed of Afghan and Muslim women, challenging the Western narrative of "saving" Muslim women, and examines how these organizations construct their own narratives, reinterpret religious teachings, or propose policies and bills that respect the cultural and religious identity of the Afghan population. An interdisciplinary approach was used, combining gender studies, International Relations, and Islamic feminism. This interdisciplinarity involves a literature review on the intervention in Afghanistan and Islamic feminism, in addition to an analysis of the work of the selected organizations. The central argument is that each of these organizations played distinct roles in Afghan society during the intervention. While some focused primarily on combating religious extremism, others also resisted external intervention and offered new interpretations of Islamic teachings.

Keywords: Islamic feminism; Western intervention; Religious extremism; Afghanistan; Resistance.

RESUMEN

La disertación presenta una nueva perspectiva, en comparación con los estudios tradicionales de seguridad internacional, sobre la intervención de los Estados Unidos de América (EE. UU.) en Afganistán y las políticas del grupo fundamentalista islámico Talibán, con énfasis en la actuación de las organizaciones que trabajan con y para las mujeres afganas. El objetivo principal es investigar cómo la *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (RAWA), *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) y la *Feminist Majority Foundation* (FMF) actuaron en la lucha contra el extremismo religioso y/o el intervencionismo occidental durante la ocupación de Afganistán (2001-2021), analizando sus estrategias, discursos y acciones en la promoción de la justicia social y los derechos de las mujeres. La disertación evidencia la agencia de las organizaciones compuestas por mujeres afganas y musulmanas, desafiando la narrativa occidental de "salvar" a las mujeres islámicas, y examina cómo ellas construyen sus propias narrativas, reinterpretan las enseñanzas religiosas o proponen políticas y proyectos de ley que respetan la identidad cultural y religiosa de la población afgana. Se utilizó un enfoque interdisciplinario que combina estudios de género, Relaciones Internacionales y feminismo islámico. Esta interdisciplinariedad implica una revisión bibliográfica sobre la intervención en Afganistán y el feminismo islámico, además del análisis del trabajo de las organizaciones seleccionadas. El argumento central es que cada una de ellas desempeñó roles distintos en la sociedad afgana durante la intervención. Mientras algunas se concentraron principalmente en combatir el extremismo religioso, otras también resistieron a la intervención externa y ofrecieron nuevas interpretaciones de las enseñanzas islámicas.

Palabras clave: feminismo islámico; intervención occidental; extremismo religioso; Afganistán; resistencia.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 – Vítimas femininas de homicídio, de 1990 a 2023..... 89
Imagem 1 – Aulas educativas domiciliares da RAWA para meninas afegãs..... 147
Imagem 2 – Aulas educativas domiciliares da RAWA para mulheres afegãs..... 147
Figura 1 – Desenho de uma criança das escolas e/ou orfanatos da RAWA..... 150

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Fatores para a análise comparativa das organizações selecionadas..... 133
Tabela 2 – Quadro comparativo das organizações dos estudos de caso..... 191

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEDAW	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women
CIA	Central Intelligence Agency
COVID-19	Doença do coronavírus
CSW	Commission on the Status of Women
CVE	Combater o Extremismo Violento
CW4WAfghan	Canadian Women for Women in Afghanistan
EUA	Estados Unidos da América
FBI	Federal Bureau of Investigation
FMF	Feminist Majority Foundation
ISAF	Força Internacional de Assistência à Segurança
IWE	Institute for Women's Empowerment
KGB	Komitet Gosudarstvennoy Bezopasnosti
KHAD	Khadamat-e Aetla'at-e Dawlati
ODM	Objetivos de Desenvolvimento do Milênio
ONGs	Organizações Não Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
OTAN	Organização do Tratado do Atlântico Norte
PVE	Prevenir o Extremismo Violento
RAWA	Revolutionary Association of the Women of Afghanistan
R2P	Responsibility to Protect
RI	Relações Internacionais
SIGAR	Special Inspector General for Afghanistan Reconstruction
UE	União Europeia
UNOCAL	Union Oil Company of California
UNODC	United Nations Office on Drugs and Crime
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USAID	United States Agency for International Development
WELDD	Women’s Empowerment and Leadership Development for Democratisation
WLUML	Women Living Under Muslim Laws
WRRC	Women Reclaiming and Re-defining Cultures

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO**	**15**
2	**O CORPO FEMININO NA GUERRA E NA COLONIALIDADE: DEBATES ENTRE FEMINISMO ISLÂMICO, FEMINISMO BRANCO OCIDENTAL E TEORIAS DECOLONIAIS**	**31**
2.1	**O Corpo como campo de batalha: Gênero, guerra e soberania no Afeganistão**	**31**
2.2	**Colonialismo e violência: A instrumentalização das mulheres afegãs e a construção ocidental dos crimes de honra**	**47**
2.3	**Desafios do feminismo islâmico frente ao feminismo branco ocidental**	**51**
2.4	**Teorias feministas decoloniais e colonialidade de gênero**	**61**
3	**INTERVENÇÃO, RELIGIÃO E RESISTÊNCIA NO AFEGANISTÃO: ENTRE A GUERRA AO TERROR, O DISCURSO SALVACIONISTA E AS PRÁTICAS DE AGÊNCIA FEMININA**	**75**
3.1	**Contextualização histórica: Ascensão do regime Talibã (1996-2001) e a intervenção dos EUA no Afeganistão (2001-2021)**	**75**
3.2	**Guerra ao Terror e o discurso salvacionista**	**90**
3.3	**Interpretações do Alcorão: Construção da autoridade religiosa e o Islã político**	**97**
3.4	**Feminismo islâmico: Interpretações, críticas e desafios**	**105**
3.4.1	Interpretações feministas sobre o *hijab*	113
3.5	**Corpos em resistência no Afeganistão: Entre o suicídio, a prostituição e a poesia**	**118**
4	**METODOLOGIA E DESENHO DA PESQUISA**	**129**
4.1	**Estrutura metodológica**	**130**
4.2	**Estudos de caso: Critérios de seleção e limitações metodológicas**	**132**
5	**ESTUDOS DE CASO DAS ORGANIZAÇÕES FEMINISTAS NO AFEGANISTÃO: TRAJETÓRIAS, ESTRATÉGIAS E DISCURSO**	**134**
5.1	**Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA)**	**134**
5.2	**Women Living Under Muslim Laws (WLUML)**	**157**
5.3	**Feminist Majority Foundation (FMF)**	**174**
5.4	**Análise comparativa das três organizações selecionadas**	**190**
6	**CONSIDERAÇÕES FINAIS**	**208**

REFERÊNCIAS..... 217

1. INTRODUÇÃO

Esse trabalho se concentrou nas experiências e na agência das organizações que desenvolvem programas para mulheres afegãs, que foram diretamente afetadas pelas ações intervencionistas e enfrentam diariamente os desafios impostos pelo grupo extremista Talibã. Buscamos compreender como a *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (RAWA), *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) e a *Feminist Majority Foundation* (FMF) atuaram na luta contra o extremismo religioso e/ou a intervenção militar no período entre os ataques do 11 de setembro de 2001 nos EUA e a retirada das tropas norte-americanas do Afeganistão em 2021.

Nesta dissertação, foi feito um estudo de caso de três organizações que trabalharam com e para mulheres afegãs durante os 20 anos de intervenção militar dos EUA no Afeganistão. O objetivo foi compreender como diferentes características, como fundação, composição de membros, valores, ideologias políticas e contextos culturais, influenciaram no desenvolvimento de programas voltados para o mesmo público-alvo. Em outras palavras, buscamos entender por que fatores como ser uma organização laica ou muçulmana, receber financiamento de governos ocidentais, ser composta apenas por mulheres afegãs ou por mulheres estrangeiras, ter sede nos EUA ou atuar diretamente dentro das comunidades afegãs fizeram diferença – ou não – na oferta de ajuda humanitária e assistência a mulheres submetidas ao regime Talibã e à intervenção estrangeira.

O problema prático que norteia a dissertação foi: as mulheres afegãs foram submetidas a diversas formas de opressão durante o regime Talibã e a intervenção militar dos EUA, sofrendo com discursos salvacionistas e políticas que restringiram sua autonomia, agência política e representação. Sendo assim, de que maneira organizações afegãs ou muçulmanas, como a RAWA e a WLUML, e organizações ocidentais, como a FMF, diferiram em suas estratégias de resistência ao extremismo religioso e à intervenção estrangeira entre 2001 e 2021, e como essas diferenças influenciaram a autonomia, a agência política e a representação das mulheres afegãs?

Para compreender como cada uma impacta a sociedade afegã e a realidade das mulheres, alguns aspectos de destaque dessas organizações foram: seus papéis na denúncia das violências cometidas pelo Talibã e pela ocupação estrangeira; a construção de redes de apoio e atuação em políticas públicas voltadas às mulheres; o esforço de reformulação crítica das leis e normas baseadas no Islã; e o desenvolvimento de estratégias de proteção, acolhimento e educação voltadas a mulheres afetadas por conflitos armados e violência de

gênero. Para responder à pergunta de pesquisa e cumprir com o objetivo principal, passamos por quatro objetivos específicos: (i) analisar a atuação das feministas islâmicas na luta contra o fundamentalismo islâmico e a aplicação incorreta dos saberes religiosos; (ii) investigar as diferentes estratégias adotadas no Afeganistão por organizações feministas afegãs e organizações ocidentais; (iii) estudar a instrumentalização das mulheres afegãs no discurso ocidental de "salvação" das mulheres muçulmanas; e (iv) examinar a relação entre fundamentalismo islâmico, intervenção ocidental e manipulação religiosa.

Nesse sentido, o problema de pesquisa consistiu em identificar como as características constitucionais, culturais e políticas das organizações influenciaram os programas destinados às mulheres afegãs, reproduzindo ou desafiando a dupla colonização: imperialista e patriarcal. A colonização imperialista refere-se às intervenções militares liberais, aos discursos salvacionistas dos Estados Unidos, aos estudos tradicionais de segurança internacional que desconsideram corpo e gênero, e ao feminismo hegemônico. Já a colonização patriarcal relaciona-se à colonialidade de gênero, presente nas políticas extremistas e repressivas do Talibã. Em ambos os casos, o sofrimento das mulheres afegãs é instrumentalizado para fins políticos, seja para justificar a intervenção e o combate ao terrorismo, seja para impor a lei islâmica por meio da violência religiosa.

A hipótese foi de que as organizações formadas por mulheres afegãs e que atuam dentro do Afeganistão desafiaram as narrativas salvacionistas e intervencionistas, reafirmando a capacidade das mulheres afegãs de conduzirem suas próprias lutas, fortalecendo suas culturas e identidades. Enquanto isso, organizações ocidentais que desenvolveram programas voltados para o Afeganistão tenderam a concentrar suas ações em práticas assistencialistas, que mantinham essas mulheres dependentes da ajuda externa e careciam de projetos de longo prazo que promovessem sua autonomia. Desse modo, argumentamos que a organização ocidental FMF utilizou esse modelo como uma forma de se colocar no papel de salvadora dessas mulheres, contribuindo para a reprodução do discurso que as representa como vítimas e dependentes de ajuda. Ao mesmo tempo em que as feministas afegãs da RAWA e ativistas WLUML defendiam que a autonomia e a capacidade de ação das mulheres muçulmanas deveriam ser respeitadas e fortalecidas, sem que isso dependesse de intervenções externas ou de uma visão salvacionista do Ocidente.

Trabalhando com a hipótese de pesquisa, se organizações feministas não ocidentais, sejam laicas ou muçulmanas, que valorizam a agência e o protagonismo das mulheres afegãs, não conseguem alcançar o mesmo poder político nem acessar os mesmos recursos financeiros que organizações americanas, como isso afeta a vida das mulheres afegãs? A falta de

financiamento e visibilidade limitou sua capacidade de atuação, de influenciar políticas públicas e de criar redes de solidariedade capazes de transformar estruturalmente a vida das mulheres. A exclusão de organizações como a RAWA do debate global sobre gênero e segurança perpetua a colonialidade do saber, mantendo o Ocidente como "único" produtor legítimo de conhecimento sobre os direitos das mulheres muçulmanas.

Por outro lado, se organizações ocidentais, como a FMF, reproduzem um discurso salvacionista que reforça a dominação imperial dos EUA, como isso afeta as mulheres muçulmanas? Essas organizações muitas vezes reduzem as mulheres afegãs à condição de vítimas passivas a serem "resgatadas" pelo Ocidente, apagando sua história de resistência e deslegitimando suas formas próprias de luta. Isso reforça uma dependência estrutural, em que o poder decisório permanece fora do Afeganistão, e em que a "ajuda" se converte em um mecanismo de manutenção de hierarquias globais.

O recorte temporal é de 2001 a 2021. Os ataques de 11 de setembro de 2001 representaram um ponto de virada significativo no cenário global, marcando o início de uma era de intensificação do combate ao terrorismo e do envolvimento militar dos Estados Unidos no Oriente Médio e na Ásia, particularmente no Afeganistão. A retirada das tropas norte-americanas do Afeganistão em 2021 marcou o fim de uma longa intervenção militar que teve impactos profundos na sociedade afegã, especialmente para as mulheres. Mas o fundamentalismo religioso de grupos como o Talibã e o intervencionismo ocidental não são fenômenos que surgiram em 2001 e cessaram em 2021. Ambos têm raízes históricas profundas e continuaram a afetar o Afeganistão e outras regiões do mundo.

Dentro desse contexto, torna-se imprescindível diferenciar tradicionalistas muçulmanos, fundamentalistas islâmicos e fundamentalistas seculares. Ser muçulmano vai além da fé ou da escolha individual de conversão à religião; trata-se de uma construção identitária que envolve a adoção de um conjunto de leis, normas e uma concepção de civilidade pautadas nos princípios islâmicos – a identidade muçulmana está vinculada ao pertencimento a uma comunidade religiosa e, em alguns casos, a Estados teocráticos. No entanto, nascer ou pertencer a um país de maioria muçulmana não significa, necessariamente, que o indivíduo concorde com todos os valores e normas associados à religião. Uma pessoa muçulmana pode ser laica ou não praticante, mas ainda assim estar inserida na comunidade islâmica e participar de determinados rituais, como o jejum do Ramadã (Adújar, 2013; Cooke, 2005).

Os islamistas são aqueles que, além de praticarem a religião, militam pela criação de um Estado islâmico e pela organização da sociedade a partir da jurisprudência e dos costumes

religiosos. Já islâmico refere-se a um autoposicionamento identitário que transita entre as esferas muçulmana e islamista, podendo indicar tanto aspectos culturais quanto escolhas políticas (Adújar, 2013; Cooke, 2005). Como explica Lima (2017, p. 17): "quando se refere a um grupo islâmico, não está necessariamente se referindo a um grupo islamista, mas quando se refere a um grupo islamista, necessariamente está se referindo a algum grupo islâmico". Como aponta Adújar (2013), o projeto feminista no Islã é rejeitado pelos três grupos mencionados. Tradicionalistas muçulmanos se posicionam contra a modernização e a ocidentalização, enxergando o feminismo e a luta por direitos das mulheres como um movimento ocidental. Os fundamentalistas islâmicos, ou islamistas, defendem o Islã político, pautado na aplicação da *sharia* e na construção de um Estado regido pela religião. Já os fundamentalistas seculares se opõem a qualquer tentativa de fundamentar o Estado em leis ou práticas religiosas. Adújar (2013) os qualifica como fundamentalistas porque suas posturas são tão ideológicas quanto as dos fundamentalistas religiosos.

Diante dessa explicação, é relevante destacar a concepção do que entendemos por feminismo, um termo que aparece ao longo de toda esta dissertação, especialmente nas discussões sobre o feminismo islâmico, o feminismo decolonial e o feminismo liberal. Não existe uma definição universal do termo, sobretudo porque ele não é um conceito homogêneo. Além das perspectivas teóricas, há também diferentes vertentes feministas – como o feminismo liberal, o feminismo negro, o feminismo marxista, o feminismo interseccional e o feminismo radical –, bem como correntes de caráter mais teórico-político, como o feminismo decolonial, o feminismo imperialista, o feminismo anti-imperialista e o feminismo islâmico. No entanto, dentro de cada uma dessas vertentes, não há consenso sobre a definição do conceito nem sobre a adoção do termo "feminismo" para representar as lutas de ativismo e resistência de determinados movimentos de mulheres.

Como foi discutido nos próximos capítulos, dentro do feminismo islâmico há um intenso debate e problematização acerca da identificação desse movimento como feminista. Isso ocorre porque, em decorrência da hegemonia do feminismo liberal e imperialista – que se apresenta como universal –, movimentos anti-imperialistas e não ocidentais tendem a se afastar dessa nomenclatura. Assim, muitas ativistas islâmicas têm ressalvas quanto à definição de seu movimento de resistência como um "feminismo islâmico", pois consideram que isso implicaria uma forma de secularização e ocidentalização de sua luta. O mesmo ocorre com o feminismo hegemônico, que frequentemente desconsidera a interseccionalidade das variáveis que atravessam a vida das mulheres e se apropria do discurso de "empoderamento" para moldar as "Outras" à sua própria imagem e semelhança. Esse tipo de feminismo, portanto,

não é emancipador, mas disciplinador – busca uniformizar comportamentos e experiências.

O gênero não pode ser dissociado de outros marcadores, como raça e classe; um feminismo que ignora essas dimensões não pode se colocar como universal. O feminismo branco liberal representa o feminismo para 1%, mas é necessário lutar por um feminismo para os 99%. Como afirmam Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019),

> O feminismo é uma urgência no mundo. [...] Mas é preciso afirmar que nem todo feminismo liberta, emancipa, acolhe o conjunto de mulheres que carregam tantas dores nas costas. E não é possível que nosso feminismo deixe corpos pelo caminho. Não há liberdade possível se a maioria das mulheres não couber nela (Arruzza, Bhattacharya e Fraser, 2019, p. 12).

As autoras reforçam ainda que "nem todo feminismo serve a todas as mulheres, à humanidade, ao planeta. Precisamos avançar contra o feminismo do 1% que detém mais da metade da riqueza deste mundo às custas da exploração e da opressão da maioria" (Arruzza, Bhattacharya e Fraser, 2019, p. 20). Com base nessas reflexões, o feminismo islâmico emerge como um movimento particularmente relevante. Ele ganha força diante das ações imperialistas e neoliberais norte-americanas e das políticas extremistas impostas por grupos fundamentalistas islâmicos.

Nas sociedades muçulmanas, o feminismo islâmico possui ressonância pelo seu caráter transformador, tendo capacidade de promover mudanças significativas, especialmente no que tange às normas de gênero. Além de lutar pelos direitos e demandas específicas das mulheres muçulmanas, este movimento também tem a função de reinterpretar os escritos religiosos islâmicos, de forma que os costumes e normas opressoras e patriarcais caiam em desuso, promovendo assim uma sociedade mais justa e igualitária. A reinterpretação crítica dos textos sagrados torna-se necessária diante da realidade de que grupos fundamentalistas islâmicos os utilizam para manipular a população, manter seu poder e influência política, além de disseminar ódio, violência e políticas radicais – práticas que não condizem com os princípios da religião muçulmana (Abu-Lughod, 2013; Adújar, 2013; Mernissi, 1991).

A presente dissertação fundamentou-se, sobretudo, nas contribuições de Fatima Mernissi e Amina Wadud, duas das principais acadêmicas no campo dos estudos sobre o feminismo islâmico. Além de socióloga, Fatima Mernissi foi uma das primeiras feministas islâmicas a publicar obras que propõem novas interpretações dos escritos sagrados. Em *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1991), Mernissi analisa como a interpretação patriarcal dos textos islâmicos contribuiu para o apagamento da participação feminina na história do Islã. Por sua vez, Amina Wadud, teóloga e professora reconhecida internacionalmente por sua atuação nos estudos sobre pensamento

islâmico progressista, defende, em *Qur'an and Woman* (1999), a importância de uma leitura hermenêutica crítica de gênero, que considere aspectos linguísticos e históricos para reinterpretar o Alcorão.

No entanto, apesar de as reinterpretações e reformas no Islã serem indispensáveis, será que o esforço das feministas islâmicas e das organizações é suficiente para transformar a posição da mulher na sociedade muçulmana, modificar as estruturas políticas da religião e romper com tradições patriarcais legitimadas pela fé? Ainda que se trate de um projeto ambicioso, essas ativistas dedicam-se ao que Adújar (2013, p. 76, tradução própria)[1] denomina 'projeto feminista no Islã'. Esse projeto serve de inspiração para diversos movimentos de resistência feminina, inclusive entre mulheres não muçulmanas, e seu objetivo é enfrentar os tradicionalistas muçulmanos, os islamistas e os fundamentalistas seculares. Para apoiar essa luta, não é necessário converter-se ao Islã. Afinal, a defesa da igualdade, da liberdade religiosa, da justiça, da não violência e dos direitos humanos não é exclusiva das mulheres muçulmanas, mas uma causa universal.

Compreender o papel da mulher no islamismo e o que a religião de fato prega torna-se, portanto, um meio de romper com o pensamento ocidental que encara as mulheres como vítimas a serem salvas. Nesse processo, uma comparação entre feminismo islâmico e ocidental permite destacar suas abordagens, estratégias e respostas às políticas imperialistas e extremistas. Essa comparação incluiu uma análise das críticas das feministas islâmicas e decoloniais ao discurso de "salvação" das mulheres muçulmanas promovido pelo Ocidente, bem como uma reflexão sobre as diferentes formas de resistência e luta pelos direitos das mulheres. Esse alinhamento ficou evidente durante o governo de George W. Bush (2001-2009), quando muitas feministas brancas norte-americanas foram favoráveis à Guerra ao Terror e quaisquer medidas que o presidente julgasse necessárias para "salvar" as mulheres dos terroristas muçulmanos. Em contraste, o feminismo islâmico buscava resistir à intervenção externa, romper com a imposição de um pensamento hegemônico e enfrentar a opressão do grupo extremista Talibã.

Não por acaso, Zakaria (2021) caracteriza a Guerra ao Terror como uma guerra "feminista". A libertação das mulheres foi instrumentalizada para reforçar a ideia de que feministas americanas tinham o dever de estender sua liberdade às suas "irmãs colonizadas". Para isso, muitas delas aliaram-se aos homens americanos e apoiaram a ocupação militar responsável por destituir o Talibã do poder. A adesão das feministas americanas à Guerra ao Terror foi benéfica para a imagem dos Estados Unidos, pois serviu para encobrir as

[1] No original: 'the feminist project in Islam' (Adújar, 2013, p. 76).

consequências devastadoras da intervenção militar, como os bombardeios e a morte de milhares de civis. O discurso dominante enfatizava o compromisso com os direitos das mulheres e a eliminação do terrorismo islâmico. Quando confrontados com a escala dos ataques, os defensores da guerra recorriam ao argumento de que tais ações representavam um "mal necessário" para alcançar os objetivos da chamada guerra "feminista", como a erradicação do terrorismo, a reforma das instituições afegãs e a construção de escolas e hospitais.

Esse discurso encontrou respaldo também no ativismo feminista ocidental. Em 2002, uma coalizão de organizações feministas enviou uma carta ao então presidente George W. Bush, solicitando que ele 'tomasse medidas emergenciais para salvar vidas e garantir o futuro das mulheres afegãs' (Zakaria, 2021, p. 84, tradução própria)[2]. Entre as signatárias estavam mulheres influentes e ativistas como Meryl Streep, Gloria Steinem, Susan Sarandon e Eve Ensler, que, ao assinarem o documento, concederam aprovação ao presidente para adotar quaisquer medidas que julgasse necessárias para a "libertação" dessas mulheres, ainda que isso envolvesse uma guerra devastadora. Até mesmo Eleanor Smeal, presidente da *Feminist Majority Foundation*, apoiou a iniciativa. Ao analisar essa organização, observa-se que, ao mesmo tempo em que apoiou a intervenção militar, promove programas de ajuda humanitária no Afeganistão, como a campanha *Stop Gender Apartheid in Afghanistan!* (Feminist Majority Foundation, [2025]).

No caso do ativismo das organizações não ocidentais, ao se posicionarem contra o intervencionismo estrangeiro e o fundamentalismo islâmico, essas mulheres buscavam construir uma narrativa própria para o Afeganistão, enfrentando uma dupla colonização. Essa crítica aparece de forma enfática nos pronunciamentos da RAWA, que há décadas denuncia tanto a violência dos fundamentalistas quanto a cumplicidade das potências ocidentais. Ao dar voz a essas mulheres, o discurso da associação expõe não apenas os efeitos da opressão patriarcal e fundamentalista, mas também as contradições da intervenção militar no Afeganistão. Essa declaração reforça a análise de que as mulheres afegãs encontram-se presas entre diferentes formas de dominação, expondo que tanto a intervenção militar quanto o extremismo religioso resultam em novas formas de violência e exclusão. Assim, organizações como a RAWA e a WLUML lutam contra essa dupla colonização, desafiando os estereótipos ocidentais sobre as mulheres muçulmanas e propondo formas de enfrentar a aplicação violenta da jurisprudência islâmica.

---

[2] No original: 'take emergency action to save the lives and secure the future of Afghan women.' (Zakaria, 2021, p. 84).

Nesse sentido, a presente dissertação justifica-se por propor um problema de pesquisa, a princípio, inédito. Já existe uma literatura que se debruça sobre a intervenção no Afeganistão, sobre a situação das mulheres afegãs e sobre o feminismo islâmico. No entanto, um estudo de caso de diferentes organizações – com naturezas políticas, metodológicas e epistemológicas diversas – que desenvolvem programas para e por mulheres afegãs permite revelar um processo mais amplo: a intervenção militar, a instrumentalização dos corpos e vozes femininas, a manipulação religiosa e a reprodução da colonialidade nas esferas sociais, econômicas e políticas.

No campo do feminismo islâmico, destacam-se produções como as de Mernissi (1991) e Wadud (1999), além de outras estudiosas e ativistas dedicadas à exegese feminista do Islã. Ainda assim, os debates permanecem majoritariamente teóricos, sem ilustrar como o feminismo islâmico se traduz na prática, com seus desafios e contradições. Nesta dissertação, buscamos trazer essa perspectiva, evidenciando as dificuldades enfrentadas pelo movimento, como a repressão de grupos fundamentalistas, a colonialidade do saber e a própria nomeação enquanto um movimento "feminista". Nesse sentido, também incorporamos Aysha Hidayatullah (2014), que se apresenta como contraponto, trazendo críticas de ativistas muçulmanas ao feminismo islâmico. A proposta é, portanto, avançar no que ainda não está claro na literatura, ilustrando, por meio do estudo de caso, como a teoria desenvolvida por essas autoras pode ser aplicada na prática através de programas de assistência, capacitação, financiamento e desenvolvimento de políticas públicas. A contribuição visa identificar padrões de semelhança e diferença entre distintos projetos e organizações, algo ainda pouco explorado nos estudos de segurança sobre o Afeganistão e as mulheres afegãs.

Alguns trabalhos já exploraram dimensões específicas desse tema, ainda que de forma limitada. Jennifer Fluri (2008), em *Feminist-Nation Building in Afghanistan: An Examination of the Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA)*, realiza um estudo de caso analítico sobre como a RAWA articula ideologia feminista e nacionalismo, relacionando sua estrutura ativista às forças políticas do país. A autora demonstra que a organização não apenas reage, mas busca construir uma visão própria de nação e cidadania. Os relatos no site da RAWA reforçam sua resistência e denunciam os efeitos nocivos da militarização externa, que nem sempre trouxe benefícios reais para mulheres rurais ou mais pobres. Entretanto, faltam dados quantitativos e comparativos urbano-rurais, além de atualização sobre os programas, visto que o estudo foi publicado em 2008, quando a intervenção ainda não completara uma década.

A maioria dos materiais sobre a RAWA provém do próprio site da organização,

revelando a escassez de literaturas teóricas. Em geral, a produção concentra-se em ensaios, notícias e relatos, como por exemplo, o texto jornalístico de Mariam Rawi, Madina Wardak e Sonita Alizada (2021), *Afghan Women Are Doing What They've Always Done: Resist*, que descreve a resistência das mulheres afegãs ao retorno do Talibã, ao mesmo tempo em que critica a intervenção militar e a presença estrangeira na definição de seus direitos. No entanto, esses materiais têm um caráter mais narrativo e ativista do que acadêmico ou quantitativo.

Outros trabalhos também merecem destaque. Carol Mann (2006), em *Femmes afghanes entre survie et résistance*, analisa a condição das mulheres afegãs sob diferentes regimes, mostrando que, embora retratadas como vítimas passivas, elas exerceram papel ativo tanto na resistência política quanto na sobrevivência cotidiana, sobretudo por meio de redes de solidariedade e iniciativas locais. Ainda assim, o artigo carece de uma perspectiva decolonial mais aprofundada, ao não explorar como discursos ocidentais instrumentalizam a figura da "mulher afegã" para legitimar intervenções militares. Já Michael Dartnell (2003), em *Post-territorial insurgency: the online activism of the Revolutionary Association of Women of Afghanistan (RAWA)*, examina o uso da internet pela RAWA como plataforma de ativismo político transnacional. Contudo, por ser um estudo do início da década de 2000, não abarca os desenvolvimentos tecnológicos recentes e não dá a devida atenção para fatores como analfabetismo, dificuldades de acesso à internet e censura local, que limitam o alcance do ativismo digital dentro do Afeganistão. Na mesma época, Anne Brodsky (2003), em *With All Our Strength: The Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*, apresentou um estudo etnográfico e histórico sobre a RAWA, destacando sua estrutura organizacional descentralizada, lideranças coletivas, práticas democráticas e a valorização do empoderamento local como estratégia de resistência. Entretanto, o livro também foi publicado logo após a queda inicial do Talibã, baseando-se em expectativas e dinâmicas daquele contexto.

Referente à WLUML, Rüveyda Çınar (2024) publicou o artigo *The Role and Impact of Women Living Under Muslim Laws (WLUML) Network in the Struggle against Gender Apartheid in Muslim Societies*, que analisa a rede transnacional, suas campanhas, o papel de denúncia contra discriminações em legislações baseadas em interpretações islâmicas e sua atuação como ponte entre países de maioria muçulmana. Contudo, o artigo não é totalmente focado no Afeganistão, ainda que o inclua nas discussões. As produções sobre a WLUML, quando abordam o país, tendem a se concentrar menos nos programas concretos, de modo que faltam estudos que identifiquem suas propostas para mudanças de políticas estatais ou para a vida cotidiana das mulheres afegãs.

No caso da FMF, Ann Russo (2006), em *The Feminist Majority Foundation's Campaign to Stop Gender Apartheid in Afghanistan: The Intersections of Feminism and Imperialism in the United States*, mostra como a campanha da FMF, nos anos 1990, contra o apartheid de gênero imposto pelo Talibã acabou se entrelaçando com agendas imperialistas dos EUA. Trata-se de uma literatura relevante para refletir sobre as tensões entre feminismo, política externa e imperialismo, demonstrando como o feminismo hegemônico pode ser cooptado por narrativas estatais e neoliberais. Entretanto, não contempla as duas décadas de intervenção norte-americana no Afeganistão.

Em sua maioria, os materiais sobre a FMF são de autoria da própria instituição, como o texto de Eleanor Smeal (2009), *Why Is the FMF Refusing to Abandon the Women and Girls of Afghanistan?*, que expõe sua posição política, pressões, campanhas de direitos humanos e reflexões sobre o papel da ajuda internacional. Ainda assim, trata-se de um posicionamento institucional, não de uma análise acadêmica. A FMF possui voz internacional para manter a pauta dos direitos das mulheres afegãs no radar das políticas dos EUA e dos doadores, mobilizando recursos, financiamento e atenção, além de publicar relatórios que denunciam violações. No entanto, há pouca produção acadêmica sobre seus programas operacionais no Afeganistão. Assim, embora esses estudos abordem as organizações analisadas nesta dissertação, persistem lacunas na literatura. A maioria das produções data do período inicial da intervenção militar e muitas são elaboradas pelas próprias organizações, carecendo de análise teórica crítica e de estudos de caso comparativos.

Em termos de organização, além da introdução e das considerações finais, a dissertação estruturou-se em cinco capítulos. O Capítulo 2, *O corpo feminino na guerra e na colonialidade: Debates entre feminismo islâmico, feminismo branco ocidental e teorias decoloniais*, corresponde ao referencial teórico. Este capítulo está dividido em quatro seções: o corpo como campo de batalha, apresentando uma discussão sobre gênero, guerra e soberania no Afeganistão; colonialismo e violência, visando compreender a instrumentalização das mulheres afegãs e a construção ocidental dos crimes de honra; desafios do feminismo islâmico frente ao feminismo branco ocidental; e teorias feministas decoloniais e colonialidade de gênero. O referencial teórico fundamentou as análises que serão realizadas sobre as organizações que atuam no Afeganistão, oferecendo as lentes conceituais necessárias para a interpretação do objeto de estudo e contribuindo para a construção argumentativa da dissertação.

A primeira seção discutiu como o corpo da mulher pode ser utilizado como categoria de análise nas RI para estudar as dinâmicas de poder, dominação e controle em contextos de

conflito violentos. Conceitos como vulnerabilidade e vida precária (Butler, 2015), corpo-território (Segato, 2016) e corporificação (Wilcox, 2015) auxiliam na compreensão de como o corpo é instrumentalizado por estratégias militares e políticas de segurança internacional. Nesse cenário, o estupro é analisado como símbolo físico da expressão desse domínio e controle dos corpos femininos na guerra – uma violência que transcende o corpo, atingindo também a soberania, a honra e a capacidade de agência.

A seção aprofundou-se na discussão sobre a vulnerabilidade dos corpos, que, como aponta Butler (2015), não se restringe aos limites biológicos, sendo moldada por fatores externos como economia e política. Isso torna todos os corpos vulneráveis, embora em níveis diferentes. Corpos racializados, generificados e situados em zonas de conflito estão mais expostos à violência, o que torna as vidas mais precárias (Butler, 2015; Wilcox, 2015). No Afeganistão, a violência de gênero está enraizada em estruturas patriarcais e nacionalistas, de modo que a honra do homem e da família, a identidade da comunidade e a religião recaem sobre os corpos das mulheres afegãs. Apesar de sua relevância, as análises das relações de poder raramente são generificadas, o que contribui para a invisibilização do corpo nos estudos de segurança internacional.

A segunda seção tratou sobre o colonialismo, com o objetivo de compreender a imposição dos valores ocidentais aos países muçulmanos sob a retórica dos direitos humanos. Além do processo de ocidentalização disfarçado de modernização, discutimos como a mídia ocidental reforça estereótipos que retratam as mulheres muçulmanas como vítimas ou objetos, o que alimenta narrativas que posicionam o Ocidente como superior e justificam intervenções militares (Abu-Lughod, 2013; Zakaria, 2021). Nesta seção, abordamos os crimes de honra, não com foco nos casos, mas na forma como foram racializados e associados exclusivamente a contextos não ocidentais. Ou seja, enquanto no Ocidente esses crimes são vistos como consequências do patriarcado, em países como o Afeganistão são vinculados à cultura e à religião. A terceira seção apresentou uma crítica ao feminismo branco ocidental. Há um apagamento das experiências e um silenciamento das vozes de mulheres racializadas em prol da narrativa dominante de superioridade do Ocidente. As feministas brancas assumem o papel de salvadoras das “irmãs colonizadas”, mas, na maioria dos casos, tornam-se cúmplices, contribuindo para a legitimação do imperialismo e para o colonialismo epistemológico (Abu-Lughod, 2013; Zakaria, 2021).

O feminismo branco foi mobilizado pelo governo dos Estados Unidos para legitimar a Guerra ao Terror como uma guerra em nome da libertação das mulheres árabes-muçulmanas. Ao adotar um discurso salvacionista, muitas feministas alinharam-se ao governo

norte-americano e passaram a apoiar ações violentas contra povos racializados. Como consequência, algumas ativistas do movimento feminista islâmico expressam reservas quanto ao uso do termo "feminismo islâmico", temendo que seja uma forma de apropriação neocolonial. No entanto, elas reconhecem a importância desse movimento feminista no combate às interpretações patriarcais do Islã (Abu-Lughod, 2013; Cooke, 2005). A interseccionalidade do feminismo islâmico também desperta críticas por parte de feministas ocidentais, que criticam o trabalho dessas mulheres de articular religião e direitos civis, entendendo esse esforço como um retrocesso no campo dos direitos das mulheres.

Por fim, a quarta seção concentrou-se nas teorias decoloniais e feministas, que permitiram compreender como a modernidade ocidental se constrói a partir da violência, da exploração e da dominação dos povos colonizados. Nesse contexto, o conceito de colonialidade do poder evidencia que a ordem de poder global é estruturada por meio de hierarquias raciais, epistemológicas e econômicas. Além disso, o conceito de colonialidade de gênero demonstra como racismo, patriarcado, capitalismo e colonialismo se articulam para a desumanização e sexualização de corpos racializados. Diante desse cenário, o feminismo decolonial emerge como um movimento de resistência não apenas à epistemologia ocidental, mas também à reprodução das estruturas coloniais em todas as esferas da vida social. Nesse sentido, as feministas decoloniais têm uma habilidade de crítica múltipla, que confronta o imperialismo ocidental e as opressões domésticas, como o fundamentalismo religioso. Por fim, discutiu-se de que maneira o feminismo hegemônico, ao tratar as mulheres do “Terceiro Mundo” como um grupo homogêneo, apaga suas histórias, experiências e pluralidades.

O Capítulo 3, *Intervenção, religião e resistência no Afeganistão: entre a Guerra ao Terror, o discurso salvacionista e as práticas de agência feminina*, corresponde à revisão bibliográfica. Este capítulo está dividido em cinco seções, que abordaram a contextualização histórica da ascensão do regime Talibã (1996-2001) e da intervenção dos EUA no Afeganistão (2001-2021); a Guerra ao Terror e o discurso salvacionista; as interpretações do Alcorão, para compreender a construção da autoridade religiosa e o Islã político; o feminismo islâmico, suas interpretações e desafios; e o suicídio, a prostituição e a poesia como formas de resistencia das mulheres afegãs. A primeira seção apresentou uma breve contextualização da história do Afeganistão, da formação do Talibã e da intervenção ocidental, com o objetivo de fundamentar a discussão sobre a construção do discurso salvacionista como justificativa para essa intervenção.

Na segunda seção, analisou-se como a imagem das mulheres foi instrumentalizada pela mídia para legitimar a chamada Guerra ao Terror, desviar o foco da dominação

imperialista e invisibilizar a agência das próprias mulheres. A Guerra ao Terror foi apresentada como uma campanha de libertação das mulheres afegãs; no entanto, antes mesmo dos atentados de 11 de setembro de 2001, elas já denunciavam as violências perpetradas pelo regime Talibã, evidenciando que o discurso de libertação funcionou como uma estratégia retórica para legitimar a ação dos EUA e seus aliados no Grande Oriente Médio. A seção se encerra com uma análise crítica do projeto de paz liberal proposto para a reconstrução do país, apontando como essa imposição atua como uma forma de dominação ocidental disfarçada de reconstrução estatal. Por fim, foram apresentadas alternativas a esse modelo, como a paz híbrida e a paz feminista, que valorizam as dinâmicas locais e enfrentam as violências patriarcais e coloniais.

A terceira seção concentrou-se no fundamentalismo islâmico no Afeganistão, com foco na interpretação do Alcorão e na construção dessas autoridades religiosas. O objetivo foi entender como as interpretações do texto corânico e das tradições foram historicamente manipuladas para justificar a dominação patriarcal e excluir as mulheres da esfera política e religiosa. Para contrapor essas visões, apresentamos as releituras críticas feitas por feministas islâmicas, que destacam a importância de considerar elementos linguísticos, históricos e culturais na exegese, possibilitando o resgate dos princípios de justiça e igualdade presentes no Islã. Embora o feminismo islâmico e suas formas de atuação sejam discutidos de forma mais aprofundada na quarta seção, considero relevante abordar aqui suas releituras, já que esta parte trata das diferentes interpretações do Alcorão.

O fundamentalismo islâmico se opõe ao ideal de modernidade proposto pelo Ocidente, levando grupos como o Talibã a adotarem medidas extremas para preservar sua autoridade e tradição, expressando a "fé" de forma violenta por meio de interpretações rígidas. No entanto, o objetivo da dissertação não é apenas explicar o raciocínio desses grupos islamistas, mas também apresentar outras formas de compreender o Islã, por meio de autoras como Fatima Mernissi (1991), que criticam o Ocidente ao mesmo tempo em que propõem um ideal de civilidade, igualdade e dignidade fundamentado no próprio Islã, e não em valores importados. Para complementar a análise do fundamentalismo islâmico no Afeganistão, a seção mostra como vertentes islamistas utilizam essas interpretações rígidas do Alcorão para legitimar a violência, instrumentalizando o conceito de *jihad* como meio de disciplina e resistência. Por fim, discute-se a figura de Osama Bin Laden, cuja compreensão é essencial para entender como o Islã foi distorcido na implementação do *jihad*, revelando as divisões conceituais internas do próprio fundamentalismo islâmico.

A quarta seção aprofundou-se no feminismo islâmico, um movimento que se dissocia

tanto do fundamentalismo religioso quanto do discurso ocidental colonial, reivindicando o direito das mulheres de viverem sua fé com autonomia e combatendo as visões equivocadas que as retratam como agentes passivas. A seção mostrou como as releituras e reinterpretações feitas por essas mulheres constituem formas de resistência às políticas opressivas de regimes como o Talibã. Elas resgatam o papel da mulher no Islã e analisam o texto sagrado por meio de uma hermenêutica crítica. Para exemplificar, são abordadas autoras como Mernissi (1991), Wadud (1999), Adújar (2013) e Tatari (2013), que demonstram como as traduções e interpretações dominantes foram moldadas por interesses masculinos, defendendo que a exegese deve considerar o elemento de gênero.

Contudo, consideramos relevante incluir a visão de Aysha Hidayatullah (2014), uma feminista que questiona a exegese predominante entre as feministas islâmicas. Ela aponta os limites desse tipo de abordagem ao afirmar que o próprio Alcorão contém passagens hierárquicas e sexistas que não podem ser completamente superadas apenas por meio de reinterpretações. Assim, argumenta que, embora ofereçam contribuições importantes, essas releituras são limitadas e carecem de legitimidade quando comparadas à exegese historicamente dominada por homens. Para concluir, apresentamos em uma subseção as interpretações feministas sobre o *hijab*, a fim de evidenciar as diferentes visões em torno dessa vestimenta. O *hijab* é um símbolo da identidade da mulher muçulmana, mas deve ser interpretado a partir de seu contexto cultural e religioso, e não associado automaticamente à opressão, como costuma fazer o olhar ocidental. Por possuir diferentes significados, o véu torna-se um símbolo de disputa cultural entre Ocidente e Oriente, sendo utilizado para reforçar estereótipos e justificar intervenções.

Para finalizar o capítulo, discutimos as formas de resistência e agência praticadas pelas mulheres no Afeganistão. A quinta seção foca em mostrar que, apesar da violência patriarcal e colonial, essas mulheres resistem por meio do ativismo e da autodefinição. Não existe uma única estratégia de resistência; no Afeganistão, as formas mais recorrentes utilizadas pelas mulheres para enfrentar o regime político-religioso e a guerra incluem o suicídio, a prostituição e a poesia. Ainda que sejam expressões extremas de violência, essas práticas revelam como o corpo e a sexualidade da mulher podem ser, ao mesmo tempo, vulnerável e agente ativo. A poesia, em especial, nem sempre é reconhecida como forma de resistência, mas, ao se analisar as *landays*, percebe-se como a escrita desafia o silêncio imposto a essas mulheres, funcionando como instrumento de memória, denúncia e afirmação política.

O Capítulo 4 apresentou a *metodologia e o desenho da pesquisa,* estruturando-se em duas seções: *Estrutura metodológica*; e *Estudos de caso: critérios de seleção e limitações*

metodológicas. A primeira seção discutiu a escolha por uma abordagem qualitativa e interdisciplinar, explicando como diferentes campos teóricos contribuem para a análise proposta. A segunda seção tratou dos estudos de caso e da análise das organizações feministas, detalhando os critérios de seleção e a forma como serão examinadas no capítulo seguinte.

O Capítulo 5, *Estudos de caso das organizações feministas no Afeganistão: Trajetórias, estratégias e discurso*, reuniu o estudo das três organizações selecionadas, dividido em quatro seções: *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*; *Women Living Under Muslim Laws*; *Feminist Majority Foundation*; e *Análise comparativa das três organizações selecionadas*. Cada organização tem uma trajetória particular no contexto afegão, diferenciando-se em relação aos objetivos, estrutura de liderança, desenvolvimento de programas assistencialistas ou de capacitação, formas de resistência, valores culturais e religiosos, e também nos discursos políticos e ideológicos que fundamentam suas práticas.

A RAWA é uma organização laica, feminista e revolucionária, sem filiações políticas ou qualquer vínculo com governos ocidentais. É composta por mulheres afegãs e paquistanesas que passam por um rigoroso treinamento para se infiltrar nas diferentes comunidades do país. Já a WLUML é uma rede transnacional que atua na desconstrução de estereótipos, discursos e epistemologias dominantes sobre o Islã e sobre as mulheres muçulmanas. Essa é uma organização de base muçulmana, preocupada em mostrar como determinadas interpretações do Alcorão impactam a vida das mulheres. Seu trabalho evidencia, na prática, como a reinterpretação dos textos sagrados pode gerar transformações positivas nas comunidades e sociedades muçulmanas.

Por fim, a FMF representa um exemplo de organização feminista liberal, fundada e liderada por feministas americanas. Seu discurso assemelha-se com a retórica de George W. Bush e Laura Bush durante a Guerra ao Terror. Para essa organização, o Afeganistão voltou a ser dominado por terroristas, o que representa uma ameaça ao país e à região. Assim, seu foco se concentra mais na figura do Talibã do que nas próprias mulheres, que acabam sendo instrumentalizadas como prova da crueldade do grupo e de sua associação com o terrorismo. A FMF tem um histórico de apoio à Guerra ao Terror e seu discurso permanece praticamente inalterado, mesmo após vinte anos de intervenção no país.

Após apresentar cada uma das organizações, destacando seus contextos de criação, estruturas internas, fontes de financiamento, estratégias de atuação e posicionamentos políticos durante a intervenção militar no Afeganistão, a última seção trouxe uma análise comparativa entre elas. Para isso, dispusemos um quadro que reuniu esses elementos de forma

a tornar suas semelhanças e diferenças mais visíveis, sem repetir as análises já apresentadas. Portanto, o intuito deste capítulo foi apresentar informações sobre as organizações, seus programas, campanhas e posicionamentos para, em seguida, compará-las, com ênfase nas questões teórico-políticas, como o uso da burca, o feminismo radical da RAWA, as contradições da FMF e as diferentes relações entre Estado, Islã, secularismo e tradição religiosa. Dessa forma, buscou-se compreender as estratégias de resistência e empoderamento adotadas e as tensões político-teóricas que moldam o trabalho dessas organizações.

Por fim, essa análise das organizações conecta-se diretamente às transformações estruturais globais que se seguiram aos ataques de 11 de setembro de 2001. Esses atentados não apenas provocaram uma resposta militar dos Estados Unidos, mas também reconfiguraram as políticas de paz e segurança internacionais, abrindo espaço para a legitimação de práticas imperialistas no âmbito do direito internacional. A magnitude e o impacto global desses ataques alteraram profundamente a forma como o terrorismo passou a ser concebido e combatido no cenário internacional. Nesse contexto, a intervenção no Afeganistão mobilizou, de forma estratégica, a imagem das mulheres muçulmanas nos discursos presidenciais e na mídia ocidental. Essas mulheres foram representadas como frágeis, silenciadas e incapazes de resistir sem a tutela estrangeira, reforçando narrativas coloniais e fundamentalistas ao mesmo tempo. O discurso da "salvação" das mulheres afegãs funcionou como instrumento de manipulação da opinião pública ocidental, mascarando a missão civilizatória de ajuda humanitária. Como observam Belquis e Lakhani (*apud* Zakaria, 2021, p. 87, tradução própria)[3], "notavelmente, isso significa que 'Combater o Extremismo Violento (CVE) e Prevenir o Extremismo Violento (PVE) precisa incluir mulheres como grupos-alvo'", legitimando essas ações como indispensáveis para a paz e a segurança internacionais. Ao final, o corpo das mulheres foi transformado em campo de disputa simbólica e política, revelando como as narrativas de gênero seguem sendo centrais na engrenagem da guerra e do imperialismo contemporâneo.

[3] No original: "Notably this meant only that 'Countering Violent Extremism (CVE) and Preventing Violent Extremism (PVE) needs to include women as target groups.'" (Zakaria, 2021, p. 87).

2. O CORPO FEMININO NA GUERRA E NA COLONIALIDADE: DEBATES ENTRE FEMINISMO ISLÂMICO, FEMINISMO BRANCO OCIDENTAL E TEORIAS DECOLONIAIS

2.1. O Corpo como campo de batalha: Gênero, guerra e soberania no Afeganistão

Questões de segurança podem abranger temas como guerra, violência internacional, violência doméstica, estupros, pobreza, subordinação de gênero e destruição ecológica. Por esse motivo, é relevante refletir sobre o espaço da mulher ligada à tradição, ao Estado moderno, à indústria e ao capitalismo; e tornar o invisível visível, ao utilizar o corpo como uma categoria analítica (Butler, 2015; Segato, 2016; Wilcox, 2015). Assim, o conceito de corpo-território de Rita Segato (2016) possibilita compreender com mais profundidade a exploração e dominação do corpo da mulher afegã, a partir do entendimento de soberania e controle de um território. Para explicá-lo, Segato (2016) resgata a "definição schmittiana da soberania", que consiste no "[...] controle legislativo sobre um território e sobre o corpo do outro como anexo deste território" (Schmitt, 2008 [1922] *apud* Segato, 2016, p. 38, tradução própria)[4]. O território é composto por corpos e o corpo da mulher é território (Segato, 2016). Por fazer parte do país, o corpo feminino, muitas vezes visto como indefeso, é atacado pelo dominador. Desse modo, o corpo feminino não é visto como corpo combatente, mas sofre com a brutalidade dos dominadores, uma vez que nenhum ato de violência exclui o gênero. Como resume a poesia afegã: "Meu corpo me pertence; a outros, seu domínio" (Poetry Foundation, 2018).[5]

Essa relação entre corpo e território também mostra que a dominação do corpo feminino não é um fenômeno restrito às guerras contemporâneas. Segato (2016, p. 80, tradução própria)[6] expõe que "a mulher era capturada, assim como o território: apropriada, violada e inseminada como parte dos territórios conquistados, em afinidade semântica com esses territórios e seus corpos como território em si". Nesse contexto, entender o corpo

[4] "[...] la definición schmittiana de la soberanía: control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio" (Schmitt, 2008 [1922] *apud* Segato, 2016, p. 38).

[5] No original: My body belongs to me; to others its mastery (Poetry Foundation, 2018).

[6] No original: "la mujer era capturada, como el territorio: apropiada, violada e inseminada como parte de los territorios conquistados, en afinidad semántica con esos territorios y sus cuerpos como territorio mismo" (Segato, 2016, p. 80).

feminino enquanto território abre espaço para discutir sobre a violência de gênero, que além de ser utilizada estrategicamente como ferramenta de dominação e controle em dinâmicas militares, coloniais e patriarcais, também destrói as mulheres em contextos de guerra.

Essa discussão dialoga com as reflexões de Butler (2015) sobre a vulnerabilidade dos corpos. Como explica a autora, todos os corpos são vulneráveis e, portanto, passíveis de serem violados. No entanto, os corpos são empiricamente distintos e expressam, em sua materialidade, as territorialidades e relações de poder às quais estão submetidos, tornando-se alvos de diferentes formas de violação e dominação (Butler, 2015; Segato, 2016). Regiões altamente militarizadas resultam em mais violência para as mulheres, e essa violência está relacionada à desterritorialização (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022).

O estupro é uma das violações que ultrapassa a violência física, pois interfere não só no corpo da vítima, mas em sua autonomia, autoridade, territorialidade, dignidade, vontade e honra. O estupro afeta o comportamento do corpo e limita a capacidade de agência, e por isso tem um significado mais profundo do que a mera violação de um corpo. Essa é uma violação do corpo e da vida, podendo até mesmo ser utilizado como arma de guerra. Assim, sabendo que a mulher afegã é uma das partes que compõem o todo do território afegão, entende-se que o estupro representa uma violação da soberania do corpo da mulher e de um território. Para complementar, Segato (2016) questiona-se:

> Por que o estupro tem esse significado? Porque devido à função da sexualidade no mundo que conhecemos, ele reúne em um único ato a dominação física e moral do outro. E não há poder soberano que seja meramente físico. Sem a subordinação psicológica e moral do outro, a única coisa que existe é o poder da morte, e o poder da morte, por si só, não é soberania. A soberania completa é, na sua fase mais extrema, a de "fazer viver ou deixar morrer" (Foucault, 2000). Sem o domínio da vida como vida, a dominação não pode ser completa. É por isso que uma guerra que resulta em extermínio não constitui vitória, porque somente o poder da colonização permite a exibição do poder da morte diante daqueles destinados a permanecer vivos. A característica essencial da soberania não é o poder da morte sobre os subjugados, mas sim sua derrota psicológica e moral, e sua transformação em um público receptor para a exibição do poder discricionário de morte do dominador (Segato, 2016, p. 38-39, tradução própria)[7].

[7] No original: ¿Por qué la violación obtiene ese significado? Porque debido a la función de la sexualidad en el mundo que conocemos, ella conjuga en un acto único la dominación física y moral del otro. Y no existe poder soberano que sea solamente físico. Sin la subordinación psicológica y moral del otro lo único que existe es poder de muerte, y el poder de muerte, por sí solo, no es soberanía. La soberanía completa es, en su fase más extrema, la de «hacer vivir o dejar morir» (Foucault, 2000). Sin dominio de la vida en cuanto vida, la dominación no puede completarse. Es por esto que una guerra que resulte en exterminio no constituye victoria, porque solamente el poder de colonización permite la exhibición del poder de muerte ante los destinados a permanecer vivos. El trazo por excelencia de la soberanía no es el poder de muerte sobre el subyugado, sino su derrota

A partir dessa reflexão sobre soberania e corpo-território, torna-se possível entender as distinções da violência de gênero nos conflitos armados. Analisar a diferenciação da morte entre os sexos (Cockburn, 2024) requer compreender que a violência direcionada aos homens tende a ser predominantemente física, enquanto, no caso das mulheres, ela combina aspectos físicos e morais, refletindo dinâmicas de poder generificadas. A morte para as mulheres vem acompanhada de motivações culturais e sexuais, de forma que a sexualidade é mobilizada pelos agressores para transmitir uma mensagem ao inimigo, retirando a autonomia do corpo e invadindo-o como um território. Portanto, o estupro é uma violação do corpo que marca as mulheres – e homens, mesmo que em níveis incomparáveis – na guerra. Enquanto o estupro de um homem afeta diretamente sua masculinidade, o estupro de uma mulher ultrapassa seu corpo, ferindo a honra dos homens a quem ela é associada e simbolizando uma invasão de território.

Essa perspectiva sobre o corpo como alvo de violências em contextos de guerras permite avançar para o debate de Judith Butler (2015) sobre a noção de vidas precárias. Em *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*, Butler (2015) discute sobre a definição de vidas precárias. O intuito da autora é destacar que quando estudamos sobre guerras e conflitos, por mais que os dados apontem apenas números e estatísticas, eles representam vidas. Vidas que foram interrompidas e vidas que continuam existindo, mesmo "sem as condições de vida que sustentam" a vida (Butler, 2015, p. 34). Como exposto por Asha Hans (2004), para que a vida não seja vista como um número, a história e o silêncio das mulheres em zonas de guerra devem ser compreendidos e estudados. Não devemos nos esquecer que esses corpos são vidas; são pessoas, com nomes, histórias, gostos, memórias, filhos, irmãos, maridos, trabalhos e sonhos.... não podem ser apenas estatísticas, pois são agentes ativas dentro da sociedade em que estão inseridas. Assim, para entender a política do Afeganistão, é imprescindível dar voz às mulheres afegãs, que contam suas histórias oralmente, compartilhando suas experiências e vivências.

Ao considerar o corpo como categoria de análise, também se torna essencial reconhecer como ele é moldado por relações de poder. Estudar os corpos nas Relações Internacionais significa entender "como os corpos são mortos e feridos, mas também formados, reformados, generificados e racializados por meio das relações corporais da guerra"

---

psicológica y moral, y su transformación en audiencia receptora de la exhibición del poder de muerte discrecional del dominador (Segato, 2016, p. 38-39).

(Wilcox, 2015, p. 3, tradução própria)[8]. Portanto, não pode ser ignorado o fato de que a raça é uma forma de categorizar as vidas que importam e quais vidas são descartadas. Todas as vidas são precárias, mas existem vidas que não são passíveis de luto; vidas que quando eliminadas não são contabilizadas como perdas. Existem vidas passíveis de luto, que são dignas de serem protegidas, vividas e lamentadas e vidas que ameaçam a integridade de outros corpos, que podem ser sacrificadas, eliminadas ou destruídas legitimamente (Butler, 2015).

Esse recorte mostra como a hierarquização das vidas ficou nítida após os atentados de 11 de setembro de 2001. Enquanto esse episódio gerou horror e um sentimento de luto internacional, a morte de milhares de afegãos não gerou a mesma comoção, mostrando como nem todas as mortes são lamentadas ou lembradas. O 11 de setembro de 2001 e o Holocausto jamais serão esquecidos, cada vítima tem seu nome e identidade exposto, para que o mundo não se esqueça de que aqueles números eram vidas. Ao mesmo tempo, os milhões de mortos em decorrência da Guerra ao Terror e do terrorismo de Estado são diariamente ignorados, porque nunca foram vistos; são corpos invisíveis (Wilcox, 2015).

A precariedade da vida vai além da violência e da insegurança física imediata. Ela existe quando as condições de vida são extintas, ou seja, quando o direito de circular, se alimentar, estudar, trabalhar, receber tratamento médico, ter uma casa e poder expressar sua opinião são retirados daquela pessoa. O conceito de "vida precária" de Butler (2015) dialoga com o conceito de "necropolítica" de Mbembe (2016), pois ambos os conceitos tratam sobre os corpos que vivem sem condições dignas de vida. Porém, Butler (2015, p. 38) vai além, explicando que a precariedade não se resume apenas às necessidades biológicas dos corpos, mas ao fato de que somos seres sociáveis e a nossa sociabilidade pode nos colocar em risco.

Butler (2015, p. 42) reforça essa reflexão ao explicar que "tanto a precariedade quanto a condição precária são conceitos que se entrecruzam. Vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida". Assim, a condição precária não se desassocia da vida; as instituições políticas, econômicas e militares podem potencializar a precariedade da vida de certas populações, tornando as condições de vida de alguns mais precária que de outros. A exposição à violência e à morte não é simétrica; as condições precárias são escolhas políticas, muitas vezes tomadas pelo próprio Estado. Embora nem toda violência seja advinda do Estado, ele exerce violência contra seus cidadãos. Logo, estar protegido da violência estatal significa, ao mesmo tempo, estar vulnerável a ela. As mulheres afegãs exemplificam esse

[8] No original: "how bodies are killed and injured, but also formed, re-formed, gendered, and racialized through the bodily relations of war" (Wilcox, 2015, p. 3).

processo, pois

> [...] representam uma categoria que foi usada e abusada por quase todos. Os Estados Unidos usaram o pretexto de "libertar" as mulheres afegãs como uma forma de justificar sua invasão do Afeganistão. Isso pode ter colocado as mulheres afegãs como de alguma forma "cúmplices" na invasão de seu país. Quando os EUA decidiram partir após duas décadas, não fizeram nada para salvaguardar os direitos das mulheres afegãs, deixando-as à mercê do próprio Talibã, que os EUA haviam prometido eliminar. Porque os EUA usaram os direitos das mulheres como uma capa para suas crueldades no Afeganistão, sujeitar as mulheres a proclamações cada vez mais cruéis parece uma vitória para o Talibã. As proibições, portanto, continuam chegando (RAWA, 2024, tradução própria)[9].

Retomando Butler (2015, p. 52), a autora destaca que "viver é sempre viver uma vida que é vulnerável desde o início e que pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle". Mesmo que alguns corpos sejam mais vulneráveis que outros, todos compartilham dessa condição. Butler desenvolve seu raciocínio dialogando com Hegel e Hobbes, mostrando que, frente a essa vulnerabilidade, os indivíduos produzem ferramentas para sobreviver e reduzir riscos. No entanto, no contexto das guerras modernas, essa filosofia adquire interpretações específicas. Ao reconhecer sua vulnerabilidade, o indivíduo identifica populações cujas vidas são vistas como "descartáveis". Assim, diferentemente do que defendia Hobbes, a ameaça à vida não leva à união, mas à exploração de populações consideradas "não passíveis de luto" (Butler, 2015, p. 53). Essas vidas, por serem vistas como descartáveis ou perigosas, podem ser sacrificadas em nome da segurança de outros corpos.

Portanto, a precariedade da vida não deriva apenas da natureza humana, mas de condições externas. O que está além do corpo – tanto fatores securitários e políticos, como a violência e políticas públicas, quanto fatores incontroláveis, como acidentes e doenças – é o que o torna precário. Essa relação é, de certo modo, contraditória, pois ao mesmo tempo que somos dependentes das relações sociais para viver, são estas relações que tornam a vida precária. Assim, a vida precária deve ser compreendida como "vida como um processo condicionado" (Butler, 2015, p. 38). Em suma, o corpo é atravessado por variáveis como

---

[9] No original: [...] Afghan women represent a category that has been used and abused by nearly everyone. The United States used the pretext of 'liberating' Afghan women as a means of justifying their invasion of Afghanistan. This may have situated Afghan women as somehow 'complicit' in the invasion of their country. When the US decided to leave after two decades, they did nothing to safeguard the rights of Afghan women leaving them to be devoured by the very same Taliban that the US had promised to eliminate. Because the US used women's rights as a cover for their cruelties in Afghanistan, subjecting women to ever increasing and hellish proclamations feels like victory to the Taliban. The bans, therefore, keep coming (RAWA, 2024).

sexualidade, construção de gênero, raça, religião e localidade; que definem quais corpos podem ser torturados e mortos e quais vidas devem ser protegidas ou descartadas (Wilcox, 2015; Butler, 2015).

Ao transpor essas reflexões e análises teóricas para o Afeganistão, um fato que não pode ser ignorado é que a população afegã é predominantemente rural. De acordo com dados do *World Bank Group* (2025), em 2023, a população rural do Afeganistão correspondia a 73.067% do total do país. Essa informação é essencial para compreender as relações familiares patriarcais, a influência política dos chefes tribais, a preservação de costumes tradicionalistas, a rejeição de valores ocidentais fundamentados na liberdade e na modernidade, o fortalecimento de grupos fundamentalistas islâmicos e a naturalização de normas conservadoras.

Nesse contexto, as políticas nacionalistas do Talibã se estruturam a partir de três pilares: tradição islâmica, costumes conservadores e honra masculina; os quais contribuem para a violação do corpo da mulher, ferindo sua autonomia e invisibilizando sua identidade. A honra dos homens é determinante para entender as relações de gênero no Afeganistão, pois ela está diretamente atrelada à pureza da mulher. Ao reiterar que a "pureza é uma ética perigosa para as mulheres", Cockburn (2004, p. 33, tradução própria)[10] mostra como o corpo e sexualidade das mulheres são manipulados através de políticas misóginas, que relacionam a "pureza" das mulheres à honra dos homens, alimentando o sistema político patriarcal afegão e motivando a violência contra as mulheres.

Nessa lógica, o corpo feminino passa a ser visto como um território a ser defendido ou conquistado. Violá-lo significa não apenas agredir uma mulher, mas também demonstrar a incapacidade de um homem – ou de uma comunidade inteira – de proteger o que lhe pertence (Cockburn, 2024). Assim,

> as mulheres se veem como objetos e sobreviventes de um nacionalismo que protege a honra do Estado por meio de seus corpos. As mulheres fizeram os seguintes comentários: "Deus me fez tão bonita que se esqueceu de me dar boa sorte." "Minha nação pensou que meu corpo pertencia a ela." "Nós, mulheres, nos tornamos propriedades do Estado. Somos objetos a serem usados e depois descartados." "O corpo de uma mulher se torna o local do conflito, pelo qual ela é forçada a deixar seu país." (Hans, 2004, p. 245, tradução própria)[11].

[10] No original: "purity is a dangerous ethic for women" (Cockburn, 2004, p. 33).

[11] No original: Women see themselves as the objects and survivors of a nationalism that protects the honor of the state through their bodies. Women made the following comments: "God has made me so beautiful that he forgot to give me good fortune." "My nation thought my body belonged to it." "We women have become properties of the state. We are objects to be used and then discarded." "A

Esse processo de objetificação atinge seu ápice na prática do estupro, que, em contextos como o do Afeganistão, adquire dimensões políticas, sociais e territoriais, tornando o corpo da mulher em um campo de batalha. Em regimes como o do Talibã, o corpo da mulher não pertence apenas a ela, mas representa a fé islâmica, o controle estatal, as práticas tradicionalistas e a honra da família. Por esse motivo, o estupro não viola apenas a integridade do corpo da mulher, mas sua família, sua honra e sua comunidade; o estupro "é a destruição do inimigo no corpo da mulher" (Segato, 2016, p. 80, tradução própria)[12], atingindo a moral de um povo e violando o território de um país. Em outras palavras, em casos como o Afeganistão, em que a honra da família patriarcal e o tradicionalismo são explícitos, o estupro serve de estratégia para ferir a honra do inimigo e enfraquecer seu tecido social, pois "os corpos das mulheres não pertencem a si mesmas, mas à nação e aos locais de sua inscrição" (Hans, 2004, p. 238, tradução própria)[13].

Esse entendimento é reforçado por Yuval-Davis (2004, p. 183, tradução própria)[14], que afirma que "o estupro é talvez o ato de violência mais marcado por gênero na guerra" e, embora as motivações para sua prática variem conforme o conflito, a vulnerabilidade e o nacionalismo figuram entre as causas mais recorrentes. A instrumentalização dos corpos femininos em conflitos armados insere-se em estruturas mais amplas de dominação e violência estrutural (Segato, 2016; Butler, 2015), de modo que o estupro represente não apenas uma agressão e violação a um corpo, mas também um meio de exercer controle sobre o comportamento do corpo do outro. Nesse contexto, Segato (2016) afirma que o estupro se assemelha à tortura, em diálogo com Butler (2015), que argumenta que a tortura resulta da junção de violência e sexualidade.

No caso afegão, essa violência se manifesta tanto em abusos individuais quanto em estratégias coletivas de dominação. Soldados se aproveitam da vulnerabilidade dos corpos das mulheres que permanecem nas aldeias enquanto seus pais e maridos estão na guerra, o estupro também pode ser utilizado como um meio de subjugar ou humilhar uma nação inimiga. Nesse contexto, casos como o de Zarmina e Shukria fazem parte do cotidiano das mulheres afegãs.

---

woman's body becomes the site of conflict, whereby she is forced to leave her country." (Hans, 2004, p. 245).

[12] No original: "es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer" (Segato, 2016, p. 80).

[13] No original: "women's bodies belong not to themselves but to the nation and are sites of its inscription" (Hans, 2004, p. 238).

[14] No original: "Rape is perhaps the most gendered act of violence in war" (Yuval-Davis, 2004, p. 183).

Zarmina foi assassinada por Abdul Qodos após resistir a agressão sexual. Qodos é um militante do Talibã e Zarmina era a irmã da noiva de seu irmão. Shukria foi agredida sexualmente pelo cunhado do governador do Talibã da província de Badakhshan, era casada e atuava como enfermeira. Shukria cometeu suicídio após ser violentada. As autoridades do Talibã nas províncias acobertam os crimes e proíbem que a mídia divulgue informações sobre os casos. Esses episódios, juntamente à censura e ao silenciamento, intensificaram a insegurança das mulheres e agravaram sua condição de vida precária (Butler, 2015; RAWA, 2023b).

Essa realidade de violência sistêmica é narrada pelas próprias afegãs:

> Eu falo de uma terra onde Rahima, de 11 anos, Fatima, de 14 anos, e sua mãe foram estupradas por senhores da guerra armados; uma terra onde Amina foi apedrejada até a morte; onde Saima, de 9 anos, foi facilmente torturada e sacrificada pela violência de seu pai; onde Gulbahar foi queimada por seu marido quando se recusou a voltar para sua casa; uma terra onde a jovem funcionária da ONU, Muska – exatamente no dia das eleições –, após ser sequestrada por homens armados, teve que se imolar para salvar sua honra; onde, apesar da presença de mais de seis mil tropas de paz da ONU apenas na capital Cabul, trabalhadores humanitários são sequestrados em plena luz do dia; e assim por diante... (RAWA, 2006, tradução própria)[15].

No entanto, a violência perpetrada pelo Talibã não se limita ao aspecto físico. Ela se estende a todas as dimensões da vida social, moldando tanto os espaços públicos quanto os privados. Como consequência dessa lógica, o ministro Talibã Mohammad Khalid Hanafi declarou que as vozes das mulheres não deveriam ser ouvidas em público e, portanto, que elas não deveriam fazer súplicas ou orações em voz alta. De acordo com Arpan Rai (2024), o ministro alegou que a voz da mulher é considerada *awrah* – termo que significa "nudez" e é utilizado para se referir a um corpo ou parte vulnerável e indefesa, que deve ser coberta – geralmente empregado para se referir às partes íntimas e ao corpo feminino (Mernissi, 1991). No Islã tradicional, uma das justificativas para o uso do *hijab* é a concepção de que o corpo da mulher é *awrah*, e, portanto, a vestimenta serviria como proteção contra o *ta'arrud* – agressão e violência sexual (Mernissi, 1991; Hans, 2004). As mulheres afegãs temem que declarações como essa evoluam para leis formais, levando à proibição de qualquer manifestação feminina,

[15] No original: I speak of a land where 11 year old Rahima, fourteen-year old Fatima and her mother were raped by warlords gunmen; a land where Amina was stoned to death; where 9 year old Saima was easily tortured and scarified for her father's violence; where Gulbahar was burnt by her husband when she refused to go back to his house; a land where young UN worker Muska - exactly on the election day - after being kidnapped by gunmen, had to immolate herself to save her honor; where despite the presence of more than six thousands UN peace keeping troops in only in capital city of Kabul, aid workers are kidnapped in broad day light; and so on…. (RAWA, 2006).

inclusive conversas entre mulheres[16], o que resultaria em seu isolamento completo do espaço social (Arpan Rai, 2024).

Essa tentativa de silenciamento levanta questionamentos importantes. Como observa Arpan Rai (2024), se as mulheres fossem realmente consideradas inferiores e passivas, por que o Talibã sentiria a necessidade de proibir suas vozes? A resposta, em diálogo com Butler (2015, p. 86), está no reconhecimento de que "o que limita quem eu sou é o limite do corpo, mas o limite do corpo nunca pertence plenamente a mim". Em outras palavras, a agência das mulheres afegãs existe e resiste, mas é constantemente restringida por mecanismos de coerção e violência que buscam neutralizar seu potencial político e social.

Esse ponto nos leva à discussão sobre como o corpo é tratado nos estudos de Relações Internacionais (RI). Tradicionalmente relegado a um papel secundário, o corpo aparece nos estudos sobre guerra apenas como estatística, por meio do números de mortos e feridos. No entanto, os corpos não apenas matam ou morrem; eles também podem ser usados como arma, como ato de resistência e como alvo. Isso significa que o corpo não é apenas a estrutura física de um ser vivo, passível de ser ferida, o corpo é político e histórico (Wilcox, 2015). Embora cada teoria das RI tenha sua própria visão em relação ao corpo, destacamos o conceito de corporificação (Wilcox, 2015) trabalhado pela teoria feminista, que sugere uma nova perspectiva de análise aos conceitos clássicos dos estudos de segurança, como soberania e violência.

A partir dessa perspectiva, Wilcox (2015, p. 3, tradução própria)[17] afirma que "os corpos que as práticas de violência tomam como objeto são corpos profundamente políticos". Reconhecê-los enquanto sujeitos políticos vai além de compreender suas vulnerabilidades e o exercício da violência sobre eles; significa também reconhecê-los como agentes de resistência. Nesse sentido, os corpos são produzidos pela violência – isto é, a violência não apenas os fere, mas também contribui para sua constituição enquanto sujeitos. Ao declarar que "os corpos humanos podem ser produtivos e também produzidos" (Wilcox, 2015, p. 45, tradução própria)[18], a autora não está se referindo apenas à capacidade de procriação. A produção do corpo, aqui, diz respeito à criação de um ideal disciplinar, moldado por meio do

[16] O discurso dominante da teoria da securitização remete às práticas coloniais e imperialistas, silenciando o subalterno. Sarah Bertrand (2018) explica que o silenciamento locucionário é visível no caso das mulheres afegãs, pois consiste no ato de não permitir que o subalterno fale. O subalterno pode ser fisicamente impedindo de falar, ao ser amordaçado, por exemplo, ou pode ser proibido frente a ameaças e decretos legislativos.

[17] No original: "the bodies that the practices of violence take as their object are deeply political bodies" (Wilcox, 2015, p. 3).

[18] No original: "human bodies can be productive as well as produced" (Wilcox, 2015, p. 45).

exercício da violência. Assim, o "poder violento" (Wilcox, 2015) é o que define quais corpos serão vulneráveis e quais serão salvos, protegidos ou eliminados. Esse processo de produção de corpos vulneráveis deve ser entendido dentro de uma lógica mais ampla de violência e dominação, sobretudo em contextos de guerra. Nos estudos de segurança tradicionais, marcados pelo eurocentrismo, prevalece a perspectiva das grandes potências, que classifica práticas de resistência não ocidentais como terrorismo, reforçando a legitimidade do Estado e relegando corpos do Sul Global a uma posição subalterna na política internacional (Barkawi & Laffey, 2006).

Além disso, quando se trata de gênero, as análises em RI tendem a reduzir as mulheres à condição de vítimas, colocando-as apenas na posição de mãe, filha ou esposa. É de certa forma irônico pensar em como o gênero permeia a nossa vida ao mesmo tempo que é negligenciado. Conteúdos midiáticos apelam para o sensacionalismo quando escrevem sobre mulheres e tratam-nas como se não fossem um indivíduo autônomo. É comum que o nome de mulheres venha acompanhado de um homem ou de outra característica, isto é, a mulher é sempre a esposa, filha ou funcionária de um homem, como se colocar apenas seu nome, sem qualquer outra referência, fosse insuficiente. E no caso das mulheres muçulmanas, a religião é um fator essencial para atrair a atenção do público. A identidade, cultura e existência da mulher é atrelada a essas informações e características sobre sua vida, mesmo que não tenham relevância e não interfiram em nenhum fato. Como pontua Cockburn (2004, p. 25, tradução própria)[19] "o sexo dos atores é mencionado, mas não analisado". É nesse ponto que a crítica feminista de Wilcox (2015) se mostra fundamental. Ao defender que os corpos sejam incorporados às análises de segurança, ela amplia o horizonte teórico para pensar agência e resistência dentro das disciplinas de RI.

Para ilustrar sua análise, a autora apresenta um relato comovente de Abdul-Ahad, cujo filho foi morto em 2009 durante um ataque proferido pela OTAN a dois caminhões de combustíveis sequestrados pelo Talibã. O ataque aéreo resultou na morte de pelo menos 70 moradores, que iriam usufruir do combustível para aquecer-se no inverno. Enquanto notícias assim destacam apenas números, Wilcox (2015) chama atenção para o que geralmente é silenciado: os corpos. A explosão fez com que os corpos das vítimas fossem mutilados e gravemente queimados, tornando impossível o reconhecimento da identidade daquelas pessoas. Como consequência, os restos dos corpos foram aleatoriamente distribuídos para as famílias, que assim como Abdul-Ahad, enterraram um 'pedaço de carne' no lugar do corpo de

[19] No original: "the sex of the actors is mentioned but not analyzed" (Cockburn, 2004, p. 25).

seus filhos (Abdul-Ahad, 2009 *apud* Wilcox, 2015, p. 1, tradução própria)[20].

Nesse contexto, compreender conceitos como soberania, controle e domínio exige olhar para a função do corpo, sobretudo o corpo feminino. Mbembe (2016) e Segato (2016) mostram que o domínio, ao contrário da soberania e do controle, pode ser exercido sobre corpos "mortos em vida". A dominação atua como ferramenta de controle, pois a ameaça da morte transmite uma mensagem aos que permanecem vivos. O horror provocado por essa intimidação cria um medo coletivo que facilita o disciplinamento dos corpos vivos. Enquanto a soberania e o controle reproduzem lógicas coloniais, o domínio se aproxima do extermínio de corpos vulneráveis (Butler, 2015; Segato, 2016). Como afirma Segato (2016, p. 39, tradução própria)[21], "o drama da dominação é uma morte expressiva, não uma morte utilitária", ou seja, trata-se de uma morte simbólica destinada a minar identidades e vidas, sem necessariamente eliminá-las fisicamente. Ainda assim, mesmo em condições extremas de precariedade, os corpos das mulheres resistem, recusando-se a ocupar apenas a posição de passividade.

A partir dessa discussão sobre vulnerabilidade e resistência, o debate se aproxima da crítica à Responsabilidade de Proteger (R2P). Se, por um lado, a R2P se apresenta como justificativa humanitária para intervir diante de genocídios e extermínios, por outro, ao assumir que certos corpos precisam ser protegidos por forças externas, acaba por reforçar sua condição de vulnerabilidade. Como argumenta Wilcox (2015, p. 176, tradução própria)[22], a R2P "(re)produz três tipos de sujeitos corporificados": o corpo que precisa ser protegido, o corpo que pode ser sacrificado para que outros vivam e o corpo que detém o poder de decidir quem deve morrer e quem pode viver. Assim, o regime da proteção reforça a dicotomia entre o "Eu" ocidental e o "Outro" a ser salvo, apagando a agência dos corpos protegidos.

Nessa lógica, a R2P opera em contradição com a própria noção de agência. Ao pressupor que aqueles a serem protegidos não têm capacidade de se defender contra o agressor, ela reduz os sujeitos a meros corpos vulneráveis. Para Wilcox (2015, p. 176, tradução própria)[23], "esses não são sujeitos com agência própria; são corpos que respiram, sofrem e morrem, 'apenas corpos'. Eles podem se tornar civis mortos acidentalmente porque

---

[20] No original: 'piece of flesh' (Abdul-Ahad, 2009 *apud* Wilcox, 2015, p. 1).

[21] No original: "el drama de la dominación es una muerte expresiva, no una muerte utilitaria" (Segato, 2016, p. 39).

[22] No original: "(re)produces three types of embodied subjects" (Wilcox, 2015, p. 176).

[23] No original: "they are not subjects of agency, but are bodies that breathe, suffer, and die, who are 'just bodies.' They can then become civilians who are killed accidentally, because they are always already lost" (Wilcox, 2015, p. 176).

já estão, desde o início, marcados como perdidos". Essa concepção reforça a dicotomia entre o "Eu" e o "Outro" e alimenta o imaginário equivocado de que mulheres afegãs devem ser salvas por um agente externo, por serem vistas como corpos indefesos e vulneráveis. Como pontuado por Noureddin Mahmoud Zaamout (2023, p. 1157, tradução própria)[24], as mulheres não ocidentais não precisam de um "salvador 'branco' ocidental para salvá-las de si mesmas e para civilizá-las"; elas possuem a capacidade de "salvar a si mesmas", sem que precisem ser submetidas a uma estrutura de dominação mascarada de intervenção humanitária.

Esse tensionamento se torna evidente em sociedades como o Afeganistão, onde as mulheres são invisibilizadas pelas políticas de segurança nacional, uma vez que a violência contra seus corpos não é tratada como uma transgressão à lei. Esse fato apenas reforça o argumento de que os "corpos feminizados" (Wilcox, 2015) são vistos como vulneráveis e frágeis e, portanto, considerados passíveis de proteção. No entanto, como destaca a ativista afegã Sonali Kolhatkar (2021), a guerra não libertou as mulheres, e o aumento do número de tropas e bombardeios dos EUA não contribuiu para sua proteção. Casos como o do Afeganistão mostram uma realidade em que o Estado e os agentes interventores praticam violência contra corpos vulneráveis. Os oficiais americanos que estavam intervindo no país para "salvar" as mulheres afegãs protegendo-as do Talibã também estupraram, mataram e violaram mulheres no Afeganistão. Então, o que fazer quando aquele que deveria proteger a população também age como um agente de insegurança?

A resposta a essa pergunta pode ser encontrada em denúncias concretas. A violação do corpo vulnerável, muitas vezes perpetrada pelos agentes que deveriam proteger as mulheres, é exemplificada pela matéria *US Special Forces Accused of Raping Afghan Women During Raid*, do *Afghanpaper*, traduzida pela RAWA (2012). Em 2012, soldados das forças especiais dos EUA invadiram uma aldeia na província de Balkh durante a noite e estupraram as mulheres. Embora crimes como esse não sejam atos isolados, nenhuma ação legal é tomada pelo governo, pois, por mais que existam relatos, o corpo das vítimas importa menos que os corpos dos soldados estadunidenses. No caso citado anteriormente, antes de se retirarem da aldeia, o comandante dos soldados ameaçou os moradores, declarando que se fossem feitas denúncias às autoridades, eles voltariam ao local para repetir o crime cometido (RAWA, 2012).

Ao deslocarmos a análise do corpo para o território, vemos que a lógica é semelhante. Como argumentam Butler (2015) e Wilcox (2015), a intervenção poderia ser justificada em

[24] No original: "a Western "white" savior – to save them from themselves and to civilize them"; "they in fact can save themselves" (Zaamout, 2023, p. 1157).

situações extremas – genocídio, limpeza étnica ou extermínio. Entretanto, na prática, a intervenção é uma forma de implementar um modelo político, econômico e militar pensado pelo Ocidente em territórios considerados atrasados e disfuncionais. Mas mesmo nos casos extremos, a intervenção não deve ser tratada como um ato heroico ou como uma missão civilizatória (Butler, 2015; Barkawi e Laffey, 2006). Como denuncia um membro da RAWA (2017a), "a presença dos EUA em nosso país resultará em terrorismo, tráfico de drogas, corrupção, insegurança e pobreza".

Desde a ascensão do Talibã, a RAWA tem buscado chamar a atenção das mulheres ocidentais para os abusos cometidos pelo regime. No entanto, isso não significa que a organização apoie a intervenção militar, pois, em sua concepção, bombardeios e ocupação militar não representam uma solução para o conflito no Afeganistão. Pelo contrário, os custos são elevados para a população civil, frequentemente confundida com combatentes. Por ser um grupo radical – ainda que não violento –, a RAWA é invisibilizada pela mídia ocidental. A organização só recebe atenção quando denuncia os abusos do Talibã; ao abordar questões como neoliberalismo, petróleo e tráfico de drogas, suas vozes são silenciadas. Ademais, a RAWA não se rende à armadilha discursiva ocidental, ou seja, o véu, por exemplo, não ocupa posição prioritária em suas pautas, demandas e preocupações (Abu-Lughod, 2013).

Essa crítica não se dirige às mulheres americanas ou à ajuda humanitária em si, mas à impunidade dos Estados Unidos e de seus aliados no Afeganistão. Organizações como a FMF forneceram durante a intervenção alimentos, assistência médica e capacitação para mulheres afegãs, possibilitando-lhes condições de vida menos precárias (Butler, 2015). No entanto, essa ajuda assistencialista não anula os crimes cometidos por soldados estrangeiros. Estupros, assassinatos, colaborações entre senhores da guerra e tropas estrangeiras, bombardeios em áreas civis e aumento da produção e tráfico de ópio são denunciados por organizações como a RAWA. Desde 1996, quando o Talibã ascendeu ao poder, as mulheres afegãs buscam chamar a atenção da mídia internacional, mas só são ouvidas quando isso atende a interesses políticos. Embora a ajuda humanitária dos EUA ao Afeganistão remonte à década de 1990, ela esteve acompanhada por crimes contra a humanidade, que permanecem impunes e são sistematicamente ignorados pela mídia ocidental (Khawaja, 2021; Shannon, 2021).

Diante desse panorama, devemos questionar o quão problemático é justificar a morte de civis inocentes sob a alegação de que isso não seria tão grave, pois essas pessoas já estariam "mortas", ou seja, sem condições mínimas de vida (Butler, 2015; Wilcox, 2015; Mbembe, 2003). Nesse sentido, Delphy (2002) observa que defensores da Guerra ao Terror e da intervenção militar no Afeganistão justificavam tais ações afirmando que essas mulheres

estavam “mortas em vida” (Mbembe, 2003). O Talibã as privou de qualquer condição digna de vida, elas não podiam estudar, trabalhar, mostrar o corpo ou protestar. As mulheres afegãs eram tratadas como objetos que podiam ser comercializados, vendidos a futuros maridos ou trocados por alimentos; devendo sempre obedecer ao homem da família – pai, irmão, cunhado ou sogro – e não possuíam qualquer tipo de livre-arbítrio. Levando isso em consideração, para o Ocidente, por mais que os bombardeios e a guerra resultaram na morte de mulheres e crianças inocentes, tratava-se de um sacrifício considerado necessário para derrotar os terroristas da Al-Qaeda e do Talibã. Isso remete à ideia de Wilcox (2015, p. 176, tradução própria)[25] do “sujeito que pode ser morto para que outros possam viver, as vidas que podem ser sacrificadas”.

O que torna essa situação ainda mais grave é a forma como o corpo feminino é tratado. Apesar de discursos sobre libertação e proteção, as mulheres não eram escutadas, nem pelos agentes que intervêm no país para protegê-las e nem pelas autoridades locais. Movimentos de ativistas afegãs, que lutavam diariamente contra o regime Talibã, ao mesmo tempo que defendiam a pátria afegã, eram ignorados pelos agentes de paz. O fato de as mulheres serem oprimidas e violentadas não significa que elas aceitam passivamente sua realidade, pois, mesmo em períodos de guerra, os corpos das mulheres resistem, não cabendo a decisão de viver ou morrer ao governo estadunidense. Delphy (2002) questiona se alguma vez já foi perguntado às mulheres se elas preferem viver sob o risco de morrer pelas mãos dos agentes externos ao invés de viver sob o regime autoritário do Talibã.

> Quando se trata dos direitos das mulheres, ou seja, dos direitos humanos, a pergunta que sempre surge em relação a uma guerra é a mesma: quais são os males piores do que a guerra para uma população? Em que momento a guerra se torna preferível? Dizer que a guerra é benéfica para as mulheres afegãs é decidir que é melhor para elas morrerem sob as bombas, morrerem de fome, morrerem de frio, do que viverem sob o regime do Talibã. A morte em vez da servidão: foi isso que a opinião ocidental decidiu para as mulheres afegãs. Uma decisão que quase poderia ser considerada heroica. O que teria sido necessário para que fosse realmente heroica? Bem, que Rumsfeld, por exemplo, disse: "Prefiro morrer a ver as mulheres afegãs sob o domínio do Talibã por mais um minuto"; que os ocidentais coloquem suas próprias vidas em risco, e não as vidas das mulheres afegãs (Delphy, 2002, p. 104, tradução própria)[26].

---

[25] No original: “the subject that may be killed so that others might live, the lives that can be sacrificed” (Wilcox, 2015, p. 176).

[26] Quand il s’agit des droits des femmes, c’est-à-dire des droits humains, la question qui se pose à propos d’une guerre est toujours, à la fin, la même : quels sont les maux pires que la guerre pour une population ? À quel moment la guerre devient-elle préférable ? Dire que la guerre est bénéfique pour les femmes afghanes, c’est décider qu’il vaut mieux pour elles mourir sous les bombes, mourir de faim, mourir de froid, que de vivre sous les Talibans. La mort plutôt que la servitude : c’est ce qu’a décidé l’opinion occidentale pour les femmes afghanes. Une décision qui a failli être héroïque.

Essa invisibilidade das vozes femininas é destacada em entrevistas conduzidas por Asha Hans (2004), que buscava dar visibilidade a corpos silenciados. Hans (2004) relata a dificuldade de contatar mulheres afegãs refugiadas, principalmente devido ao tabu existente em relação à sexualidade feminina, mesmo fora do Afeganistão. Mesmo entre as mulheres exiladas, a presença masculina gera desconforto e as deixa receosas para compartilhar suas experiências, especialmente as de cunho sexual, de modo que apenas a presença de homens já é suficiente para controlar a fala e a postura dessas mulheres em, por exemplo, rodas de conversa.

Hans (2004) deixa claro que a violência de gênero não é algo intrínseco ao Afeganistão, mas que, durante o governo Talibã, a sexualidade das mulheres foi o principal alvo dos ataques e violências do grupo. E, como discute Segato (2016), o estupro é a principal violência de gênero em conflitos como o afegão, pois representa mais do que uma agressão: é uma violação do corpo feminino relacionada à honra masculina e à necessidade de controle da sexualidade. O estupro não foi recorrente apenas durante o primeiro governo Talibã, mas também durante as invasões soviética e americana. Em uma de suas conversas, Hans (2004) questionou uma mulher muçulmana refugiada sobre quais acreditava serem os motivos dos ataques motivados por gênero e etnia e por que Kandahar proibia que as mulheres saíssem de casa.

> Ela respondeu que as mulheres eram consideradas sexualmente insaciáveis e que sucumbiam facilmente às tentações da carne. Acreditava-se que elas arrastavam os homens consigo para um inferno eterno. Outra mulher, que havia sido atacada do lado de fora de uma mesquita, disse que se tornara comum violar os corpos das mulheres, já que os ensinamentos na mesquita enfatizavam o perigo que a sexualidade feminina representa para os homens (Hans, 2004, p. 239, tradução própria)[27].

Além desse relato, destaca-se também a fala de Baljit, que questionou, em um dos encontros com Hans (2004), como, do dia para a noite, ela havia se tornado alguém "importante", no sentido de que sua existência representaria uma ameaça. Baljit (Hans, 2004,

---

Qu'aurait-il fallu pour qu'elle le soit ? Eh bien, que Rumsfeld par exemple dise : « Je préfère mourir plutôt que de voir les femmes afghanes une minute de plus sous la coupe des Taliban » ; que les Occidentaux mettent leurs vies dans la balance, et non pas celles des Afghanes (Delphy, 2002, p. 104).

[27] No original: She replied that women were regarded as sexually insatiable and succumbing easily to temptations of the flesh. They were believed to take men down with them into a perpetual hell. Another woman who had been attacked outside a mosque said that it had become a common occurrence to violate women's bodies, as the teachings in the mosque emphasized the danger that women's sexuality poses to men (Hans, 2004, p. 239).

p. 240, tradução própria)[28] pergunta: “Por que, de repente, eu havia me tornado uma ameaça para os homens afegãos? Como poderia eu, uma mulher casada, desviá-los do caminho da virtude? Por que a minha castidade era atacada quando os homens não conseguiam controlar seus impulsos sexuais?”. Em seu relato, Baljit comenta que nunca foi considerada uma mulher bonita e que jamais havia atraído olhares masculinos, mas, com o regime Talibã, ganhou os holofotes – não por quem era ou por sua aparência, mas simplesmente pelo fato de ser mulher. Da mesma forma que as mulheres afegãs ganharam destaque na comunidade internacional após os ataques de 11 de setembro de 2001, também passaram a ser foco de atenção após a ascensão do Talibã. Ou seja, da invisibilidade, tornaram-se alvo de ataques e controles do regime. Em certa medida, isso apresenta uma contradição, pois as mulheres são excessivamente controladas e supervisionadas pelo Talibã, ao mesmo tempo que devem permanecer invisíveis – uma vigilância extrema para que elas não apareçam.

Outra história relatada por Hans (2004) é a de Latifa, que foi estuprada por um grupo de homens talibãs quando saiu de casa para buscar água – uma tarefa tradicionalmente atribuída às mulheres. Latifa perguntou: ‘Como eu poderia não sair? Temos que beber água, não é?’ (Hans, 2004, p. 240, tradução própria)[29]. Hans (2004) relata que, após esse testemunho, um silêncio prevaleceu, porque não havia uma resposta a ser dada. Contudo, embora existam perguntas e questionamentos que não tenham resposta, mesmo que se tente compreender as “justificativas” e motivações dessas ações com base na racionalidade dos grupos extremistas religiosos, não é possível responder a uma mulher por qual motivo ela teve que vivenciar tamanha violência.

Desse modo, embora relatos de violência contra mulheres não sejam inéditos nos estudos de segurança e que nem todos os questionamentos possam ser respondidos, é fundamental reconhecê-los como atentados concretos contra vidas. Prisões arbitrárias, assassinatos, abuso sexual, raptos de crianças, mutilações, desnutrição, vigilância militar, corrupção e condições de vida precárias fazem parte do cotidiano das mulheres afegãs. Para que sua raiva e silêncio sejam reconhecidos, é preciso enxergar os atos cometidos contra seus corpos não como estatísticas, mas como violência dirigida a sujeitos que existem e resistem.

---

[28] No original: “Why then all of a sudden had I become a threat to the Afghan men? How could I, a married woman, steer them from the path of virtue? Why was my chastity attacked when men could not control their sexual urges?” (Hans, 2004, p. 240).

[29] No original: ‘How could I not go out – we have to drink water, don’t we?’ (Hans, 2004, p. 240).

2.2. Colonialismo e violência: A instrumentalização das mulheres afegãs e a construção ocidental dos crimes de honra

Essa realidade evidencia que a violência sofrida pelas mulheres afegãs não é apenas uma questão local ou cultural, mas está inserida em uma rede de relações globais de poder. A forma como essas violências são percebidas, narradas e interpretadas no Ocidente revela a persistência de estruturas coloniais, mesmo em contextos contemporâneos. A intervenção militar e humanitária muitas vezes se apresenta como uma resposta altruísta à opressão das mulheres, mas, na prática, reproduz lógicas de dominação e hierarquização de vidas, tratando-as como corpos vulneráveis que precisam ser "salvos" por agentes externos.

Por essa razão, devemos deslocar o olhar para o papel do colonialismo e do discurso ocidental salvacionista. A violência colonial, conforme destacado por Frantz Fanon (1968, p. 20), é intrínseca ao processo de descolonização, que ele afirma ser sempre um fenômeno violento. A colonização utiliza a linguagem da violência e, no contexto colonial, a divisão do mundo é fundamentada em questões raciais. No caso afegão, embora não tenha havido ocupação com fins de colonização direta, a lógica de dominação, dependência e hierarquização entre o "Ocidente civilizado" e o "Outro atrasado" reproduz os fundamentos do colonialismo. Para a população colonizada, o valor mais essencial é a terra, como exemplificado pela RAWA com a ideia de *Watam* (pátria). A ideologia herdada dos impérios tem sido a da estabilidade e da resistência, mas, com a globalização, a história mundial é apresentada pelos historiadores a partir da perspectiva de seus próprios impérios, invisibilizando as narrativas das populações subalternas.

A partir de uma perspectiva da teoria feminista das Relações Internacionais, Mernissi (1991) analisa o impacto da colonização sobre os países muçulmanos, destacando a visão islamista de que esses Estados foram "feminizados" no período pós-colonial. Em outras palavras, a colonização teria enfraquecido a identidade original dessas nações, tornando-as anuladas, insuficientes e subjugadas – características tradicionalmente associadas ao gênero feminino. No entanto, essa anulação refere-se ao processo de adaptação aos novos valores e princípios impostos pelo Ocidente. Após a descolonização, esses Estados foram pressionados a assinar e ratificar convenções internacionais, especialmente no âmbito dos direitos humanos e do direito internacional. Para os fundamentalistas, assinar documentos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e redefinir o conceito de cidadania com base na igualdade de direitos civis significava uma perda dos valores considerados "masculinos" do Estado – como se a garantia de direitos humanos fosse um sinal de fragilidade e, por isso, associada à

feminização (Mernissi, 1991).

Ademais, como debatido ao longo da dissertação, é observável que o Islã possui os fundamentos necessários para estabelecer um sistema de princípios e leis que se assemelha à Declaração Universal dos Direitos Humanos elaborada pelo Ocidente. Os direitos civis e de igualdade descritos nos textos religiosos, se desconsiderado as manipulações políticas, podem proporcionar uma civilização mais justa para a comunidade islâmica. Com isso, é por esse motivo que existe a Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos. Mernissi (1991) destaca que a implementação de tais princípios seria vantajosa para os Estados islâmicos, uma vez que a Declaração Universal dos Direitos Humanos do Ocidente não abrange todos os indivíduos. Trata-se de uma declaração que negligencia as populações orientais e não representa a diversidade étnica dos diferentes povos. Assim, o Ocidente tenta impor essa declaração como regras irrefutáveis de civilidade, embora tenha sido desenvolvida por e para indivíduos brancos, ocidentais, inseridos no sistema de acumulação capitalista.

Essa dinâmica se torna ainda mais evidente a partir dos ataques de 11 de setembro de 2001, quando o discurso ocidental de intervenção humanitária se consolidou como justificativa para políticas militares no Oriente Médio. A imagem da mulher muçulmana passou a ser ressignificada: representada como vítima, precisava ser "resgatada" da própria fé e cultura. Abu-Lughod (2013) critica essa instrumentalização, apontando que o Ocidente construiu representações dualistas das mulheres muçulmanas: ora são retratadas como vítimas indefesas, vulneráveis e oprimidas pelo véu; ora são sexualizadas, percebidas como objetos de desejo e assediadas por homens que as enxergam como escravas sexuais ou virgens intocadas. Como consequência dessa dualidade, algumas acadêmicas feministas islâmicas tornam-se reféns da narrativa de que as mulheres muçulmanas desejam ser resgatadas por mulheres brancas ocidentais. Isso ocorre porque, se essas mulheres não rejeitassem sua cultura e os homens muçulmanos, se não idealizassem o estilo de vida ocidental – *the american way of life* –, se não expressassem o desejo por liberdade sexual e de escolha, ou se afirmassem sua intenção de continuar usando o véu, honrar sua família e seguir os ensinamentos religiosos, sua voz não despertaria interesse no Ocidente. Suas histórias e pesquisas dificilmente seriam publicadas por editoras ou revistas, pois não corresponderiam às expectativas do público ocidental, que busca a reafirmação de sua própria superioridade civilizatória (Abu-Lughod, 2013). Há uma preferência por narrativas que confirmem o Ocidente como modelo ideal de sociedade, reforçando a ideia de que as mulheres muçulmanas precisam ser salvas.

Zakaria (2021) complementa essa análise, destacando que a mídia ocidental seleciona quais vozes femininas têm visibilidade, priorizando aquelas críticas ao Islã em vez de

questionarem o próprio Ocidente. Dessa forma, reproduz-se uma lógica colonial moderna, posicionando o “salvador branco” como protagonista da narrativa de proteção, enquanto as mulheres locais tornam-se objetos de intervenção, sem que suas perspectivas, resistências e estratégias de sobrevivência sejam reconhecidas. Essa instrumentalização reforça a crítica de Abu-Lughod (2013), mostrando que o discurso ocidental de salvação é uma forma de arrogância colonial, que utiliza vidas e corpos de mulheres muçulmanas para legitimar ações imperialistas. Ao analisar essas práticas sob a lente da teoria feminista das Relações Internacionais, percebe-se que a imposição de valores ocidentais invisibiliza e fragiliza os corpos e as vozes das mulheres. A tentativa de “protegê-las” pode reforçar seu silenciamento, transformando sua condição em vulnerabilidade sistematizada pelo Estado e pelo Ocidente. Assim, a crítica à intervenção militar não é uma rejeição à ajuda ou aos direitos humanos, mas um questionamento sobre a instrumentalização política das mulheres como justificativa para políticas colonialistas, que reproduzem hierarquias globais de poder.

Essa discussão sobre visibilidade e instrumentalização das mulheres leva a outra questão central no debate sobre colonialidade: a compreensão dos crimes de honra. A honra masculina está intrinsecamente ligada à mulher. Entretanto, a definição de crimes de honra não está necessariamente vinculada a sociedades tradicionais, como a afegã. Esses crimes ocorrem diariamente em diferentes partes do mundo, incluindo o Ocidente. A diferença reside na construção discursiva e na forma como esses crimes são interpretados e classificados. De acordo com a *Human Rights Watch*, os crimes de honra englobam qualquer forma de violência, abuso ou homicídio cometido por um membro masculino da família contra uma mulher, sob a justificativa de que ela teria ferido sua honra (Zakaria, 2021).

Nesse sentido, Zakaria (2021) e Segato (2025) aprofundam a análise das motivações desses crimes, mostrando que eles estão intrinsecamente ligados à dominação estrutural do sistema patriarcal colonial. Para Zakaria (2021), a noção de honra está relacionada com o ego, ambos operando como mecanismos de dominação patriarcal. O ego é uma construção individual; é ferido quando a mulher atinge isoladamente um homem – como no caso do adultério, por exemplo. Já a honra está associada à coletividade; assim, quando uma mulher recusa um casamento arranjado, por exemplo, ela desafia não apenas um homem, mas a tradição familiar e da sua comunidade. Apesar dessa diferença, ambos os conceitos derivam da arrogância de que os homens detêm o direito de controlar e disciplinar os corpos femininos. Em paralelo, Segato (2025) argumenta que não existem motivações individuais, mas sim estruturais. Para a autora, mesmo os crimes "motivados" pelo ego não são essencialmente individuais; são manifestações singulares de uma estrutura. Por exemplo,

ainda que um feminicídio seja atribuído a um caso de adultério que feriu o ego do homem, o princípio motivador dessa violência está na relação horizontal entre homens.

Para explicar os eixos vertical e horizontal, Segato (2025) trata especificamente do estupro, com o objetivo de analisar a diferença entre a relação do estuprador com a vítima e com seus iguais. Segundo ela, o estudo da relação horizontal deveria receber mais destaque nos estudos de gênero, pois esse eixo é fundamental. Ou seja, para Segato (2025), a análise da relação horizontal é mais relevante do que a da vertical, visto que a ordem de poder mundial foi moldada pelo sistema patriarcal que, embora tenha alterado suas configurações ao longo dos séculos, permanece como um sistema disciplinar e de dominação, marcado pelo colonialismo e hierarquias de gênero. Como consequência, para compreender as relações de poder e as violações intrínsecas a esse sistema, é imprescindível analisar as dinâmicas entre os homens – gênero que representa essa ordem de poder.

Os indivíduos da categoria “homens” estão em uma posição de igualdade, o que incita relações de competição e aliança entre eles. No entanto, essas relações são expressas por meio de performances de gênero e da capacidade de dominação sobre sujeitos considerados inferiores, como as mulheres. A construção social da função do homem na sociedade patriarcal vai além das concepções biológicas; assim como se espera que a mulher performe feminilidade, espera-se que os homens performem masculinidade. A masculinidade reflete um tipo de comportamento violento e dominador, de forma que muitos acabam praticando atos como o estupro e o feminicídio como uma forma de se afirmarem como másculos, motivados por essa competição estrutural entre seus semelhantes. Em outras palavras, as relações que compõem o eixo horizontal podem gerar sensações de emasculação, levando alguns homens a adotarem comportamentos violentos como forma de provarem seu status de poder para outros homens. A motivação da violência de gênero, portanto, não está na relação vertical entre homens e mulheres, mas na lógica horizontal entre homens (Segato, 2025).

Ao considerar essas dinâmicas, surge a seguinte questão: se a definição de crimes de honra não faz referência explícita à raça ou localização geográfica, por que eles são associados a homens não brancos? De acordo com Zakaria (2021), a resposta para essa pergunta é simples: os crimes de honra são racializados. Enquanto nos Estados Unidos o assassinato de uma mulher branca por um homem branco motivado por uma traição é classificado como um feminicídio, o mesmo crime cometido por um homem não branco em um país como o Afeganistão é considerado um crime de honra. A violência contra as mulheres em sociedades não ocidentais é associada à cultura e à religião, à medida que, no Ocidente, os mesmos crimes são julgados como uma consequência da estrutura patriarcal e

misógina do sistema capitalista.

Dessa forma, os crimes de honra são construídos como fenômeno específico e "estrangeiro", reforçando a narrativa de inferioridade moral dos povos não ocidentais. Essa racialização legitima intervenções, discursos neocoloniais e a ideia de missão civilizatória do Ocidente, evidenciando como violência, gênero e poder se entrelaçam na manutenção das hierarquias globais (Zakaria, 2021). Essa discussão sobre a racialização da violência conecta-se diretamente às reflexões sobre feminismo e colonialidade. A imposição de uma leitura universal da opressão feminina, muitas vezes conduzida por feministas brancas do Ocidente, reproduz práticas epistemológicas coloniais que silenciam vozes subalternizadas e consolidam hierarquias globais de poder. Por isso, torna-se pertinente analisar como o feminismo, em sua trajetória histórica e expansão transnacional, dialoga com essas estruturas de poder, reforçando ou contestando desigualdades previamente estabelecidas.

2.3. Desafios do feminismo islâmico frente ao feminismo branco ocidental

Embora o feminismo nos EUA tenha suas raízes no século XIX, inicialmente liderado por mulheres brancas de classe média reivindicando direitos básicos, como o sufrágio, a partir da década de 1990, com a transnacionalização dos conflitos, observou-se uma mudança significativa das pautas feministas americanas. O movimento passou a priorizar questões globais em detrimento das domésticas, demonstrando, à primeira vista, um gesto de solidariedade com mulheres em contextos de violência extrema. No entanto, essa mudança também pode ser interpretada como uma forma de colonialismo epistemológico, na medida em que impõe o conhecimento acadêmico ocidental sobre as intelectuais árabes e muçulmanas, ditando como estas deveriam agir, sem lhes conceder espaço para falar por si mesmas (Abu-Lughod, 2013).

Referente a internacionalização das pautas do feminismo americano, Abu-Lughod (2013) destaca que a crítica se baseia no argumento de que essa estratégia prioriza questões globais que envolvem formas mais extremas de violência, pois tais temas atraem maior atenção da mídia e de organizações internacionais, facilitando o financiamento de programas e o engajamento em campanhas. A ênfase em temas como "mutilação genital feminina, imposição do véu ou crimes de honra" (Abu-Lughod, 2013, p. 8, tradução própria)[30] é vista por críticos como uma 'distração estratégica' do movimento feminista ocidental, que relegaria

[30] No original: "female genital cutting, enforced veiling, or the honor crime" (Abu-Lughod, 2013, p. 8).

as problemáticas domésticas a um segundo plano em favor de causas consideradas mais impactantes. Dessa forma, ao priorizarem essas pautas internacionais, as feministas americanas não apenas ampliam sua influência, mas também consolidam os Estados Unidos como um ator relevante nos debates políticos sobre humanitarismo, reforçando sua imagem como defensores da liberdade, da democracia e dos direitos civis.

Essa lógica de centralidade ocidental destaca a diferenciação histórica entre feministas brancas e feministas racializadas. Enquanto as sufragistas lutavam pela conquista de direitos e pelo reconhecimento de sua igualdade, as "Outras" eram subalternizadas e desconsideradas de suas pautas (Zakaria, 2021; Abu-Lughod, 2013). As sufragistas americanas viam no feminismo uma oportunidade de estabelecer um modelo ideal de mulher, que, assim como o sufrágio britânico, poderia ser exportado como um referencial de modernidade e progresso. Para sustentar esse argumento, Zakaria (2021) utiliza Simone de Beauvoir como exemplo, demonstrando como a autora, ainda hoje uma referência nos estudos feministas, excluía as "Outras" da categoria de mulher.

Embora Beauvoir não afirmasse isso explicitamente, suas obras deixam claro que, para ela, a opressão das mulheres não poderia ser vinculada a eventos históricos específicos, uma visão que exclui mulheres não brancas cuja opressão está diretamente ligada a processos históricos como o colonialismo, o nazismo e a escravidão. De certo modo, essa abordagem reforçava a ideia de que apenas mulheres brancas e cristãs eram dignas de serem reconhecidas como mulheres. Essa perspectiva consolidou-se como a base do feminismo, o que ajuda a explicar o receio de algumas ativistas islâmicas em adotar o termo "feminismo islâmico" (Abu-Lughod, 2013; Cooke, 2005). Para Zakaria (2021), Simone de Beauvoir não apenas influenciou o feminismo, mas também contribuiu para a consolidação da supremacia cultural ocidental, reforçando a noção de que a mulher branca é o modelo universal de feminilidade dentro dos estudos feministas.

Diante desse cenário, Zakaria (2021) questiona se as contribuições teóricas de feministas como Simone de Beauvoir podem ser reaproveitadas, desde que analisadas criticamente e com plena consciência de suas limitações, ou se esses referenciais teóricos, marcados por um viés racista e ocidentalizado, deveriam ser apagados da história do movimento feminista. Essas teorias foram relevantes para o contexto histórico da luta pelo sufrágio das mulheres brancas e para o desenvolvimento do feminismo na Europa Ocidental e nos Estados Unidos. Contudo, pensando nos dias atuais, sua aplicação é inadequada para compreender as demandas e conflitos das mulheres racializadas. Esse tipo de pensamento feminista contribuiu – e ainda contribui – para a subalternização e a opressão de mulheres

racializadas. Nesse contexto, observa-se que,

> no feminismo branco, mulheres racializadas ocupam apenas papéis secundários, sendo vistas como figurantes, coadjuvantes ou objetos de compaixão, lutando pela sobrevivência, ou por uma escola ou uma clínica de saúde, em vez de serem reconhecidas como seres humanos inteiros e complexos. Espera-se que sejamos narradoras de histórias tristes, detalhando como nossos homens brutais, nossa cultura inerentemente falha e nossa religião singularmente draconiana (mas nunca as ações ou inação de pessoas brancas) nos causaram uma dor indescritível. Por sua vez, as feministas brancas oferecem-nos a sua preciosa, e talvez a sua justa indignação, perante a selvageria das nossas culturas nativas, que nos deixaram numa confusão tão desesperadora, esperando lamentavelmente, mas pacientemente, que as suas intervenções (pela força ou pelo dinheiro) resolvam as coisas (Zakaria, 2021, p. 57, tradução própria).[31]

Essa dinâmica mostra que as feministas brancas são vistas como heroínas, mesmo quando suas ações e teorias não provocam mudanças concretas para mulheres que não pertencem a sua raça, cultura e classe social. A tentativa de replicar a luta feminista das mulheres brancas estadunidenses na Revolução Iraniana (Zakaria, 2021), por exemplo, mostra como as realidades das mulheres brancas e das mulheres racializadas são distintas, reforçando a necessidade de um feminismo que considere as especificidades das experiências, realidades e trajetórias femininas. O movimento feminista deve abandonar a noção de que "mulher" é sinônimo de mulher branca, cristã e de classe média. As mulheres constituem um grupo plural e diverso, e, portanto, não pode haver uma teoria feminista universal que seja aplicável a todos os conflitos de gênero no mundo.

A partir disso, é possível compreender por que, em razão da desigualdade de poder dentro do movimento, é comum que mulheres dentro do próprio movimento feminista defendam ações que não beneficiam todas igualmente. Em outras palavras, uma política considerada positiva por uma feminista estadunidense pode, simultaneamente, impactar de forma negativa a vida de uma mulher não branca, podendo até mesmo colocar sua sobrevivência em risco (Zakaria, 2021). Para mais, as feministas brancas possuem maior acesso a recursos financeiros, o que facilita a visibilidade e disseminação de suas ideias. Essa dinâmica não se limita ao feminismo, mas está intrinsecamente ligada à estrutura do sistema

[31] No original: If women of color have roles in white feminism, they are cameos, the supporting cast or the targets of pity, grasping for survival, or for a school or a health clinic, rather than whole and complex humans. We are expected to be tellers of sad stories, where we detail how our particularly brutal men, our inherently flawed culture, our singularly draconian religion (but never the actions or inaction of white people) have caused us indescribable pain. For their part, white feminists offer us their precious, and perhaps their righteous indignation at the savagery of our native cultures, which have left us in such a hopeless mess, pitiably but patiently waiting for their interventions (by force or by money) to sort things out (Zakaria, 2021, p. 57).

de acumulação capitalista. Como consequência do acesso desigual a oportunidades profissionais e educacionais, as feministas brancas têm mais possibilidades de dedicar-se aos estudos e à pesquisa, de especializar-se e de ter qualificação acadêmica, o que lhes confere certa autoridade dentro dos estudos feministas (Mohanty, 2008; Zakaria, 2021).

Contrastando com isso, as teorias e contribuições das feministas não brancas não são inferiores; o problema revela-se na dificuldade que estas encontram para se destacar na academia e para ter um alcance internacional. Ou seja, mulheres racializadas – sejam elas imigrantes, trabalhadoras ou pertencentes a classes sociais mais baixas – não dispõem das mesmas oportunidades e não conseguem se dedicar à produção acadêmica. No entanto, essas mulheres vivenciam o feminismo em seu cotidiano, e suas experiências muitas vezes contribuem mais para a luta pelos direitos das mulheres do que qualquer teoria. Zakaria (2021) argumenta que o problema consiste no fato de que as experiências vividas pelas mulheres subalternizadas são percebidas como uma ameaça à legitimidade das teóricas feministas brancas. Portanto, não há uma relação de cooperação entre esses grupos, mas sim a construção de um imaginário em que um conhecimento substitui o outro (Mohanty, 2008; Zakaria, 2021).

> Há uma divisão dentro do feminismo que não é mencionada, mas que há anos continua fervilhando sob a superfície. É a divisão entre as mulheres que escrevem e falam sobre feminismo e as mulheres que o vivem; entre as mulheres que têm voz e as mulheres que têm experiência; entre aquelas que formulam teorias e políticas e aquelas que carregam cicatrizes e suturas da luta. Embora essa dicotomia nem sempre siga linhas raciais, é fato que, em grande parte, as mulheres que são pagas para escrever sobre feminismo, liderar organizações feministas e formular políticas feministas no mundo ocidental são brancas e de classe média alta. São elas as nossas comentaristas, nossas "especialistas", que sabem – ou pelo menos afirmam saber – o que é o feminismo e como ele funciona. Do outro lado estão mulheres não brancas, mulheres da classe trabalhadora, imigrantes, minorias, mulheres indígenas, mulheres trans, moradoras de abrigos – muitas das quais vivem vidas feministas, mas raramente têm a oportunidade de falar ou escrever sobre elas (Zakaria, 2021, p. 11, tradução própria)[32].

[32] No original: There is a division within feminism that is not spoken of but that has remained seething beneath the surface for years. It is the division between the women who write and speak feminism and the women who live it, the women who have voice versus the women who have experience, the ones who make the theories and policies and the ones who bear scars and sutures from the fight. While this dichotomy does not always trace racial divides, it is true that, by and large, the women who are paid to write about feminism, lead feminist organizations, and make feminist policy in the Western world are white and upper middle-class. These are our pundits, our “experts,” who know or at least claim to know what feminism means and how it works. On the other side are women of color, working-class women, immigrants, minorities, Indigenous women, trans women, shelter-dwellers—many of whom live feminist lives but rarely get to speak or write about them (Zakaria, 2021, p. 11).

Sendo assim, a hierarquização das violências reforça a noção de superioridade das feministas brancas em relação às mulheres racializadas. Entretanto, as rivalidades entre esses dois grupos enfraquecem o movimento, deslocam o foco dos problemas estruturais e impedem a construção de alianças contra a opressão sistêmica. Além disso, não é incomum que, ao conquistar voz e poder, grupos historicamente marginalizados perpetuem os mesmos mecanismos de exclusão e controle, movidos pelo ressentimento de terem sido anteriormente silenciados, violentados ou discriminados. Assim, a ascensão de mulheres brancas a cargos de liderança e posições políticas não representa uma vitória genuína, mas sim a continuidade de um sistema de dominação originalmente criado por homens. Sem uma reforma das instituições e da organização governamental, essas mulheres não transformam as estruturas de poder; apenas as reproduzem. Enquanto as feministas brancas lutam por melhores oportunidades profissionais, as mulheres racializadas seguem lutando pela própria sobrevivência (Zakaria, 2021).

Diante desse cenário, fica claro que quem perde nessa disputa são as mulheres não brancas. O sistema não foi feito para elas, o que significa que suas experiências são desvalorizadas e vistas como irrelevantes, quando em comparação às contribuições das especialistas brancas. Essa dinâmica evidencia a supremacia branca e a hegemonia ocidental. O feminismo branco silencia e deslegitima as vozes das mulheres colonizadas para manter sua posição dominante. Dessa forma, um movimento político de luta por direitos das mulheres acaba reproduzindo estruturas de poder racistas e opressoras, perpetuando a ordem político-econômica neoliberal. Zakaria (2021) analisa como mulheres brancas assumem o papel de representantes das "Outras", aquelas que são mortas e violentadas. Ao fazer isso, elas se posicionam como suas salvadoras, falando em nome das mulheres silenciadas, em vez de possibilitar que essas próprias mulheres tenham voz.

Como consequência desse processo dominação, surge nos estudos feministas de segurança internacional o conceito de ‘*securo-feminism*’ (Zakaria, 2021), que opera como um projeto neoliberal de construção nacional, funcionando como uma reformulação do colonialismo europeu. Abu-Lughod emprega esse termo para se referir às feministas que, sob o pretexto de defender as "Outras", passaram a legitimar a guerra como uma prática feminista. O ‘*securo-feminism*’ mostra que as feministas americanas que ascenderam politicamente não buscaram a eliminação das guerras, mas, ao contrário, utilizaram o espaço conquistado para igualar-se aos homens na perpetuação do imperialismo.

Essa instrumentalização do feminismo branco americano se aprofundou ao ser incorporada para atender aos interesses do Estado, especialmente no contexto da Guerra ao

Terror. Por meio de um discurso salvacionista, esse feminismo apoiou a guerra sob a justificativa de libertar as mulheres não ocidentais. Inicialmente, o movimento feminista nos EUA se posicionava contra o governo, reivindicando direitos que historicamente foram garantidos aos homens. No entanto, com a internacionalização das pautas feministas, houve uma reformulação dessas demandas para que servissem aos interesses estatais. À medida que foram conquistando espaço na esfera política, consolidaram um feminismo que instrumentalizou os corpos e as experiências das mulheres racializadas como uma forma de provar seu valor aos homens brancos americanos (Zakaria, 2021).

A Guerra ao Terror desempenhou um papel essencial nessa transformação da relação entre feministas americanas e o Estado. Antes, essas feministas viam o governo dos EUA como propagador de políticas patriarcais e desiguais, defendendo a paz e a proteção das "Outras". No entanto, com a incorporação da luta pelos direitos das mulheres ao discurso da Guerra ao Terror, aliar-se ao governo passou a ser entendido como um meio de combater os inimigos da liberdade. A Guerra ao Terror se apresenta como um conflito travado em nome da libertação do "povo oprimido do Afeganistão", justificando o apoio dos movimentos feministas ocidentais às intervenções militares sob a narrativa salvacionista. Essa lógica pode ser observada no discurso proferido pelo presidente George W. Bush em 7 de outubro de 2001, no qual é possível identificar a retórica de que os EUA são "amigos do povo afegão" e que, por meio de sua atuação no Afeganistão durante a Guerra ao Terror, o "povo oprimido do Afeganistão" conheceria a "generosidade da América".

> Inicialmente, os terroristas podem se enterrar mais fundo em cavernas e outros esconderijos fortificados. Nossa ação militar também tem por objetivo abrir caminho para operações sustentadas, abrangentes e implacáveis para expulsá-los e levá-los à justiça. Ao mesmo tempo, o povo oprimido do Afeganistão conhecerá a generosidade da América e de nossos aliados. Enquanto atingimos alvos militares, também lançaremos alimentos, remédios e suprimentos para os homens, mulheres e crianças afegãs que estão morrendo de fome e sofrendo. Os Estados Unidos da América são amigos do povo afegão, e somos amigos de quase um bilhão de pessoas no mundo que praticam a fé islâmica. Os Estados Unidos da América são inimigos daqueles que ajudam terroristas e dos criminosos bárbaros que profanam uma grande religião ao cometerem assassinato em seu nome (Bush, 2008, p. 75-76, tradução própria)[33].

[33] No original: Initially, the terrorists may burrow deeper into caves and other entrenched hiding places. Our military action is also designed to clear the way for sustained, comprehensive and relentless operations to drive them out and bring them to justice. At the same time, the oppressed people of Afghanistan will know the generosity of America and our allies. As we strike military targets, we'll also drop food, medicine and supplies to the starving and suffering men and women and children of Afghanistan. The United States of America is a friend to the Afghan people, and we are the friends of almost a billion worldwide who practice the Islamic faith. The United States of

A partir desse trecho, pode-se mobilizar a entrevista de Rafia Zakaria ao *Wisconsin Public Radio*, conduzida por Anne Strainchamps (2021), para compreender sua crítica à contradição presente em discursos presidenciais como o de Bush. Zakaria questiona a lógica que enxerga como "generosidade" o envio de alimentos e remédios ao povo afegão enquanto o país era bombardeado. Em sua concepção, não é possível empoderar mulheres ao mesmo tempo em que se destrói o território em que vivem. A autora chama atenção para o uso instrumental do discurso de empoderamento feminino como forma de legitimar e mascarar as ações militares dos Estados Unidos. Segundo ela, essa retórica acabou descredibilizando os próprios avanços conquistados pelas mulheres afegãs, já que as melhorias na educação, saúde e proteção passaram a ser associadas à ocupação militar e às consequências destrutivas que ela trouxe. Para ter acesso à educação, treinamentos profissionais, comida, medicamentos e atendimento médico, a população precisou conviver com detenções, desaparecimentos de familiares, batidas noturnas, agressões de soldados e destruição da infraestrutura (Strainchamps, 2021).

Em outras palavras, as mudanças positivas na vida das meninas e mulheres "foram vinculadas a essa ocupação estrangeira tão dolorosa e depreciativa" (Zakaria *apud* Strainchamps, 2021, tradução própria)[34]. A partir dessa reflexão, Strainchamps (2021) pergunta a Zakaria se ela acredita que o governo e os militares utilizaram o feminismo como estratégia para obter apoio à guerra, mobilizando não apenas o movimento feminista, mas também as próprias feministas americanas. Em resposta, Zakaria afirma:

> No início da guerra, as feministas americanas essencialmente ouviram: "Vocês são feministas, são fortes, são empoderadas – e nós vamos exportar vocês e sua grandeza para esse ambiente onde as mulheres são oprimidas." Essa narrativa foi muito convincente porque colocava os Estados Unidos em uma posição de superioridade moral. Mesmo assim, ela repetia uma mensagem profundamente colonial: a de "homens brancos salvando mulheres pardas de homens pardos", o famoso adágio (cunhado pela teórica feminista pós-colonial **Gayatri Chakravorty Spivak**) (Zakaria *apud* Strainchamps, 2021, tradução própria)[35].

America is an enemy of those who aid terrorists and of the barbaric criminals who profane a great religion by committing murder in its name (Bush, 2008, p. 75-76).

[34] No original: "they were attached to this very painful and derogatory foreign occupation" (Zakaria *apud* Strainchamps, 2021).

[35] No original: At the outset of the war, American feminists essentially were told, "You guys are feminists, you're strong, you're empowered — and we're going to export you and your greatness to this environment where women are oppressed." And this narrative was very convincing because it placed the United States on high moral ground. Even though it was repeating a very colonial message of "white men saving Brown women from Brown men," which is the famous adage (coined by post-colonial feminist theorist **Gayatri Chakravorty Spivak**) (Zakaria *apud* Strainchamps, 2021).

Desse modo, Zakaria (2021) observa que essa guerra também proporcionou às mulheres ocidentais uma forma de igualdade com os homens, já que a guerra e a violência são tradicionalmente associadas ao masculino. No entanto, essa igualdade se deu às custas da dominação de outros povos. Ou seja, para que as feministas brancas americanas pudessem exercer poder em um espaço antes exclusivo aos homens, precisaram fazê-lo sobre corpos e territórios não ocidentais e racializados, reproduzindo, assim, as mesmas lógicas de dominação e subjugação que afirmavam combater.

Essa instrumentalização do poder, contudo, não se restringiu ao campo militar ou político, ela também se manifestou nas normas culturais e comportamentais impostas às mulheres racializadas. Por mais que as feministas brancas tenham construído a narrativa de que estavam comprometidas em ajudar as mulheres colonizadas, sua primeira ação foi identificar suas vestimentas e comportamentos como conservadores e inadequados. Alegavam estar empenhadas em garantir que essas mulheres alcançassem seu potencial, um discurso semelhante ao adotado por ONGs e organizações ocidentais que priorizam o desenvolvimento pessoal e o empoderamento em detrimento da autonomia e da independência dessas mulheres. No entanto, como ressalta Zakaria (2021), as feministas brancas não veem as mulheres racializadas como iguais; seu objetivo não é reconhecer e valorizar suas diferenças, mas transformá-las em suas semelhantes. Para elas, a libertação significa que essas mulheres passem a se vestir, falar e se comportar como elas, seguindo os padrões culturais e sociais ocidentais.

Diante desse cenário de imposição cultural e instrumentalização das experiências femininas, consideramos relevante destacar alternativas que emergem de dentro das próprias comunidades muçulmanas. Nesse sentido, a posição de Ziba Mir-Hosseini, uma das fundadoras do movimento global *Musawah* (2025), oferece um contraponto ao feminismo branco ocidental (Abu-Lughod, 2013). O movimento *Musawah* (igualdade) atua globalmente na promoção da justiça e da igualdade dentro das famílias muçulmanas, com o objetivo de avançar os direitos humanos na comunidade islâmica. O movimento parte do princípio de que uma sociedade igualitária depende, primeiramente, da igualdade dentro do âmbito familiar. Ao romper com a estrutura hierárquica de supremacia do homem dentro da família, abre-se caminho para uma sociedade mais inclusiva, na qual não haja barreiras para o acesso das mulheres à educação, à participação política, à assistência médica e à independência econômica (Musawah, 2025).

Para alcançar esse objetivo, o *Musawah* (2025) se baseia em três pilares fundamentais: compartilhamento de conhecimento, conexão entre pessoas e engajamento internacional. O

movimento busca integrar a jurisprudência islâmica, as normas do direito internacional humanitário e as constituições nacionais, permitindo maior aceitação e adesão das famílias ao movimento. Essa estratégia evita ressentimentos e a sensação de omissão da tradição, ao mesmo tempo que respeita a cultura, as crenças e os direitos civis dos indivíduos. O *Musawah* (2025) luta para a promoção de um Islã igualitário, ampliando o debate sobre os direitos das mulheres muçulmanas e fortalecendo iniciativas que buscam justiça e equidade dentro das comunidades islâmicas.

Nesse contexto, Abu-Lughod (2013) explica a reserva de Ziba Mir-Hosseini em relação à terminologia "feminismo islâmico", pois, em sua visão, o uso do termo feminismo – por ser um movimento político – pode incitar o pensamento de que o feminismo islâmico é uma vertente do Islã político. Como outras ativistas islâmicas, Mir-Hosseini enxerga o feminismo islâmico com certa cautela, temendo que ele possa ser apropriado por discursos neocolonialistas ocidentais. No entanto, ao mesmo tempo em que critica essa possível submissão à hegemonia ocidental, ela e outras ativistas resistem aos líderes político-religiosos que tentam impor interpretações patriarcais dos textos islâmicos. Diante desse cenário, Mir-Hosseini reconhece que, para alcançar justiça e igualdade para as mulheres muçulmanas, é necessário engajar-se no movimento e reivindicar uma perspectiva feminista dentro do Islã. Assim, ainda que tenha reservas quanto ao termo, ela compreende que alinhar-se às tendências políticas do feminismo é essencial para transformar a realidade das mulheres muçulmanas e garantir seus direitos dentro de suas próprias tradições e crenças (Abu-Lughod, 2013).

Segundo Abu-Lughod (2013), para Mir-Hosseini, mais importante do que questionar o feminismo islâmico enquanto terminologia ou projeto político é identificar corretamente os responsáveis pela associação entre o Islã, a violência e o extremismo. Muitos estudiosos da religião conseguem consolidar sua reputação dentro das elites conservadoras, que conferem legitimidade a seus escritos, resultando na disseminação de uma interpretação do Islã que dissemina a opressão e a discriminação de gênero. No entanto, mesmo diante da resistência de ativistas como Mir-Hosseini, Miriam Cooke (2005) explica o uso do termo "feminismo" em suas pesquisas. Para Cooke (2005, p. 170, tradução própria)[36], o feminismo vai além de um movimento político; “trata-se, acima de tudo, de uma atitude e um estado de espírito que enfatiza o papel do gênero na compreensão da organização da sociedade”. Nesse sentido, o feminismo funciona como uma ferramenta de análise para os comportamentos de corpos

[36] No original: “Il s’agit avant tout d’une attitude, d’un état d’esprit qui met en avant le rôle du genre pour analyser l’organisation de la société” (Cooke, 2005, p. 170).

generificados (Cooke, 2005; Wilcox, 2015), possibilitando a identificação das normas que regulam e controlam esses corpos, e como as mulheres resistem a tais imposições para transformar as relações de gênero na sociedade em que estão inseridas.

> Aquelas que se posicionam como feministas islâmicas podem ser consideradas subalternas políticas, mesmo que não se definam explicitamente dessa forma. Elas rejeitam as fronteiras que outros tentam impor sobre elas. Afirmam que o Islã não é, necessariamente, mais tradicional ou autêntico do que qualquer outra identidade, nem mais violento ou patriarcal do que qualquer outra religião. Reivindicam o direito de serem mulheres poderosas dentro dessa tradição, de atuarem como feministas sem medo – de tal forma que, às vezes, correm o risco de serem qualificadas como ocidentais ou imitadoras. Ao mesmo tempo, destacam os papéis e os status das mulheres dentro de suas comunidades religiosas e constroem alianças com outras mulheres muçulmanas que compartilham dos mesmos objetivos em diferentes contextos. Tecem, assim, suas identidades de gênero, religiosas, políticas e individuais, a fim de reivindicar pertencimentos simultâneos – e, por vezes, contraditórios –, enquanto resistem à globalização, aos nacionalismos locais, à islamização e ao patriarcado opressor (Cooke, 2005, p 172-173, tradução própria)[37].

O feminismo não está vinculado a uma ideologia política ou cultura específica, assumindo diferentes formas de acordo com a consciência que cada mulher tem de si mesma, considerando sua trajetória, localização, dimensões sociais e biológicas, condições econômicas e nível de educação. Enquanto algumas feministas islâmicas têm ressalvas sobre a utilização do termo "feminismo", feministas ocidentais também apresentam críticas ao feminismo islâmico. A principal crítica das feministas ocidentais é que o feminismo islâmico busca criar condições para que a identidade religiosa da mulher coexista com sua identidade social, que lhe garante direitos civis, incluindo dignidade e segurança. Para essas feministas, continuar seguindo a Religião Islâmica é um sinal de submissão, visão a qual ignora a capacidade de agência, autonomia e livre-arbítrio das mulheres muçulmanas (Cooke, 2005).

Dialogando com Cooke (2005), Ndeye Adújar (2013) também analisa o uso do termo “feminismo islâmico”, destacando que, frequentemente, ele é associado ao colonialismo e ao

---

[37] No original: Celles qui se positionnent comme des féministes islamiques pourraient bien être des subalternes politiques, même si elles ne se déclarent pas explicitement ainsi. Elles refusent les frontières que d’autres essayent de dessiner autour d’elles. Elles affirment que l’Islam n’est pasnécessairement plus traditionnel ou authentique que toute autre identification, ni plus violent ou patriarcal que toute autre religion. Elles affirment le droit à être des femmes puissantes au sein même de cette tradition, à agir en tant que féministes dénuées de peur d’une façon telle qu’elles risquent même d’être qualifiées d’occidentales et d’imitatives. Simultanément, elles mettent en avant les rôles et les statuts des femmes au sein de leurs communautés religieuses et font cause commune avec des femmes musulmanes qui partagent ailleurs les mêmes objectifs. Elles tissent ensemble leurs identités genrées religieuses, politiques et individuelles afin de revendiquer des allégeances simultanées et quelquefois contradictoires au moment même où elles résistent à la mondialisation, aux nationalismes locaux, à l’islamisation et au système patriarcal envahissant (Cooke, 2005, p 172-173).

ateísmo. No entanto, algumas feministas defendem que o movimento é amplo e interseccional, e que a especificação “feminismo islâmico” serve para diferenciá-lo do feminismo branco ocidental. Apesar das divergências, há um alinhamento entre a maioria das acadêmicas muçulmanas: as leis opressivas foram criadas por homens, não por Allah, e, portanto, o Alcorão não respalda o patriarcado nem a discriminação de gênero. Ainda que essa seja uma perspectiva dominante entre as feministas islâmicas, não há um consenso.

Esse debate chama atenção para a necessidade de ampliar o olhar sobre os estudos feministas, indo além das perspectivas hegemônicas ocidentais. É nesse contexto que se inserem as teorias feministas decoloniais, que buscam superar as limitações das abordagens tradicionais das Relações Internacionais e funcionam como instrumentos analíticos para compreender a agência das mulheres racializadas frente ao colonialismo epistemológico e ao intervencionismo ocidental.

2.4. Teorias feministas decoloniais e colonialidade de gênero

Os estudos feministas dominantes são formulados por estudiosas americanas e europeias, que muitas vezes reproduzem estereótipos equivocados, posicionando a mulher não branca como uma vítima indefesa. Essas representações utilizam a experiência de violência das mulheres do “Terceiro Mundo” para construir narrativas acadêmicas, muitas vezes silenciando suas vozes e experiências de resistência. Nesse sentido, o colonialismo epistemológico não se limita à história ou à geopolítica; ele se manifesta também na produção do conhecimento sobre gênero, corpo e violência.

Para romper com essa lógica, torna-se essencial compreender os movimentos feministas não brancos, que não apenas oferecem críticas ao feminismo ocidental hegemônico, mas também constroem alternativas teóricas e práticas para a resistência e emancipação das mulheres racializadas. Embora nem todas reforcem esse discurso, não se pode ignorar que, na maioria dos casos, as feministas ocidentais não utilizam sua posição privilegiada para dar visibilidade à resistência dessas mulheres. Optam, muitas vezes, por não cooperar, contribuindo para que seu saber se imponha como dominante sobre os conhecimentos das mulheres racializadas. As feministas decoloniais investigam o poder, para compreender quem o produz e como o manipula, possibilitando a análise econômica, política e social da produção do poder patriarcal colonial.

Assim, as teorias feministas e decoloniais oferecem ferramentas fundamentais para compreender a agência das mulheres muçulmanas diante do extremismo religioso, do

colonialismo epistemológico e da instrumentalização ocidental de seus corpos e experiências. Ao confrontar o feminismo hegemônico ocidental, os movimentos feministas decoloniais e islâmicos propõem alternativas de resistência frente às dinâmicas coloniais e à sexualização dos corpos das mulheres racializadas. Nesse sentido, o universalismo do feminismo dominante revela-se problemático, pois contribui para a manutenção de estruturas coloniais e patriarcais, reforçando a urgência de um feminismo plural e interseccional.

Esse debate sobre resistência e agência feminina se conecta diretamente com as análises decoloniais que investigam as estruturas globais de poder que atravessam gênero, raça e território. Nesse sentido, o conceito de colonialidade de poder, desenvolvido por Aníbal Quijano (2014), remete à persistência das lógicas coloniais de poder mesmo após o fim do colonialismo histórico. A colonialidade é chamada por Mignolo (2017) de "o lado obscuro da modernidade", pois a modernidade, concebida e desenvolvida pela Europa Ocidental, depende de uma lógica de dominação que se adapta às condições contemporâneas, mantendo hierarquias raciais, econômicas e epistêmicas. Em outras palavras, o projeto de modernização depende da continuidade das relações coloniais. Mignolo (2017) enfatiza que a colonialidade acompanha o projeto de modernidade desde seu início, sendo, portanto, intrínseca ao capitalismo moderno e à globalização. Essa perspectiva permite compreender como estruturas de dominação atravessam o tempo, moldando não apenas a política e a economia, mas também os saberes, as culturas e as identidades.

Para Mignolo (2017), a globalização possui dois pontos de vista contrastantes: a modernidade e a colonialidade. Isso significa que ela representa, ao mesmo tempo, uma promessa de progresso e a continuidade das formas de dominação coloniais. Diante disso, emergem dois tipos de resposta: a desocidentalização e a descolonialidade. A primeira refere-se ao distanciamento do Ocidente, avivando nacionalismos como forma de exaltar a identidade de um povo vinculada ao seu país. Essa é a forma adotada por grupos fundamentalistas, como o Talibã, para resistir aos efeitos da globalização. Já a descolonialidade é um movimento de rompimento com o colonialismo do saber, incitando epistemologias locais, como forma de superar a lógica imposta pela colonialidade.

Nesse contexto, compreende-se a aversão que grupos fundamentalistas islâmicos demonstram em relação à modernização capitalista ocidental. Enquanto o Ocidente promove o pós-nacionalismo e a integração global, países historicamente colonizados veem no nacionalismo uma forma de afirmar sua identidade, cultura e direito à autodeterminação. Para Quijano (2014), a globalização continua um padrão de poder fundado na classificação racial, que organiza sujeitos e corpos segundo a lógica europeia e americana, utilizando a raça como

instrumento de dominação e controle. Esse mecanismo disciplinador tem origem no sistema colonial, que permaneceu presente na consolidação do capitalismo industrial e financeiro. As instituições e estruturas globais – empresas, Estados, famílias, organizações sociais – articulam-se para manter esse padrão, afetando todas as populações, ainda que de formas desiguais (Quijano, 2014). Mignolo (2017) acrescenta que, nesse processo, categorias como gênero, religião, classe e etnia foram historicamente relegadas a segundo plano, em favor da razão universal, legitimando a dominação epistemológica do Ocidente. A desobediência epistêmica, proposta por Mignolo (2017), surge como resposta a essa lógica, evidenciando e resistindo ao silenciamento produzido pela epistemologia ocidental.

A separação entre corpo e razão permite compreender como a racionalidade europeia inferiorizou raças e culturas distantes do seu ideal de "razão", transformando corpos racializados em objetos de estudo e exploração. Esse processo de civilização e categorização das populações colonizadas, analisado por Quijano (2014) e aprofundado por Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres (2022), legitima a dominação, a violência e a hierarquização social, estabelecendo quem seria digno de viver, explorar e exercer poder.

A partir dessa lógica de hierarquização, emergem também debates sobre o que seria o "humano" e o "não humano", em que o "não humano" é compreendido como raça inferior, mais próxima da natureza. Neste enquadramento, a natureza não é vista como parte do humano, mas como rios, árvores, terras e animais – tudo aquilo passível de ser dominado e explorado pelo Homem. A concepção de cientistas como Francis Bacon, de que "a natureza deve ser violada em benefício do homem" (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022, p. xv, tradução própria)[38], dialoga com o conceito de corpo-território de Segato (2016), pois evidencia como o corpo dos povos racializados, especialmente o das mulheres, é equiparado à natureza e reduzido à condição de recurso a ser apropriado.

Essa concepção de dominação não ficou restrita ao período colonial. Como destaca Mignolo (2017), a relação do homem com a natureza permanece sendo de exploração, tratada como fornecedora de recursos naturais. Desde os primórdios da industrialização, a natureza já era concebida como instrumento para o progresso material e a modernização. Nessa lógica, "o conhecimento ocidental tornou-se uma mercadoria de exportação para a modernização do mundo não ocidental" (Mignolo, 2017, p. 8). Assim, a própria construção da epistemologia ocidental legitimou a apropriação de recursos e consolidou a relação entre saber hegemônico e interesses econômicos e políticos das potências capitalistas. É nesse contexto que a

[38] No original: "the earth should be raped for the benefit of man" (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022, p. xv).

globalização se insere no processo que carrega, em sua trajetória, as heranças do colonialismo e do racismo, integrando o projeto de ocidentalização do poder mundial. A hegemonia americana e europeia ultrapassa os limites geográficos, expandindo-se para a dominação cultural, que apaga e explora, em seu processo, a história, os recursos, o conhecimento e a experiência das populações colonizadas. Esse processo, como argumenta Quijano (2014), tem raízes na expropriação colonial, quando se definia quais grupos seriam "aptos" a adotar o modelo capitalista europeu. Posteriormente, avançou para formas de repressão – físicas, psicológicas e intelectuais – configurando uma violência tanto material quanto epistemológica.

Dentro dessa dinâmica, a repressão da produção de conhecimento dos povos colonizados e o silenciamento sistemático tornaram-se mecanismos centrais de subalternização. O ciclo de dominação se conclui com a imposição da cultura ocidental sobre outras culturas, um gesto violento que busca apagar histórias e identidades locais. Assim, a colonização vai além da conquista territorial e da exploração de recursos: ela implica também na exportação de valores e na imposição cultural do dominador, o que explica, em parte, a reação de grupos fundamentalistas que rejeitam a "modernidade" como sinônimo de Ocidente (Quijano, 2014). Esse entrelaçamento entre colonialidade, exploração e epistemologia mostra como a resistência das mulheres racializadas não é apenas contra a opressão de gênero, mas também contra sistemas globais de poder que instrumentalizam corpos e culturas. Ao compreender essa relação, entende-se que as lutas feministas decoloniais e islâmicas são inseparáveis das análises sobre colonialidade, modernidade e globalização, oferecendo caminhos para resistir e redefinir a justiça social em um mundo marcado por hierarquias históricas de poder.

É nesse ponto que se insere o feminismo decolonial, um movimento que visa combater a invisibilização sistêmica provocada pelo feminismo hegemônico (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022). Muitas feministas decoloniais entraram no movimento para denunciar o feminismo hegemônico e as concepções dominantes sobre sexualidade. Assim, os espaços de discussão tornaram-se uma forma de essas mulheres expressarem sua indignação em relação aos "universalismos" produzidos pelo movimento feminista branco ocidental. A principal questão apontada por essas feministas é que as feministas hegemônicas interpretavam "o problema das mulheres" a partir de suas próprias realidades – uma realidade de mulher branca do Norte Global.

Portanto, em contraposição a esse universalismo, os estudos feministas decoloniais apresentam outras lentes interpretativas que analisam "o problema das mulheres" a partir da

experiência e da trajetória histórica das mulheres latino-americanas e africanas, trazendo a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade para os debates feministas (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022; Lugones, 2008). Como consequência desses esforços iniciais, hoje o movimento feminista decolonial cresceu exponencialmente, conquistando relevância na academia e obtendo maior legitimidade. O crescimento desse movimento é importante não apenas para combater a desqualificação e a violência epistêmica, mas também para possibilitar que mulheres fora do padrão de gênero e sexualidade branco heteronormativo conquistem posições de liderança. No entanto, mesmo que as feministas decoloniais conquistem esses espaços criados por e para brancos, deve-se ter em mente que são locais que se consolidaram e se institucionalizaram a partir do neoliberalismo e do imperialismo – segmentos que reproduzem a ordem colonial (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022).

Assim, ainda que devam ocupar esses espaços, as feministas decoloniais precisam manter a consciência de que foram criados pelos seus colonizadores. A produção acadêmica nas universidades tem absorvido essas novas pautas decoloniais, mas é preciso manter certa cautela, devido ao que Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres (2022) chamam de arrogância e reprodução do elitismo e das lógicas de dominação colonialistas nesses ambientes. Por esse motivo, é essencial que haja colaboração e solidariedade entre feministas decoloniais, ultrapassando fronteiras geográficas e linguísticas.

Nesse diálogo, percebe-se também a proximidade com as experiências das feministas islâmicas, que sentem-se hesitantes diante do apelo das feministas ocidentais por um feminismo universal, mesmo que cooperar dentro do movimento feminista não signifique ignorar as lutas específicas de cada mulher – algo que, muitas vezes, não é compreendido pelas feministas ocidentais, que buscam constituir o feminismo como um movimento universalista. Na prática, essa abordagem acaba por reforçar o imperialismo cultural promovido pelo Ocidente. Por esse motivo, para Cooke (2005), as feministas islâmicas precisam ser cautelosas ao colaborar com feministas brancas ou aceitar sua ajuda. O primeiro motivo está relacionado ao respeito à tradição e à religião. Como discute Quijano (2014), por fazer parte do processo de ocidentalização, a globalização serve de combustível para o fundamentalismo islâmico. Assim, muitas mulheres árabe-muçulmanas foram educadas a partir dessa perspectiva, acreditando que lutar por seus direitos seria um movimento ocidental. Desse modo, a colaboração com feministas brancas pode ser vista como uma traição à própria cultura e como um alinhamento ao imperialismo ocidental.

O segundo motivo dessa cautela está ligado ao histórico colonial que marca essas

relações. As feministas brancas são netas dos colonizadores e carregam em sua trajetória as marcas da colonização, o que dificulta que sejam vistas – e se vejam – como iguais. Como destaca Cooke (2005), é muito difícil para uma mulher árabe confiar em uma feminista europeia; ainda que esta última não tenha culpa direta, sua nação foi responsável pela exploração e violência sofridas por seu povo. Além disso, as soluções propostas por grande parte das feministas brancas são inconcebíveis e impraticáveis, pois permanecem presas às suas histórias e referências culturais. Segundo Cooke (2005), as feministas islâmicas são um excelente exemplo do funcionamento do que ela chama de crítica múltipla, pois conseguem resistir de forma simultânea à imposição do sistema hegemônico ocidental e aos grupos fundamentalistas que utilizam o Islã para justificar governos autoritários e violentos em suas comunidades.

Para resistir aos fundamentalistas islâmicos, essas mulheres adotam as mesmas estratégias que eles utilizaram para contestar as imposições ocidentais nas lutas anticoloniais. Assim como as potências ocidentais, os fundamentalistas islâmicos também excluem as mulheres, desrespeitando-as e retirando-lhes sua dignidade. A crítica múltipla permite a essas mulheres ter consciência de seu papel social e de como são vistas pelos outros fora de sua comunidade. Essa multiplicidade as permite adotar estratégias que beneficiem seu movimento ativista político; ou seja, em alguns casos, pode ser vantajoso que sejam vistas como "Outras", como completas estranhas à realidade ocidental, pois assim conseguem priorizar sua identidade enquanto muçulmanas. Por isso, com a crítica múltipla, essas mulheres

> demonstram que os indivíduos cosmopolitas podem pertencer simultaneamente a diversas comunidades diferentes, preservando os direitos que lhes cabem em todas essas esferas – inclusive o direito de criticar essas mesmas comunidades. Assim, elas atuam como membros individuais pertencentes a diferentes grupos, como cidadãs de suas nações e do mundo, e sempre como mulheres (Cooke, 2005, p. 190, tradução própria)[39].

Nesse contexto, como complementa Mohanty (2008), a construção intelectual e política dos 'feminismos do Terceiro Mundo' se dá a partir de duas frentes: a crítica à hegemonia epistemológica ocidental e a criação de um movimento que resgate sua autonomia, história e cultura. Esses feminismos precisam atuar simultaneamente nessas duas direções, pois enfrentam uma dupla colonização – tanto pelos discursos políticos quanto pelo discurso

[39] No original: Elles démontrent que les individus cosmopolites peuvent simultanément appartenir à un nombre de communautés différentes tout en préservant les droits qui leur sont dus au sein de toutes les sphères, y compris le droit de critiquer ces mêmes communautés. Elles agissent ainsi en tant que membres individuels appartenant à différents groupes, en tant que citoyennes de leurs nations ainsi que du monde, et toujours en tant que femmes (Cooke, 2005, p. 190).

feminista ocidental. Existem diferentes formas de colonização, mas, neste caso, trata-se da apropriação e controle sobre a produção acadêmica e o conhecimento. O discurso feminista ocidental se apropria da produção acadêmica dominante, marginalizando as feministas do "Terceiro Mundo" no processo de construção do saber (Mohanty, 2008).

Assim, percebe-se que as estudiosas americanas e europeias tornaram-se as principais referências nos estudos feministas. Além de reforçar a marginalização das feministas não ocidentais, esse processo contribui para a construção do imaginário de que o feminismo branco ocidental representa as lutas e demandas das mulheres de forma universal. No entanto, é evidente que os interesses das feministas brancas ocidentais diferem, por exemplo, dos interesses das feministas islâmicas (Mohanty, 2008). Desse modo, além de enfrentar as violências e sistemas de opressão enraizados em sua história e localidades geográficas, as feministas do "Terceiro Mundo" também precisam resistir ao discurso hegemônico do feminismo branco ocidental. Para isso, é fundamental analisar criticamente a construção dessa narrativa (Mohanty, 2008).

As mulheres desenvolvem essa habilidade de crítica múltipla, reconhecendo a importância de redes de apoio, mas sem se deixarem manipular facilmente, conscientes dos riscos que essas alianças podem representar para suas vidas e para o movimento. Nessa tensão,

> mulheres laicas rejeitam o Islã contemporâneo como uma religião misógina e extremista. As feministas islâmicas lhes respondem que esse Islã é a religião de uma minoria extremamente reduzida, embora visível. Trata-se de uma política adotada por indivíduos que não encontraram outra maneira de se posicionar neste mundo moderno e de dizer "não" à hegemonia ocidental. Alguns deles claramente usaram o poder conquistado pelo sucesso de sua posição antiocidental para prejudicar outros muçulmanos. Mas esse não é o Islã adotado pelas feministas islâmicas. O Islã que elas invocam desempenha um papel político internacional significativo, mas também é um sistema de fé individual que se abstém de toda violência na gestão de conflitos internos e externos (Cooke, 2005, p. 187, tradução própria)[40].

Dessa forma, percebe-se que as feministas decoloniais resistem ao mesmo tempo em que produzem conhecimento. Os estudos feministas decoloniais buscam combater a produção

[40] No original: Ces femmes laïques rejettent l'Islam contemporain comme étant une religion misogyne et extrémiste. Les féministes islamiques leur rétorquent que cet Islam-là est la religion d'une minorité extrêmement réduite bien que visible. C'est la politique adoptée par des individus qui n'ont pas trouvé d'autre façon de trouver une place dans ce monde moderne et de dire non à l'hégémonie occidentale. Certains parmi eux ont clairement utilisé le pouvoir obtenu grâce au succès de leur position anti-occidentale pour nuire à d'autres musulmans. Mais ce n'est pas l'Islam adopté par les féministes islamiques. L'Islam qu'elles invoquent joue un rôle politique international significatif mais il est également un système de foi individuel s'abstenant de toute violence dans sa gestion des conflits intérieurs et extérieurs (Cooke, 2005, p. 187).

acadêmica dos feminismos brancos ocidentais, que elaboram uma epistemologia que reproduz a colonialidade do saber e impõem universalismos que atendem apenas às mulheres brancas de classes sociais mais elevadas. Assim, estes oferecem uma análise crítica das epistemologias dominantes a partir de uma lente de gênero, raça e classe. Enquanto Quijano (2014) chama a ordem de poder mundial atual apenas de Sistema Colonial/Moderno, Lugones (2008) vai além, denominando-o como um Sistema Colonial/Moderno de Gênero, que "revela as conexões e a inseparabilidade entre a história do conceito de gênero e patriarcado com a história da raça, da classe e da emergência do projeto da modernidade" (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022, p. xvi, tradução própria)[41].

Assim como a colonialidade do poder, a colonialidade de gênero também deriva da concepção de colonialidade. Nas palavras de Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres (2022, p. xv, tradução própria)[42], "a colonialidade de gênero é sobre a violência contra o corpo, a mente, a alma, o coração e o espírito". Isso significa que a colonialidade de gênero é uma violência que atinge as mulheres racializadas por meio da violação de suas terras, comunidades e saberes. Ela é o resultado da combinação de elementos como capitalismo, colonialismo, racismo e patriarcado. Nesse sentido, a colonialidade de gênero envolve um processo de destruição dos sujeitos, das relações e do território, que resultou na desumanização e sexualização desses povos.

As contribuições de Quijano (2014) sobre a colonialidade do poder e do saber são relevantes para compreender o sistema moderno/colonial no qual estamos inseridos. Contudo, raça e classe não podem ser os únicos elementos analisados para entender o funcionamento desse sistema. O gênero e a sexualidade são igualmente centrais, pois, como destaca Lugones (2008), a colonialidade de gênero também molda esse sistema, que ela denomina de Sistema Moderno/Colonial de Gênero. As mulheres não brancas sofrem uma dupla colonização – imperialista e patriarcal – o que significa que enfrentam simultaneamente as consequências da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero. Para Lugones (2008), existe uma indiferença em relação às violências a que essas mulheres são submetidas, distintas daquelas sofridas pelos homens da mesma sociedade. É preciso considerar a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade, pois essas variáveis se articulam e constituem aspectos

[41] No original: "The concept of the 'Colonial/Modern Gender System' shows the connections and the inseparability of the history of the concept of gender and patriarchy with the history of race, class, and the emergence of the project of modernity" (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022, p. xvi).

[42] No original: "The coloniality of gender is about violence against body, mind, soul, heart, spirit" (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022, p. xv).

essenciais da colonialidade. Ao reforçar essa noção, Lugones (2008) busca expor essa indiferença, mostrando que mesmo atores comprometidos com a causa dos povos colonizados acabam reproduzindo discursos e narrativas que reforçam a colonialidade de gênero.

Ao abordar diretamente Quijano (2014), Lugones (2008) critica sua concepção de gênero. A autora reconhece as contribuições de Quijano para a explicação da colonialidade como mecanismo de controle e dominação; entretanto, ao assumir gênero como sinônimo de sexo, "a perspectiva de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e de seus recursos e produtos" (Lugones, 2008, p. 78, tradução própria)[43]. A partir dessa crítica, Lugones (2008) inicia sua reflexão sobre a organização colonial/moderna do gênero, compreendendo-o como um conceito construído a partir de relações sociais moldadas pelo patriarcado, pela heteronormatividade e pelo dimorfismo biológico. Essa discussão dialoga diretamente com o debate desenvolvido por Federici (2023) em *Além da Pele*. A autora questiona as concepções de corpo, performance, gênero e feminilidade, defendendo que

> o gênero é resultado de um longo processo disciplinador, que se mantém não simplesmente por meio da imposição de 'normas', mas da organização e da divisão do trabalho, do estabelecimento de mercados de trabalho distintos e da organização da família, da sexualidade e do trabalho doméstico (Federici, 2023, p. 68).

Assim, elementos como divisão do trabalho, família, sexualidade e mercado de trabalho se inserem nas categorias destacadas por Lugones (2008), que carregam grande peso na definição de gênero dentro do sistema moderno/colonial. Portanto, "Quijano não tomou consciência de sua própria aceitação do significado hegemônico do gênero" (Lugones, 2008, p. 78, tradução própria)[44]. Dando continuidade a essa discussão, Lugones (2008) e Federici (2023) problematizam também o termo "mulher", cujo significado é moldado pelas relações sociais do Sistema Moderno/Colonial de Gênero. Raça e gênero são indissociáveis, tornando o termo "mulher" insuficiente. Às mulheres racializadas foi negado o gênero, de modo que a definição hegemônica de "mulher" e "gênero" seleciona categoricamente os grupos dominantes – mulheres brancas, burguesas e heterossexuais – como representantes dessas categorias, excluindo aquelas submetidas ao processo histórico de desumanização. "As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido profundo de seres 'sem gênero', marcadas sexualmente como fêmeas, mas destituídas das características da feminilidade"

[43] No original: "La mirada de Quijano presupone una compresión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos" (Lugones, 2008, p. 78).

[44] No original: "Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género" (Lugones, 2008, p. 78).

(Lugones, 2008, p. 94, tradução própria)[45].

O gênero é uma construção social que se relaciona ao "humano", e os povos racializados tiveram sua humanidade negada. Nesse contexto, Federici (2023) discute "mulher" enquanto uma identidade social construída, questionando:

> se "mulher" não é um conceito biológico, mas uma construção social, a pergunta que temos de fazer é: o que isso representa e quem são os atores envolvidos no processo de sua constituição? quem tem o poder de definir o que "mulher" significa? E como o significado normativo desse termo é questionado pelas lutas que as mulheres estão levando adiante? [...] Em outras palavras, "mulher" não é um termo estático, monolítico, e sim um termo que tem simultaneamente significados diferentes, até mesmo opostos, sempre mutáveis. Não é apenas uma performance, uma personificação de normas institucionais, mas também um terreno em disputa, constantemente questionado ou redefinido (Federici, 2023, p. 71-72).

O que se destaca é que "gênero" e "mulher" não devem ser tomados como conceitos fixos e imutáveis. É necessário metapensar o gênero e a definição de mulher, como propõe Lugones. Embora contribua para as teorias decoloniais, Quijano perpetua a colonialidade de gênero ao não criticar e assumir sexo e gênero como uma mesma categoria. Igualar gênero e sexo significa reduzir o gênero a um conceito biológico, que assume a sexualidade heteronormativa do sistema colonial e patriarcal. E quando "Quijano reduz o gênero à organização do sexo, seus recursos e produtos", Lugones (2008, p. 84, tradução própria)[46] levanta uma questão semelhante à de Federici (2023): quem controla o sexo e quem é considerado recurso? Dentro do sistema patriarcal, essa pergunta encontra uma resposta simples, visto que o controle e a dominação dos corpos femininos decorrem das disputas horizontais de poder entre os homens (Lugones, 2008; Segato, 2025).

Assim, torna-se claro que o colonialismo não cria apenas categorias de raça, mas também categorias de gênero e, portanto, entender a decolonialidade é compreender a colonialidade de gênero. Com a colonialidade de gênero, fica claro que as mulheres racializadas não são vistas da mesma forma que as mulheres brancas: biologicamente são iguais, mas não se encaixam no mesmo modelo de mulher. Ainda que, para os feminismos dominantes, "mulher" seja uma categoria universal, a análise interseccional de raça e gênero evidencia como essa concepção é limitada e excludente. São justamente as mulheres que não se identificam com o ideal de mulher construído pelos estudos hegemônicos que

[45] No original: "Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres 'sin género', marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad" (Lugones, 2008, p. 94).

[46] No original: "Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos" (Lugones, 2008, p. 84).

protagonizam a luta contra o colonialismo de gênero (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022).

Nessa direção, Mohanty (2008) expressa sua preocupação com o investimento e o interesse político em fomentar debates sobre a teoria feminista, incentivando que as pautas das feministas ocidentais ultrapassem fronteiras geográficas, culturais, de classe e de raça. Desde os anos 1990, observa-se um movimento de internacionalização dessas pautas como estratégia para alinhar o movimento feminista aos interesses de governos como o dos Estados Unidos. A partir disso, entende-se que não é possível dissociar a produção acadêmica feminista de sua organização política, pois ambas fazem parte de um projeto hegemônico de supremacia branca que, em vez de cooperar com as mulheres do "Terceiro Mundo", opta por produzir racionalidades colonialistas. A produção acadêmica e do conhecimento é, portanto, uma prática política, pois não existe escrita isenta de valores e ideologias (Haraway, 1995; Mohanty, 2008; Zakaria, 2021).

Essa crítica conecta-se diretamente ao modo como, ao mesmo tempo em que são marginalizados na produção acadêmica, os feminismos do "Terceiro Mundo" são instrumentalizados pelos feminismos ocidentais, que se apropriam do sofrimento das mulheres racializadas para se colocarem em uma posição de superioridade. Ou seja, as feministas ocidentais "colonizam" os corpos e as vidas das mulheres do "Terceiro Mundo". Além de hierarquizar as violências, essa estratégia também reforça a ideia de que as feministas ocidentais relegam os problemas internos dos Estados Unidos a um plano secundário, concentrando-se apenas nas mulheres do "Terceiro Mundo", retratadas como vítimas indefesas (Mohanty, 2008; Zakaria, 2021).

> Esse feminismo centrou sua luta, e também suas formas de conhecer e teorizar, na contestação de uma caracterização das mulheres como frágeis, corporal e mentalmente fracas, confinadas ao espaço privado e sexualmente passivas. No entanto, não explicitou a relação entre essas características e a raça, já que tal descrição se aplica apenas à mulher branca e burguesa. Dado o caráter hegemônico que esse tipo de análise alcançou, não apenas não se explicitou a relação, como também se a ocultou. Ao iniciar o movimento de "liberação da mulher" com essa caracterização como alvo da luta, as feministas brancas burguesas ocuparam-se de teorizar o sentido branco de ser mulher como se todas as mulheres fossem brancas (Lugones, 2008, p. 94, tradução própria)[47].

[47] No original: Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de «liberación de la mujer» con esa caracterización de la mujer como el blanco de la

Essa lógica faz parte do processo de homogeneização intrínseco ao imperialismo contemporâneo. Isto é, a colonização permeia todos os âmbitos da sociedade, incluindo a economia, a política, a sexualidade e a produção do conhecimento, funcionando como uma ferramenta de dominação que visa, na maioria das vezes, à homogeneização dos sujeitos. Assim, o novo imperialismo transcende a ocupação militar e os interesses econômicos, manifestando-se também como uma forma de dominação indireta, capaz de subordinar o "Terceiro Mundo" sem a necessidade de intervenção direta (Mernissi, 1991). O processo de ocidentalização não se limita à guerra por territórios ou à imposição cultural; trata-se também de um controle "do coração e da mente das pessoas" (Mohanty, 2008, p. 117), viabilizado pelo desenvolvimento do complexo industrial-militar, do capital financeiro e da revolução tecnológica.

Diante desse cenário, questiona-se: quem são as feministas consideradas referência nos estudos feministas? Essa reflexão vale não apenas para o campo das Relações Internacionais, mas também para o feminismo enquanto movimento político e interseccional. Mohanty (2008) destaca que as produções acadêmicas de autoras ocidentais que escrevem sobre a realidade das mulheres do "Terceiro Mundo" devem ser sempre analisadas criticamente, considerando a posição de privilégio e o domínio cultural e acadêmico que essas autoras ocupam em relação às mulheres não brancas. A categoria "mulher ocidental" coloca a mulher do "Terceiro Mundo" na posição de vítima, criando uma dicotomia que reforça uma visão universalista. Como consequência, a "opressão da mulher" é transformada em um fenômeno global, reduzido a um universalismo metodológico.

Essa crítica se intensifica quando tratamos especificamente da mulher em sociedades muçulmanas, o que leva Mohanty (2008) a questionar o fato de autoras como a socióloga francesa Juliette Minces ignorarem as estruturas de poder que constroem as imagens das mulheres árabes-muçulmanas. As mulheres do "Terceiro Mundo" podem até compartilhar trajetórias de opressão e violência, mas cada grupo possui uma identidade própria. Mesmo entre mulheres árabes muçulmanas, a construção social da mulher dentro da família pode variar significativamente. Cada país tem suas particularidades: os diferentes grupos étnicos, vertentes religiosas, causas de conflito, alianças políticas, regimes de governo, tradições e costumes moldam a identidade dessas mulheres – a mulher que nasceu em Cabul, por exemplo, ocupa um papel social distinto daquela que vive em um vilarejo na zona rural do

---

lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas (Lugones, 2008, p. 94).

Afeganistão.

Nesse contexto, Mohanty (2008) problematiza a ideia de identificar a mulher árabe-muçulmana como sujeito político-sexual antes mesmo de sua inserção na estrutura familiar. Em outras palavras, pressupõe-se que nascer mulher árabe-muçulmana já determina suas condições socioeconômicas, assumindo que o sistema patriarcal tradicional as afeta de forma padronizada e com a mesma intensidade. Ao tratar essas mulheres como parte de um "grupo homogêneo oprimido", essa análise ignora as diferenças culturais e as dinâmicas familiares específicas (Mohanty, 2008, p. 130). Além disso, mesmo que a religião deva estar presente nos debates, as análises sobre a mulher árabe-muçulmana não podem ser reduzidas unicamente a essa variável. Segundo Mohanty (2008), o discurso feminista ocidental enxerga as mulheres muçulmanas de forma semelhante à visão dos exegetas islamistas: como objetos, e não como sujeitos, sem agência, autonomia e autoridade. Reduzir as mulheres árabes-muçulmanas a um grupo homogêneo é apagar suas histórias e a diversidade étnica e cultural que as compõem.

A religião não é, em essência, a causa da opressão, da desigualdade de gênero ou da pobreza – ainda que possa ser instrumentalizada para operar dessa forma. Discursos como os reproduzidos por feministas ocidentais apenas incitam uma análise crítica reducionista, elitista e superficial, que, de forma preocupante, faz coro a visão dos próprios exegetas sobre as mulheres no Islã. Portanto,

> [...] a aplicação da noção de mulheres como categoria homogênea às mulheres do Terceiro Mundo coloniza e apropria as pluralidades da localização simultânea de diferentes grupos de mulheres em marcos de referência de classe e etnia, e ao fazer isso, acaba por lhes roubar sua agência histórica e política (Mohanty, 2008, p. 147-148, tradução própria)[48].

Dessa forma, percebe-se que projetos universalistas como o neoliberalismo e o próprio feminismo hegemônico acabam por reproduzir práticas de apagamento e silenciamento. Diferente dos modelos ocidentais que buscam impor uma nova ordem global, a proposta decolonial é plural, não universal; ela valoriza as diferenças e particularidades, em vez de enquadrar todas as realidades em uma mesma lógica ou padronizar abordagens e teorias. Seu objetivo não é substituir uma lógica dominante por outra, mas sim propor novas interpretações e soluções para os conflitos e para as dinâmicas sociais, econômicas e políticas.

---

[48] No original: [...] la aplicación de la noción de mujeres como categoría homogénea a las mujeres en el tercer mundo coloniza y apropia las pluralidades de la ubicación simultánea de diferentes grupos de mujeres en marcos de referencia de clase y étnicos, y al hacerlo finalmente les roba su agencia histórica y política (Mohanty, 2008, p. 147-148).

Como destaca Mignolo (2017, p. 14), “aceitá-lo somente requer, como declarou Ottobah Cugoano, que nos coloquemos, enquanto pessoas, Estados, instituições, no lugar onde nenhum ser humano tem o direito de dominar e se impor a outro ser humano. É simples assim, e tão difícil”.

3. INTERVENÇÃO, RELIGIÃO E RESISTÊNCIA NO AFEGANISTÃO: ENTRE A GUERRA AO TERROR, O DISCURSO SALVACIONISTA E AS PRÁTICAS DE AGÊNCIA FEMININA

3.1. Contextualização histórica: Ascensão do regime Talibã (1996-2001) e a intervenção dos EUA no Afeganistão (2001-2021)

Antes de realizar uma contextualização histórica sobre o Afeganistão, é relevante apresentar o que é o fundamentalismo religioso e qual o contexto de surgimento do fundamentalismo islâmico. Michael Emerson e David Hartman (2006) explicam que não se sabe exatamente a data em que o termo "fundamentalismo" foi utilizado pela primeira vez, mas estima-se que tenha surgido entre 1870 e 1925. Apesar de atualmente o fundamentalismo estar diretamente associado ao islamismo, o termo surgiu nos Estados Unidos para descrever uma vertente radical do protestantismo. Assim, desde o início, o termo "fundamentalista" foi empregado para designar um grupo religioso. No entanto, os autores destacam que esse grupo conservador protestante não tinha como objetivo combater o Estado secular; seu fundamentalismo se manifestava nas disputas com outros grupos influentes do protestantismo dentro dos EUA.

Com o passar do tempo, o conceito foi ressignificado e passou a ser aplicado a outras tradições religiosas, ganhando notoriedade no cenário internacional a partir da década de 1970. No mundo contemporâneo, o fundamentalismo religioso "ressurge" com a Revolução Iraniana, quando movimentos de caráter religioso assumem um papel político. O fundamentalismo, portanto, não desaparece, mas se reinventa – tornando-se mais ativo, organizado e transnacional. A Revolução Iraniana foi um marco para o fundamentalismo no mundo islâmico e, fora do Oriente Médio, o movimento também ganhou força em diferentes regiões e religiões. Mesmo em contextos religiosos e geográficos distintos, esse fundamentalismo moderno se assemelhava em seu discurso, caracterizando-se como uma reação religiosa ao processo de secularização das sociedades modernas – um fenômeno que refletia o contexto da Guerra Fria e dos processos de descolonização (Emerson e Hartman, 2006).

Emerson e Hartman (2006) apresentam nove características dos grupos fundamentalistas, divididas em características ideológicas e organizacionais. O primeiro ponto destacado pelos autores é a reatividade desses movimentos. Em sua essência, o fundamentalismo surge como um mecanismo de defesa da tradição religiosa, sendo um

movimento de reação à secularização e à modernidade. Contudo, essa defesa da tradição não ocorre de forma integral; há uma seletividade quanto aos elementos religiosos que serão "protegidos" pelo grupo. Portanto, os autores apontam que o fundamentalismo seleciona partes da tradição que deseja reformular e reinterpretar para atender a seus próprios objetivos enquanto movimento político-religioso. Essa seletividade não é visível apenas em grupos como o Talibã – que reinterpretam o Alcorão para justificar punições físicas contra as mulheres –, mas também em grupos fundamentalistas cristãos nos Estados Unidos, que reformulam versículos da Bíblia para criminalizar o aborto, por exemplo.

Outra característica é a dualidade presente no discurso fundamentalista, que, assim como os discursos presidenciais de Bush, é estruturado a partir da dicotomia entre o "bem" e o "mal". Nesse caso, o "mal" são aqueles que não seguem a religião da forma considerada correta pelo grupo. Seguindo essa lógica, assim como os movimentos fundamentalistas são seletivos em relação à tradição religiosa, também tratam os textos sagrados como lei máxima, pois os consideram de origem divina – seja o Alcorão, a Bíblia ou a Torá. Todos esses elementos convergem para o objetivo final desses grupos: a crença no retorno de uma figura religiosa que os libertará do sofrimento e combaterá o mal (Emerson e Hartman, 2006).

Por fim, entre as características organizacionais , destaca-se a convicção de que seus membros foram escolhidos para integrar esses movimentos, como se tivessem recebido um chamado divino para cumprir a missão de defender a religião. Isso explica por que muitos estão dispostos a morrer – e a matar – por esse propósito. Essa convicção é inquestionável, ou seja, não pode haver indecisão quanto a participar de um movimento fundamentalista, pois "ou a pessoa é salva, justa, seguidora de Alá, defensora da fé – ou não é" (Emerson e Hartman, 2006, p. 134, tradução própria)[49]. Essa lógica remete à retórica de Bush (2008, p. 69, tradução própria)[50], quando, após o 11 de setembro de 2001, afirmou que "cada nação, em cada região, agora tem uma decisão a tomar: ou vocês estão conosco, ou estão com os terroristas". Outras características organizacionais incluem a presença de líderes carismáticos e performáticos, que se colocam como novos profetas escolhidos por Deus e, portanto, devem ser obedecidos sem questionamento – algo evidente na figura de Osama Bin Laden. Além disso, espera-se que os seguidores não apenas obedeçam às ordens do líder, mas também adotem comportamentos condizentes com sua doutrina, o que inclui vestimentas, linguagem, alimentação, estrutura familiar, aparência e sexualidade.

---

[49] No original: "one is saved, righteous, a follower of Allah, a defender of the faith, or one is not" (Emerson e Hartman, 2006, p. 134).

[50] No original: "every nation, in every region, now has a decision to make. Either you are with us, or you are with the terrorists" (Bush, 2008, p. 69).

Compreender esse contexto mais amplo sobre o fundamentalismo religioso e suas manifestações no mundo islâmico é essencial para analisar o caso afegão. O Afeganistão é marcado por inúmeros conflitos internos, que antecedem inclusive o processo de ocupação militar e ascensão do Talibã. As diferentes tribos, etnias, vertentes religiosas e tradições culturais tornam as causas estruturais desses conflitos extremamente complexas. Disputas territoriais, diversidade de práticas culturais, casamentos forçados para estabelecer alianças entre grupos e confrontos étnicos fazem parte das dinâmicas de poder do Estado afegão. Essas tensões apenas se agravaram ao longo dos anos (Adelkhah, 2016). Como se não bastasse, durante a Guerra Fria, o Afeganistão foi invadido por tropas da União Soviética, que ocuparam a capital e outras cidades importantes por uma década, entre 1979 e 1989. A ocupação soviética teve implicações significativas, embora tenha representado certos avanços nos direitos das mulheres, também deu origem a movimentos de resistência armada (Jedidi, 2010).

Nesse cenário de disputas internas e intervenções externas, a circulação de ideias pan-islâmicas foi determinante. A partir das décadas de 1950 e 1960, estudantes afegãos começaram a difundir as ideias dessa corrente política. Eles buscaram compreender suas raízes e, ao retornarem ao Afeganistão, passaram a lecionar na Universidade de Cabul, visando disseminar essa ideologia. O contexto político da invasão soviética fortaleceu ainda mais essas ideias. No entanto, embora tenham tido papel relevante na disseminação do *jihad*, não conseguiram estruturar um partido afegão da Irmandade Muçulmana. Isso ocorreu porque, sendo um movimento surgido na Turquia e no Egito, não poderia ser simplesmente replicado no Afeganistão sem uma adaptação à realidade local. Como resultado, cada vertente interpretou de forma distinta o conceito de *jihad* e a maneira como os infiéis deveriam ser combatidos. Contudo, apesar das divergências e da guerra civil, a ideia dominante entre os afegãos era de que a "guerra santa" seria o caminho para libertar o país do comunismo (Moussavi, 2013).

Os processos históricos e geopolíticos que marcaram a formação do Talibã e Al-Qaeda demonstram que eles vão além de uma simples vertente do fundamentalismo islâmico, pois permitem compreender a história do Afeganistão e as dinâmicas da intervenção ocidental no país. Estudar a formação desses grupos e a ascensão do Talibã ao poder, inclui entender quem foram os *mujahideen*, o conceito de *jihad* e o apoio internacional aos combatentes anti-soviéticos. Países como Estados Unidos, Paquistão e Arábia Saudita tiveram papel significativo, oferecendo suporte aos guerrilheiros afegãos na luta contra a União Soviética e na criação do Talibã. Paralelamente ao surgimento desses movimentos insurgentes no

Afeganistão, também foram criadas redes de combatentes estrangeiros, entre eles Osama Bin Laden, que organizou apoio logístico e financeiro para os jihadistas. A Al-Qaeda foi formalmente fundada em 1988, com o objetivo de expandir a luta jihadista para além do Afeganistão, combatendo o processo de ocidentalização no mundo islâmico (Esposito, 2000; Nasser, 2021; Moussavi, 2013).

Nesse contexto, a retirada das tropas soviéticas do território afegão não significou paz para o povo afegão; pelo contrário, após a derrota soviética, o país mergulhou em uma guerra civil entre os grupos *mujahideen* rivais, divididos entre islâmicos e tradicionalistas, o que resultou em ainda mais destruição e mortes. Essa guerra foi potencialmente mais devastadora porque os grupos rivais possuíam o arsenal militar fornecido pelos Estados Unidos durante a invasão soviética. O serviço de inteligência norte-americano havia treinado e equipado os combatentes anti-soviéticos, que, posteriormente, utilizaram o que restava desse armamento para lutar entre si. A guerra civil se agravou ainda mais quando um dos grupos *mujahideen* tomou Cabul, em 1992 (Johnson e Mason, 2004).

Não à toa, a RAWA os chama de "senhores da guerra", pois, em nome do poder, destruíram a infraestrutura do país – atingindo desde as zonas mais remotas até as áreas urbanas –, matando o povo afegão e comprometendo as condições de vida da população. Nas zonas rurais, a situação era ainda mais grave e caótica. Enquanto a capital era dominada pelos *mujahideen*, as áreas rurais não eram controladas por nenhum grupo, interferindo assim nas estruturas tradicionais de poder, isto é, nas lideranças tribais. A ausência de uma autoridade governamental permitiu que senhores da guerra, líderes tribais, bandidos e traficantes disputassem o controle da região (Johnson e Mason, 2004).

Paralelamente a esse cenário, a Arábia Saudita investia na educação religiosa no Paquistão, financiando escolas islâmicas chamadas *madrassas*. Foi nessas instituições que os estudantes afegãos – que viriam a formar o Talibã – tiveram o primeiro contato com a versão conservadora wahhabita do islamismo. O público-alvo dessas *madrassas* eram refugiados afegãos que haviam deixado o país por causa do jihadismo anti-soviético e da guerra civil, mas também famílias sem condições financeiras de pagar por uma educação convencional. Ao retornarem ao Afeganistão, esses estudantes (talibãs) passaram a recrutar novos membros, sobretudo nas *madrassas* localizadas próximas a Ghazni e Kandahar (Johnson e Mason, 2004).

Como consequência, em 1994 – dois anos após a tomada de Cabul pelos *mujahideen* –, o Talibã emerge como uma alternativa a esses grupos, prometendo instaurar um governo islâmico tradicional no Afeganistão. O Paquistão desempenhou um papel fundamental nesse

processo, pois o Talibã contou com o apoio da agência de inteligência e das forças armadas paquistanesas, o que tornou possível a derrubada do regime *mujahideen* e a tomada de Cabul, em 1996. A rivalidade entre talibãs e *mujahideen* apenas se intensificou com o regime Talibã, já que eles culpavam os senhores da guerra pela destruição e pelo colapso do país. O que inicialmente parecia uma esperança para o povo afegão – a ideia de que o Talibã, ainda que fosse um grupo religioso autoritário, traria ordem e estabilidade após décadas de guerra – logo se revelou ilusório. O grupo mostrou-se tão ou mais nocivo ao Afeganistão do que os senhores da guerra. Como destacam Johnson e Mason (2004, p. 74, tradução própria)[51], "o Afeganistão logo se tornou um campo de treinamento para ativistas islâmicos e outros radicais do Oriente Médio e de várias partes da Ásia".

O Talibã instituiu uma força policial religiosa que, ao contrário do que a população esperava, não visava proteger os cidadãos nem restabelecer a segurança no país, mas garantir que suas interpretações extremas da Religião Islâmica fossem rigidamente seguidas. Johnson e Mason (2004) resgatam a afirmação de Ahmed Rashid, segundo a qual o Talibã se diferenciava de outros grupos islamistas porque suas interpretações rigorosas da *sharia* e suas punições violentas representavam algo inédito na história afegã. O país já havia enfrentado longos períodos de guerra, invasões e destruição, mas nunca havia experimentado um extremismo religioso tão intenso. Diante disso, os senhores da guerra reorganizaram sua atuação sob o nome de Aliança do Norte, que viria a se tornar aliada dos Estados Unidos durante a ocupação militar, já que, mais uma vez, tinham um inimigo em comum: o Talibã.

Em suma, em 1996, o Talibã ascendeu ao poder no Afeganistão, marcando uma nova fase política no país. Liderado por Mullah Mohammed Omar, o Talibã conquistou rapidamente grande parte do território afegão, incluindo a capital, Cabul, graças ao apoio do Paquistão e da Arábia Saudita. Como consequência, instauraram, em 1996, o Emirado Islâmico do Afeganistão. O regime Talibã ficou marcado por uma interpretação extremamente conservadora da *sharia*, impondo severas restrições aos direitos das mulheres e aplicando punições brutais. Durante seu primeiro governo (1996-2001), o Talibã manteve uma aliança com a Al-Qaeda, oferecendo abrigo a Osama Bin Laden e permitindo que o território afegão fosse usado como base para treinamento de militantes e planejamento de atentados – incluindo os ataques de 11 de setembro de 2001 (Esposito, 2000; Nasser, 2021; Moussavi, 2013).

Esses ataques desencadearam a intervenção militar norte-americana, que, com apoio

[51] No original: "Afghanistan soon became a training ground for Islamic activists and other radicals from the Middle East and around Asia" (Johnson e Mason, 2004, p. 74).

da OTAN e de grupos locais, derrubou o regime Talibã no final de 2001. A partir desse momento, a Al-Qaeda se dispersou, passando a operar em núcleos espalhados globalmente. Enquanto isso, o Talibã se reorganizou como grupo insurgente, com o objetivo de combater as forças estrangeiras e o governo instaurado pelos EUA e seus aliados. O Talibã não deixou de existir durante a ocupação estadunidense, o que permitiu que, assim que as tropas se retiraram, o grupo retomasse rapidamente os territórios que estavam sendo ocupados. Cabul foi reconquistada em menos de duas semanas após a saída dos norte-americanos, levando o Talibã a reassumir o controle do país, restaurar o Emirado Islâmico do Afeganistão e retornar ao poder de forma ainda mais violenta e letal para a população afegã, especialmente para as mulheres (Esposito, 2000; Nasser, 2021; Moussavi, 2013).

É nesse ponto que se insere o 11 de setembro de 2001, quando quatro aviões foram sequestrados: dois foram lançados contra as torres do *World Trade Center*, um atingiu o Pentágono e o outro caiu na Pensilvânia – sendo incerto se a queda resultou de uma ação deliberada dos sequestradores ou da reação dos passageiros. Esse evento foi um ponto de virada nas políticas de segurança e defesa internacionais, marcando o início das chamadas "guerras sem fim" (Nasser, 2021, p. 24), lançadas pelos EUA contra o terrorismo. O grupo terrorista Al-Qaeda, sob a liderança de Osama Bin Laden, foi responsabilizado pelos ataques às torres gêmeas e ao Pentágono, motivado por um fundamentalismo religioso extremista, utilizando atos terroristas para combater os "inimigos de Allah", personificados na figura dos Estados Unidos (Kepel, 2003). De acordo com o FBI [2025], os sequestradores dos aviões eram oriundos da Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos, Egito e Líbano.

Mas onde entra o Afeganistão nesta história? E o que justificaria uma intervenção militar de 20 anos em seu território? O Talibã, autoridade local afegã que detinha o poder desde 1996, ofereceu abrigo aos membros da Al-Qaeda, incluindo Bin Laden, e permitiu que a organização operasse em seu território. Consequentemente, foi classificado pelos Estados Unidos e seus aliados como um grupo terrorista, sobretudo pelas violências cometidas contra a população afegã – em especial as mulheres – em nome da Religião Islâmica. O Talibã é um dos grupos fundamentalistas que defendem a violência como meio legítimo para impor a *sharia*, ou seja, o uso da força para aplicar as leis islâmicas. Dessa forma,

> em 2001, os EUA e seus aliados ocuparam o Afeganistão sob os belos slogans de "Guerra ao Terror", "direitos das mulheres", "libertação" e "democracia". Mas, quando instalaram os senhores da guerra brutais e criminosos após a queda do Talibã, todos sabiam que o Afeganistão havia se tornado mais uma vez um tabuleiro de xadrez para as potências mundiais. Eles têm planos de longo prazo no Afeganistão, e a situação difícil do nosso povo, especialmente das mulheres, foi usada para legitimar a presença

> militar estrangeira em nosso país. Os EUA invadiram o Afeganistão para cumprir seus interesses geopolíticos, econômicos e estratégicos regionais e para transformar o Afeganistão em uma forte base militar na região (RAWA, 2009, tradução própria)[52].

Logo após os ataques, George W. Bush (2008) fez um pronunciamento lamentando os atos e ressaltando os Estados Unidos como o berço da liberdade e da modernidade, que haviam sofrido um ataque maligno. Ainda assim, mesmo sendo o primeiro pronunciamento, Bush (2008, p. 58, tradução própria)[53] já deixou claro como seria dada a resposta aos atentados, ao afirmar: "os Estados Unidos já derrotaram inimigos antes, e faremos o mesmo desta vez. Nenhum de nós jamais esquecerá este dia. Mesmo assim, seguimos em frente para defender a liberdade e tudo o que é bom e justo em nosso mundo". Essa frase final é impactante e suscita diferentes reflexões. Em apenas três linhas, Bush (2008) conseguiu deixar implícito como seria conduzida a resposta americana: os EUA haviam identificado um novo inimigo, fariam o que fosse necessário para derrotá-lo e suas ações estariam justificadas pelo objetivo de defender seus ideais de justiça e liberdade.

Nesse sentido, como observa Afary (2004), a Guerra ao Terror, lançada pelo governo de George W. Bush (2001-2009), utilizou, entre suas justificativas, o pretexto de que era necessário libertar as mulheres afegãs. No entanto, a campanha militarizada que se seguiu, embora tivesse como objetivo declarado eliminar ameaças terroristas, causou a morte de milhares de civis – incluindo mulheres –, ao mesmo tempo em que era apresentada ao público ocidental como uma missão humanitária. A Guerra ao Terror foi um projeto global, que consistia no combate internacional ao terrorismo. Os Estados Unidos atuariam onde houvesse terrorismo, sem mais limitações fronteiriças ou regionais.

O conceito de terrorismo é um conceito disputado. Ou seja, de acordo com Hector Saint-Pierre (2018), por não haver uma definição oficial, o termo costuma ser definido de

---

[52] No original: In 2001, the U.S. and its allies occupied Afghanistan under the beautiful slogans of "war on terror," "women's rights," "liberation" and "democracy." But when they installed the brutal and criminal warlords after the fall of the Taliban, everyone knew that Afghanistan had once again become a chessboard for world powers. They have their long-term plans in Afghanistan, and the plight of our people, and especially of women, has been misused to legitimize the foreign military presence in our country. The U.S. invaded Afghanistan to fulfill its geo-political, economic and regional strategic interests and to transform Afghanistan into a strong military base in the region. In the past seven years, these troops have even further complicated the situation of Afghanistan. Not only have they pumped millions of dollars into the pockets of savage warlords but the Taliban and other terrorist groups are more powerful today (RAWA, 2009).

[53] No original: "America has stood down enemies before, and we will do so this time. None of us will ever forget this day. Yet, we go forward to defend freedom and all that is good and just in our world" (Bush, 2008, p. 58).

forma política. Isso significa que a subjetividade do conceito permite que a interpretação sobre quem é um terrorista ou o que configura um ato terrorista fique a cargo de quem faz essa definição. Para Saint-Pierre (2018), existe, portanto, um juízo de valor e uma subjetividade intrínsecos ao termo, variando conforme a perspectiva de quem sofre e de quem executa o ataque. No caso da Guerra ao Terror, os Estados Unidos, ao sofrerem um atentado terrorista, passaram a definir os critérios que determinariam quais indivíduos seriam considerados terroristas. Essa construção da identidade do "terrorista" foi um processo importante para justificar a Guerra ao Terror, mas, ao mesmo tempo, essa subjetividade torna a definição ambígua, permitindo que movimentos armados, guerrilhas ou grupos de resistência também sejam classificados como terroristas.

Com base nesse enquadramento político e conceitual do terrorismo, a intervenção no Afeganistão prolongou-se por muitos anos e buscou reconstruir o Afeganistão a partir do projeto liberal de paz. O objetivo declarado da operação militar no país era derrubar o Talibã e eliminar a Al-Qaeda. Inicialmente, o foco principal era localizar e matar Osama Bin Laden, mas a busca por derrotar militantes do Talibã e da Al-Qaeda persistiu mesmo após sua morte – Bin Laden foi assassinado em 2011, durante o governo de Barack Obama (2009-2017). Contudo, os Estados Unidos não atuaram sozinhos no Afeganistão, a intervenção contou com o apoio da OTAN e da Aliança do Norte – ou Frente Unida Islâmica para a Salvação do Afeganistão –, uma coalizão de milícias afegãs contrárias ao Talibã. Os resultados imediatos dessa operação e dessas alianças foram a queda do Talibã poucas semanas após a invasão. Com esse primeiro objetivo cumprido, iniciou-se o processo de reconstrução do Estado afegão segundo os moldes da paz liberal.

De acordo com Oliver Richmond (2006, p. 292, tradução própria)[54], a paz liberal envolve "democratização, Estado de Direito, direitos humanos, mercados livres e globalizados e desenvolvimento neoliberal". No entanto, esse modelo de paz vem sendo amplamente criticado, sobretudo porque, na prática, ele não tem se mostrado efetivo. A paz liberal surge junto à agenda de desenvolvimento neoliberal, com o objetivo de oferecer uma solução para a reconstrução de Estados pós-conflito. Contudo, ao ignorar as especificidades locais e as causas estruturais dos conflitos, esse modelo revela-se, muitas vezes, incompatível com as realidades em que é aplicado. Assim, Richmond (2006, p. 295, tradução própria)[55] afirma que,

[54] No original: "democratisation, the rule of law, human rights, free and globalised markets, and neo-liberal development" (Richmond, 2006, p. 292).

[55] No original: The liberal peace is a discourse, framework and structure, with a specific ontology and methodology. Its projected reform of governance entails a communicative strategy on which depends its viability and legitimacy with its recipients, at both a social and a state level. It cannot be achieved

> a paz liberal é um discurso, um arcabouço e uma estrutura, com uma ontologia e uma metodologia específicas. Sua proposta de reforma da governança envolve uma estratégia comunicativa da qual dependem sua viabilidade e legitimidade perante seus destinatários, tanto em nível social quanto estatal. Ela não pode ser alcançada sem recursos significativos. A alocação desses recursos, o poder para fazê-lo e seu controle, muitas vezes constituem o novo foco de poder em sociedades pós-conflito, apesar ou por causa das reivindicações emancipatórias da paz liberal. [...] A guerra se faz na 'mente dos homens' e, portanto, '... na mente dos homens devem ser construídas as defesas da paz'. Isso revela muito sobre o projeto de paz liberal: ele constrói meramente uma defesa contra os piores excessos do estado de natureza, ou anarquia e hegemonia implícitas em seu componente de paz do vencedor.

Foi nesse contexto que, em dezembro de 2001, foram assinados na Conferência de Bonn, realizada na Alemanha, os Acordos de Bonn, responsáveis por estabelecer o governo interino do Afeganistão após a queda do regime Talibã. Hamid Karzai foi instituído como autoridade interina e permaneceu no poder até 2014, tendo sido reeleito após a realização das primeiras eleições democráticas no país, em 2004. Além disso, os Acordos de Bonn orientaram a transição política e a reconstrução do Afeganistão após a invasão liderada pelos Estados Unidos. A partir desses acordos, foi criada a Força Internacional de Assistência à Segurança (ISAF), com o objetivo de manter a segurança em Cabul e em outras províncias. No entanto, apesar de prever um plano de reconstrução das estruturas política e econômica do país, os acordos excluíram do processo tanto grupos étnicos e a população local quanto o próprio Talibã, o que gerou forte rejeição por parte do grupo. Em resposta, o Talibã se reorganizou como movimento insurgente, passando a travar disputas políticas e militares contra os interventores (Adelkhah, 2016).

As tropas americanas permaneceram no território afegão de outubro de 2001 a agosto de 2021. No entanto, mesmo após 20 anos de ocupação e de projetos voltados à reconstrução do Estado, o Talibã reconquistou o poder e retomou as áreas antes ocupadas pelos agentes estrangeiros poucas semanas após a retirada, evidenciando o fracasso do processo de *nation-building* no Afeganistão e levantando críticas à intervenção ocidental. Embora o período de ocupação tenha proporcionado avanços para parte da população, não foi capaz de resolver o conflito no país. A transição econômica, política e governamental, conduzida sem a participação de grupos relevantes da sociedade afegã, tornou-se restrita e sem legitimidade, o

---

without significant resources. The allocation of those resources, the power to do so, and their control, is often the new site of power and in post conflict societies, despite or because of the emancipatory claims of the liberal peace. [...] War is made in the 'minds of men' and therefore, ' ... in the minds of men the defences of peace must be constructed'. This is telling of the liberal peace project: it merely constructs a defence against the worst excesses of the state of nature, or anarchy and hegemony implicit in its victor's peace component (Richmond, 2006, p. 295).

que favoreceu a persistência de elementos como corrupção, instabilidade política e dependência do apoio externo.

Por sua vez, essas dificuldades conectam-se a um debate mais amplo. As preocupações com a segurança internacional após 2001 culminaram na Guerra ao Terror liderada pelos EUA, afetando a confiança no potencial do desenvolvimento liberal, da construção da paz e da democratização pós-Guerra Fria. A queda da União Soviética fortaleceu o discurso ocidental de que os Estados que a compunham eram fracos, conflituosos e não industrializados, o que incitou a ideia de que esses territórios deveriam ser "salvos" por meio de intervenções militares. A justificativa seria levar modernidade, democracia, segurança e civilidade a essas regiões. Nesse sentido, Bargués, Almagro e Travouillon (2023) argumentam que a era pós-Guerra Fria evidenciou as limitações das intervenções liberais como solução para questões globais como crime, tráfico de drogas e terrorismo. Embora essas intervenções se propusessem a combater rebeldes e insurgentes por meio de ações militares e reforma das instituições estatais, acabavam por comprometer o desenvolvimento da democracia e dos valores liberais. Ainda assim, as organizações internacionais e formuladores de políticas continuaram a defender a narrativa de que certos Estados eram fracos e incapazes de proteger suas populações ou resolver seus próprios conflitos, tornando-os uma questão de segurança internacional.

Contudo, convém destacar que essa construção discursiva dos Estados fracos e/ou falidos não se limita aos membros da antiga URSS. Immanuel Wallerstein (1996) propõe uma explicação para a origem dessa narrativa no pensamento ocidental, analisando a relação entre cultura e temporalidade para compreender como se definem a modernidade e a tradição – uma como inovação, a outra como atraso. O entendimento predominante é o de que a tradição é temporalmente anterior à modernidade; porém, esse é um pressuposto essencialmente ocidental. Em países orientais, onde há uma forte presença de valores culturais e religiosos, a tradição é vista como atemporal, algo que permanece vivo ao longo da história. Contudo, dentro da lógica capitalista, essas duas ideias são excludentes, já que a tradição não é vantajosa economicamente, pois ela não impulsiona a produção industrial nem o acúmulo de capital, sendo, portanto, vista como atrasada pelo sistema capitalista e, consequentemente, pelas potências capitalistas.

Assim, entende-se que a tradição cultural – especialmente a não ocidental – não é compatível com o espaço temporal do capitalismo histórico. A branquitude se autoconcebe como universal, de modo que a modernização pode ser entendida como um processo de ocidentalização. A construção dos Estados modernos ocorreu a partir do controle político

estabelecido dentro do capitalismo. Nesse contexto, a temporalidade torna-se um elemento fundamental para compreender a construção da narrativa ocidental sobre os Estados considerados atrasados. Considerar a modernidade como algo temporalmente novo constitui uma estratégia para definir que os países que não estivessem no mesmo nível de desenvolvimento econômico – avançando no processo industrial e no progresso social, como ocorria na sociedade europeia – seriam vistos como temporalmente atrasados. Isso posiciona os países europeus ocidentais como um modelo a ser seguido, fazendo com que outras regiões passem a ser exploradas pelos Estados "modernos" (Wallerstein, 1996).

Além disso, Wallerstein (1996) argumenta que a criação de uma racionalidade "universal" é essencial para a formulação de uma teoria, mas não suficiente; é necessário construir toda uma estrutura que a sustente. Essa racionalidade precisa ser acompanhada por técnicos, cientistas, administradores, educadores – ou seja, profissionais que atuam como intermediários em seu processo de consolidação dentro do sistema. Tanto essa racionalidade quanto a cultura considerada "universal" foram fundamentais para a consolidação do capitalismo como sistema mundial. Com o apoio dessa estrutura intermediária e do discurso da temporalidade, o progresso econômico e social passou a ser estabelecido como referência de modernidade, criando uma hierarquia de poder baseada no avanço material e na acumulação de capital – o que posicionou as potências capitalistas como superiores em relação aos Estados considerados "atrasados". Desse modo, observa-se que o rompimento com a tradição e com a religião serviu de base para o imperialismo cultural, que passou a promover uma ciência tida como neutra e universal. Aqueles que não seguiam esse modelo eram considerados inferiores, sendo submetidos a um sistema de exploração e dominação.

Assim, a neutralidade e a universalidade defendidas pelos Estados modernos configuraram-se como novas formas de controle e imperialismo (Wallerstein, 1996). Nesse contexto, as intervenções liberais passaram, assim, a ser apresentadas como uma solução universal para os conflitos dos Estados "fracos", fundamentadas na segurança militar e na reforma de instituições estatais, com o objetivo de combater rebeldes e governar populações consideradas "disfuncionais" (Bargués, Almagro e Travouillon, 2023). Portanto, essa lógica de governança apoiava-se não apenas em operações militares, mas também na construção de narrativas que justificassem essas ações internacionalmente.

É nesse ponto que a mídia ocidental desempenha um papel central. Após os atentados, a imprensa foi fundamental para a consolidação do discurso salvacionista. Segundo Abu-Lughod (2013), a mídia americana e europeia rapidamente percebeu a rentabilidade das narrativas, explorando de forma sensacionalista a suposta realidade das mulheres afegãs para

atrair a atenção do público. Essa estratégia gerou comoção e mobilizou grupos que se autodenominam defensores dos direitos das mulheres, como as feministas liberais. Como ironiza Abu-Lughod (2013, p. 7), a condição das mulheres oprimidas no Oriente Médio e Ásia – e não apenas no Afeganistão – se transformou em um produto midiático lucrativo, tornando-se um "*best-sellers* no Ocidente". Com isso, o Afeganistão passou a ser retratado como um país violento e opressivo devido à Religião Islâmica. A responsabilização da religião e das práticas culturais locais operou como uma estratégia para desviar a atenção das consequências diretas da guerra e da ocupação militar. Morte de civis, bombardeios a escolas e hospitais, proibição à expressão religiosa, casos de estupros cometidos por soldados estrangeiros e deslocamentos forçados foram sistematicamente omitidos das grandes manchetes, que preferiam reforçar a narrativa da brutalidade das tradições islâmicas (Abu-Lughod, 2013).

Um exemplo concreto dessa instrumentalização do discurso em favor da intervenção foi o pronunciamento da ex-primeira-dama Laura Bush (2001b), em 17 de novembro de 2001. Em sua fala, ela afirmou que as práticas repressivas do Talibã não condiziam com a Religião Islâmica e que grande parte da comunidade muçulmana não apoiava a violência perpetrada pelo regime contra as mulheres. No entanto, como observa Abu-Lughod (2013), o discurso de Laura Bush (2001b) associava o Talibã ao terrorismo, tratando ambos como sinônimos, reforçando a dicotomia entre o “Eu” e o “Outro”. Embora, em uma leitura superficial, este possa ser interpretado como uma denúncia dos horrores sofridos pelas mulheres afegãs, uma análise crítica revela como sua fala opera como um instrumento discursivo de propaganda da Guerra ao Terror, manipulando a opinião pública para legitimar a intervenção militar dos Estados Unidos no Afeganistão.

Essa manipulação discursiva se evidencia também na forma como, ao mesmo tempo que expunha as punições violentas, restrições legais, a proibição de assistência médica e a desnutrição extrema, Laura Bush (2001b) criava um distanciamento entre o povo americano e os considerados povos "não civilizados". É perceptível a noção de superioridade cultural, política e moral que ela sugere, ainda que de maneira indireta, em sua fala (Abu-Lughod, 2013; Bush, 2001b). Além disso, a ex-primeira-dama aproveitou a ocasião para lembrar da proximidade do feriado de Ação de Graças, sugerindo que esta era uma ótima oportunidade para agradecerem por serem americanos.

> Na América, a próxima semana traz o Dia de Ação de Graças. Após os eventos dos últimos meses, manteremos nossas famílias ainda mais unidas. E seremos especialmente gratos por todas as bênçãos da vida americana. Espero que os americanos se juntem à nossa família no trabalho para garantir

> que a dignidade e a oportunidade sejam garantidas para todas as mulheres e crianças do Afeganistão (Bush, 2001b, tradução própria)[56].

A mensagem de Laura Bush (2001b) apela para o emocional, construindo uma imagem vitimista das mulheres afegãs a fim de provocar comoção e, consequentemente, obter apoio à Guerra ao Terror. Sua fala sugere uma responsabilidade moral, na qual qualquer oposição à campanha militar dos Estados Unidos poderia ser interpretada como indiferença ou até mesmo cumplicidade diante do sofrimento de mulheres e crianças inocentes, reféns da opressão dos talibãs e terroristas. Assim, a narrativa de que os talibãs e terroristas reprimem as mulheres afegãs se transforma não apenas em uma denúncia ou em um apelo humanitário internacional, mas em uma ferramenta de legitimação da guerra, reafirmando a superioridade moral, cultural e política dos Estados Unidos. O medo de viver sob as mesmas condições que as mulheres afegãs também se torna um recurso estratégico para obter apoio interno à caçada militarizada (Abu-Lughod, 2013; Chamayou, 2015).

O discurso de salvar as mulheres afegãs, combater o terrorismo e defender os direitos humanos encobriu o fato de que essa "missão heroica" dos EUA representava, na verdade, uma invasão a um território soberano com o intuito de destituir o governo vigente. Para que isso fosse possível, os discursos foram essenciais não apenas para construir a narrativa dos heróis e a identidade do terrorista, mas, principalmente, para obter apoio doméstico e da comunidade internacional. O que chama atenção nos discursos de George W. Bush e Laura Bush é o tipo de opressão que eles escolheram destacar. No pronunciamento de George Bush em 20 de setembro de 2001, é possível visualizar claramente essa escolha retórica:

> O povo do Afeganistão foi brutalizado... As mulheres não têm permissão para frequentar a escola. Pode-se ser preso por possuir uma televisão. A religião só pode ser praticada conforme determinam seus líderes. Um homem pode ser preso no Afeganistão se sua barba não for suficientemente longa (Bush, 2001a, tradução própria)[57].

As repressões listadas nos discursos não são aleatórias, mas pensadas para gerar identificação. Ao utilizar exemplos banais do cotidiano – como possuir uma televisão, usar meias ou deixar a barba curta –, os cidadãos americanos conseguem se colocar nessa situação

---

[56] No original: In America, next week brings Thanksgiving. After the events of the last few months, we'll be holding our families even closer. And we will be especially thankful for all the blessings of American life. I hope Americans will join our family in working to insure that dignity and opportunity will be secured for all the women and children of Afghanistan (Bush, 2001).

[57] No original: Afghanistan's people have been brutalized ...Women are not allowed to attend school. You can be jailed for owning a television. Religion can be practiced only as their leaders dictate. A man can be jailed in Afghanistan if his beard is not long enough (Bush, 2001a).

e imaginar o sofrimento dessas pessoas. Falar de casos de apedrejamento e casamento forçado gera choque, mas não identificação. Um homem branco americano não entende o medo de ser sentenciado à morte por apedrejamento por trair a esposa, mas consegue temer ser condenado à morte por deixar a barba curta demais. Essas são estratégias para justificar a guerra injustificável e criar a noção de responsabilidade de proteger essas pessoas, salvando-as das mãos dos "bárbaros". Como destaca Russo (2006, p. 561, tradução própria)[58],

> [...] os discursos de Bush criam um espetáculo da repressão do Talibã ao fornecer imagens vívidas, porém descontextualizadas, dos decretos e punições do grupo – especialmente aquelas associadas a atividades cotidianas que se presume serem entendidas, pelo público nos EUA, como essenciais ao 'nosso modo de vida'.

Essas menções ao cotidiano geram identificação e comoção, de forma que o público deixa a história e a política de lado, concentrando-se apenas no aspecto moral. Em seu pronunciamento, Laura Bush (2001b) chega a afirmar que as mulheres no Afeganistão poderiam correr o risco de perder os dedos se utilizassem esmalte – o que, além de gerar uma emoção de pesar, também reforça uma vitimização excessiva dessas mulheres. Portanto, como aponta Russo (2006), entende-se que essas estratégias discursivas são cuidadosamente elaboradas para obter apoio e comoção, ao mesmo tempo em que ofuscam o contexto histórico e político do Afeganistão, justificando sua invasão como uma ação heroica.

De fato, os corpos, sexualidade e atuação política são restringidos por estruturas sociopolíticas patriarcais, mas muitos dos crimes cometidos contra as mulheres afegãs não decorrem diretamente da religião. Como aponta Abu-Lughod (2013), defensores dos direitos humanos e das mulheres classificam as violências praticadas sob o regime Talibã como bárbaras, desconsiderando que muitas dessas práticas não são exclusivas de sociedades árabes e/ou muçulmanas. Para ampliar essa reflexão, conforme a base de dados *Homicides of Female Victims*, elaborada por Herre, Spooner e Roser (2013), é possível visualizar informações sobre homicídios de mulheres, processadas pelo *Our World in Data* a partir de dados da UNODC e das Nações Unidas (2025). O gráfico[59] abaixo apresenta o número anual de homicídios de mulheres de 1990 a 2023, destacando a Ásia, África, Américas, Europa, Austrália e Nova

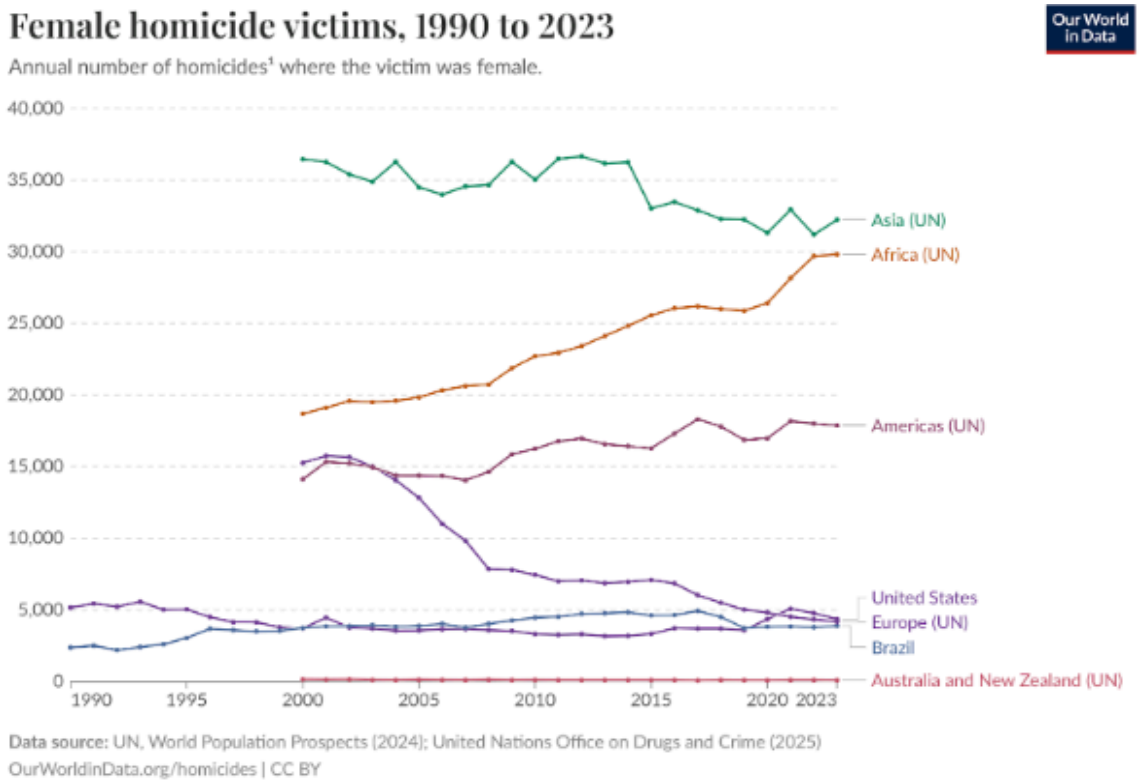
---

[58] No original: [...] Bush's speeches create a spectacle of the Taliban's repression by providing decontextualized and yet vivid images of the Taliban's decrees and punishments, particularly those associated with everyday activities that the people in the US are assumed to understand as essential to 'our way of life' (Russo, 2006, p. 561).

[59] Os dados apresentados foram compilados e processados pelo *Our World in Data* a partir de informações do *United Nations Office on Drugs and Crime* (UNODC) e das Nações Unidas (*World Population Prospects*, 2024). A base, intitulada *Homicides of female victims*, foi desenvolvida por Bastian Herre, Fiona Spooner e Max Roser (2013), e atualizada em 2025.

Zelândia, com ênfase no Brasil e nos Estados Unidos, utilizados como referência comparativa.

Gráfico 1 – Vítimas femininas de homicídio, de 1990 a 2023



Fonte: gráfico elaborado pelo *Our World in Data* (UN, World Population Prospects, 2024; UNODC, 2025).

Embora os padrões e causas variem entre as regiões, a violência de gênero e a vulnerabilidade do corpo feminino são fatores presentes em todo o mundo. Em 2023, a Ásia registrou o assassinato de 32.230 mulheres, e a África, 29.815, categorizando essas regiões como as mais letais para as mulheres. No entanto, ainda que o objetivo não seja comparar países, consideramos relevante destacar os dados dos Estados Unidos e do Brasil. Os EUA, que se apresentam como defensores dos direitos humanos e das mulheres, preocupados em proteger as mulheres estrangeiras oprimidas por sua cultura, registraram, apenas em 2023, o homicídio de 4.359 mulheres. Por que um país que mata mais de quatro mil mulheres por ano se coloca como "salvador" das mulheres afegãs? E quanto às mulheres americanas?

A Europa, como um todo, contabilizou 4.183 vítimas em 2023, o que torna ainda mais alarmantes os números do Brasil (3.887 casos) e dos Estados Unidos. Esses dados reforçam que a violência contra a mulher não é um fenômeno restrito a países em guerra, sob governos autoritários ou extremistas, nem exclusivamente ligada à pobreza ou à ausência de

democracia. Embora esses fatores possam contribuir para índices mais altos de violência e vulnerabilidade, não são as únicas explicações. O gráfico também revela que os homicídios nos EUA aumentaram significativamente durante a pandemia de COVID-19. Os casos subiram de 3.587 em 2019 para 4.350 em 2020 e 5.080 em 2021, mostrando o impacto do isolamento na segurança das mulheres, que ficaram confinadas com seus agressores e mais expostas à violência doméstica. Assim, a violência contra a mulher trata-se de uma epidemia global, em que o patriarcado permanece como eixo estruturante da violência de gênero.

Desse modo, retomando o debate sobre o contexto islâmico, outro ponto ressaltado por Abu-Lughod (2013) é que restrições legais, sociais e questões sobre sexualidade não se enquadram como “crimes hediondos contra as mulheres", mas sim como limitações impostas pelas construções de gênero. Nesse debate, a autora também destaca o uso equivocado da lei islâmica. O termo *sharia*, que representa as leis divinas fundamentadas no Alcorão, é confundido com suas interpretações humanas e aplicações jurídicas. Como consequência dessa apropriação equivocada, a identidade muçulmana passou a ser simbolizada pela *sharia*, que é vista por grande parte do Ocidente como a principal adversária dos direitos das mulheres. Por fim, esses erros conceituais ajudam a reforçar os discursos que justificam intervenções militares sob o pretexto de “salvação”, mas que, na prática, acabam por invisibilizar as vozes das próprias mulheres que afirmam proteger. A partir dessa perspectiva, a seção seguinte analisa como essa intervenção se articulou a um discurso salvacionista, construído a partir da representação das mulheres afegãs como vítimas e da consolidação de narrativas midiáticas favoráveis à Guerra ao Terror.

3.2. Guerra ao Terror e o discurso salvacionista

A intervenção dos EUA no Afeganistão faz parte da história contemporânea do país. Desde a Guerra Fria, os EUA interferem nas dinâmicas de poder local, por meio do financiamento de grupos armados e do treinamento de exércitos para lutar contra os soviéticos. Dessa forma, grupos que hoje são alvos das caçadas militarizadas dos EUA já foram seus aliados no combate ao comunismo (Afary, 2004; Chamayou, 2015). Segundo Janet Afary (2004), isso significa que as motivações da nação americana vão além da defesa dos valores liberais; suas políticas são formuladas para atender aos seus interesses imperialistas, mesmo que, para isso, seja preciso apoiar grupos políticos tradicionalistas e radicais.

Nesse sentido, Afary (2004) critica as políticas ocidentais formuladas para as mulheres após os ataques de 11 de setembro. Desde que o regime Talibã se consolidou no Afeganistão,

ele empregou políticas violentas e opressivas contra as mulheres, privando-as de viver em sociedade e eliminando-as sem justificativa. Organizações como a RAWA já alertavam sobre o perigo que o Talibã representava para as mulheres, um grupo extremista que manipula a religião para disseminar ódio e violência. No entanto, elas não receberam apoio ou atenção das agências internacionais e dos governos ocidentais, pois estes estavam mais interessados nas possibilidades de investimentos na região. Bill Clinton (1993-2001), por exemplo, planejava reconhecer o Talibã como autoridade legítima do Afeganistão, visando facilitar as negociações para a construção de um oleoduto que ligaria a Ásia Central ao Oceano Índico. Porém, manifestações lideradas por feministas em Washington – incluindo as feministas da FMF – levaram o presidente a recuar em sua decisão, reforçando a hipótese de que os governos ocidentais não estavam verdadeiramente preocupados com a vida das mulheres (Afary, 2004).

> A mídia de notícias americana nunca publicou as fotos das crianças e mulheres afegãs massacradas. A hipocrisia e o cinismo têm outro nome? Investir na perversão favorita, tortura, corrupção e massacre de pessoas inocentes acontece frequentemente para retratar uma governança política sádica, e o mundo pode assistir às atrocidades sangrentas com silêncio ensurdecedor e complacência desumana, mas que tipo de glorificação isso produziria para que as gerações futuras entendam as normas da humanidade? (Khawaja, 2021, tradução própria)[60].

Essa omissão midiática expõe como a atenção global ao sofrimento das mulheres afegãs foi seletiva e politicamente instrumentalizada. As mulheres afegãs pediam socorro desde 1997, mas apenas tiveram suas vozes escutadas em 2001, quando o mundo voltou seus olhos ao Afeganistão. As restrições e leis patriarcais autoritárias do Talibã não foram suficientes para mobilizar as agências internacionais; os espancamentos, punições e assassinatos públicos não chocaram os governos ocidentais. Somente os atentados de 11 de setembro de 2001 geraram uma comoção global, ou seja, até sofrerem um ataque direto, os EUA não planejavam desenvolver políticas salvacionistas para as mulheres afegãs. Pelo contrário, estavam interessados em apoiar a autoridade Talibã para expandir seu poder econômico e político na região (Afary, 2004).

A Guerra ao Terror foi então declarada por George W. Bush em nome do combate ao

---

[60] No original: American News Media Never Published the Photos of Massacred Afghan Children and Women. Does hypocrisy and cynicism have another name? To invest in favorite perversion, torture, corruption and massacre of the innocent people happening frequently to portray sadistic political governance, and the world can watch the bloody atrocities with deafening silence and inhuman complacency but what kind of glorification would it produce for the generations to come to understand the norms of humanity? (Khawaja, 2021).

terrorismo e da salvação das mulheres afegãs. Contudo, as feministas locais não queriam uma guerra proclamada pelos EUA em nome da libertação das mulheres, pois essa seria apenas mais uma forma de dominação de seus corpos. As mulheres submetidas ao regime Talibã foram silenciadas por anos e, de repente, encontraram-se no centro das atenções dos tomadores de decisão ocidentais. Mas elas não se sentiram protegidas ou aliviadas, pois o líder dessa campanha era o mesmo homem que cortou o financiamento de clínicas de saúde feminina ao redor do mundo e que bombardeava suas casas e familiares (Afary, 2004).

> Havíamos passado do silêncio para a atenção global, mas essa nova posição não nos trouxe maior conforto. Mais uma vez percebemos que a política feminista é considerada irrelevante em tempos de paz e perigosa demais em tempos de guerra e turbulência política, pelo menos no que diz respeito à ordem patriarcal (Afary, 2004, p. 130, tradução própria)[61].

Nas relações de gênero, estão presentes tanto o imperialismo quanto o nacionalismo, pois ambos aplicam políticas patriarcais com o intuito de controlar os corpos das mulheres, tornando-as submissas às suas vontades, crenças e valores. Assim como a morte de membros do Talibã não é lamentada, por representarem uma ameaça à segurança internacional, a morte de mulheres afegãs também não gera horror, pois são vistas como corpos já perdidos, expostos a todas as formas de violência. Desse modo, embora exista um discurso de proteção a essas mulheres, quando seus corpos são eliminados, também não geram luto: são vidas sacrificadas para "salvar" ou "proteger" os que ainda estão "vivos" (Butler, 2015, p. 53; Wilcox, 2015).

Diante desse panorama, o projeto de paz liberal para a reconstrução do Estado afegão não deveria servir como ferramenta de propaganda do Ocidente. A "libertação das mulheres" não pode ser reduzida a um slogan instrumentalizado para justificar uma guerra em larga escala. Além disso, a intervenção militar não deveria ser usada para exportar modelos de democracia e neoliberalismo a sociedades que não reformaram suas estruturas conforme o padrão ocidental. A defesa dos direitos das mulheres muçulmanas deveria garantir-lhes o livre-arbítrio, permitindo que expressem sua fé e cultura livremente. O erro de muitas organizações e movimentos feministas ocidentais reside na imposição de seus próprios valores, tentando moldar essas mulheres a partir de concepções externas de justiça e sociedade, ao invés de respeitar suas vozes e agências (Abu-Lughod, 2013).

---

[61] No original: We had moved from silence to world attention but were no less comforted by our new position. Once again we realized that feminist politics are considered irrelevant in times of peace and too dangerous and subversive in times of war and political upheaval, at least as far as the patriarchal order is concerned (Afary, 2004, p. 130).

A intervenção no Afeganistão ilustra como as intervenções militares com o propósito de construção do Estado são formas de obter controle político e territorial sem o consentimento das populações locais. No caso do Afeganistão, a institucionalização do novo governo após 2001, respaldada pelas *Loya Jirgas*[62], foi uma estratégia dos atores internacionais para forçar a aceitação de um projeto de paz liberal. Embora a ONU defendesse uma suposta autonomia afegã, as autoridades locais foram escolhidas por atores estrangeiros, de modo que refletissem interesses internacionais, não necessariamente os da população. Ao classificar o Estado como fraco e o governo como incapaz, o Ocidente posiciona-se como salvador da sociedade civil, legitimando operações militares em nome da proteção e reconstrução (Bargués, Almagro e Travouillon, 2023).

A imposição dessa lógica salvacionista, porém, levou à militarização dos processos de paz. Como observam Gomes e Blanco (2019), no contexto pós-Guerra Fria, essas intervenções funcionam como dispositivos de gerenciamento de riscos, remodelando os ambientes de governança doméstica para garantir resultados políticos que seguissem a agenda de desenvolvimento neoliberal. Nesse cenário, os autores ressaltam que a comparação feita por Roland Paris, em *At War's End: Building Peace After Civil Conflict* (2004), entre as operações de *peacebuilding* e o colonialismo revela um padrão de dominação. Em ambos os casos, as populações locais são retratadas como incapazes, justificando a imposição de modelos ocidentais de governança. Essa naturalização permite que valores liberais sejam postos como soluções universais, deslocando o foco das causas estruturais do conflito para a reprodução de uma ordem política hegemônica (Gomes e Blanco, 2019).

Diante dessas limitações, autores como Mac Ginty e Richmond propõem, em *The Local Turn in Peace Building: A Critical Agenda for Peace* (2013), o conceito de paz híbrida, uma alternativa que rompe com a "concepção de paz liberal como um produto da modernidade ocidental aplicável nos mais distintos contextos" (Gomes e Blanco, 2019, p. 216). Ao reconhecer o "Outro" como sujeito ativo, esse modelo propõe um diálogo entre o local e o internacional, "procurando entender a dinâmica local, confrontando as dificuldades, mas também aproveitando as oportunidades de tal contato para a construção de uma paz realmente orgânica" (Gomes e Blanco, 2019, p. 216). A paz não deve ser exportada pelo

[62] *Loya Jirgas* são assembleias tradicionais afegãs que reúnem representantes de diferentes grupos étnicos e tribais do país, servindo como um fórum para tomar decisões sobre assuntos de interesse nacional e resolver disputas. Historicamente, as *Loya Jirgas* foram utilizadas para legitimar líderes e governos, como foi o caso da *Loya Jirga* convocada em junho de 2002, que elegeu Hamid Karzai como chefe de Estado após a queda do regime do Talibã decorrente da ocupação norte-americana. Na prática, essas assembleias servem para legitimar os interesses das elites e dos atores internacionais, dando uma falsa sensação de envolvimento do local (Saikal, 2002).

internacional, mas construída a partir das histórias e das resistências locais (Gomes e Blanco, 2019; Mac Ginty e Richmond, 2013; Von Billerbeck, 2015).

Essa crítica à paz liberal também é fundamental para a agenda da paz feminista. Wilén (2021, p. 208, tradução própria)[63] introduz o conceito de *continuum* de violência, que indica que "mulheres frequentemente experimentam formas endêmicas de violência de gênero em suas vidas cotidianas, antes, durante e depois do fim de um conflito". A paz feminista se fundamenta na igualdade de gênero e na justiça social, reconhecendo a agência das mulheres nos processos de reconstrução do Estado pós-conflito, sem reduzi-las a instrumentos para fins políticos. Ao afirmar que "a construção da paz deve ser transformadora e não regredir ao *status quo*" (Wilén, 2021, p. 209, tradução própria)[64], a autora ressalta que a paz feminista vai além da simples participação das mulheres no processo de construção da paz, ela busca combater o *continuum* de violência, promover o empoderamento socioeconômico das mulheres e ampliar seu acesso à educação. Portanto, trata-se de uma transformação estrutural das relações de poder, voltada não apenas à inclusão formal das mulheres em sistemas dominados por homens, mas à eliminação das bases patriarcais e coloniais que sustentam a violência e a desigualdade.

Essa perspectiva crítica da paz feminista dialoga diretamente com os debates sobre segurança internacional e narrativas globais sobre violência. Tarak Barkawi e Mark Laffey (2006) expõem que o Holocausto instituiu o padrão de comportamento considerado aceitável ou não no sistema internacional. No entanto, a concepção de humanidade que fundamentou esse padrão era eurocêntrica, pois desconsiderava os genocídios imperiais ocidentais cometidos nas colônias. Nesse contexto, para Barkawi e Laffey (2006), o eurocentrismo dificulta a compreensão de genocídios e violências em massa, pois tende a atribuir esses atos – como o terrorismo – exclusivamente à países e grupos não ocidentais, minimizando o papel histórico do Ocidente em crueldades semelhantes.

Os estudos de segurança tradicionais, portanto, legitimam o uso da força por parte dos Estados ocidentais, enquanto deslegitimam a resistência dos Estados "fracos". Isso é evidente na linguagem adotada por esses estudos, que descreve a resistência como violência, rotulando-a como "terrorista" ou "covarde". Contudo, quando atos semelhantes são propagados por Estados ocidentais, são categorizados como parte de uma missão civilizatória.

---

[63] No original: "women often experience endemic gendered forms of violence in their everyday lives, before, during and after the end of a conflict" (Wilén, 2021, p. 208).

[64] No original: "peacebuilding is to be transformative and not regress to the status quo" (Wilén, 2021, p. 209).

Além disso, o fato de os Aliados terem libertado as vítimas dos campos de concentração reforça o discurso heroico e salvacionista dessa missão civilizatória. Segundo Barkawi e Laffey (2006), o eurocentrismo serviu como forma de o Ocidente se autoafirmar como ator central na definição dos padrões de civilidade e na punição de violadores dos direitos humanos. Assim, a intervenção torna-se a materialização da concepção ocidental de "humanidade", que se vê responsável por salvar as mulheres e impor a sua noção de modernidade a países como o Afeganistão (Barkawi e Laffey, 2006; Zaamout, 2023).

A crítica feminista se articula também com análises sobre desenvolvimento e programas internacionais. O projeto de desenvolvimento formulado pelos doadores ocidentais resultou na implementação de programas caracterizados por uma abordagem *top-down*, que excluiu as perspectivas da população local, principalmente das mulheres (Zakaria, 2021). Assim, a estratégia de promover o desenvolvimento em países considerados "atrasados" operaria como um instrumento de dominação imperialista. Zakaria (2021) apresenta o exemplo de um programa direcionado ao combate dos crimes de honra no Paquistão, ilustrando como iniciativas de "empoderamento" e "desenvolvimento" demonstram preocupação com a situação das mulheres, mas não provocam mudanças verdadeiras; são apenas programas imediatistas e assistencialistas. Ainda que contem com financiamento e medidas legislativas, esses programas, na maioria dos casos, não priorizam a promoção do debate político, a capacitação das mulheres e sua educação. Contrariamente, limitam-se a repudiar e condenar tais crimes, sem diminuir a incidência de mortes e punições violentas. Os projetos de ajuda ao desenvolvimento estão atrelados a interesses econômicos. Nesse sentido, reformas constitucionais e intervenções são formuladas para alinhar o país às exigências da ordem neoliberal e à lógica de livre mercado.

Segundo Zakaria (2021), na prática, os programas de ajuda ao desenvolvimento não promovem o empoderamento das mulheres; ao contrário, reforçam a imagem de que são indefesas e atrasadas em relação às mulheres brancas ocidentais. Além da dicotomia que posiciona a mulher árabe como incapaz e a mulher ocidental como modelo, essas iniciativas identificam que a principal deficiência dessas sociedades é a falta de modernidade. Com isso, o Ocidente propõe soluções rápidas e superficiais, ignorando as causas estruturais dos conflitos, as diferenças culturais e as especificidades locais. Zakaria (2021) critica as intervenções, argumentando que elas não apenas impactam o cotidiano das populações e a vida das mulheres, mas também contribuem para o apagamento da história das mulheres colonizadas. Desconsiderar o peso do colonialismo nesse contexto representa um discurso perigoso, pois compreender as condições de vida precária (Butler, 2015) e as limitações

impostas à agência dessas mulheres exige reconhecer que estas dificuldades não são consequências de suas culturas, e sim de um longo processo de exploração colonial, que inferiorizou esses povos e explorou seus recursos (Zakaria, 2021).

Assim como argumentam Abu-Lughod (2013), Khawaja (2021) e Shannon (2021), Zakaria (2021) demonstra que essa retórica de libertação e salvação das mulheres afegãs funcionou como uma estratégia midiática para encobrir os crimes e custos humanitários cometidos no Oriente Médio. Um exemplo é o programa de empoderamento PROMOTE, implementado no Afeganistão pela Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (*United States Agency for International Development* – USAID).

No seu lançamento, o programa foi descrito pela FMF como "o maior programa de empoderamento feminino da USAID do mundo" (FMF, 2014, tradução própria)[65]. Entretanto, apesar do orçamento de 280 milhões de dólares (Zakaria, 2021), o programa foi classificado pelo *Special Inspector General for Afghanistan Reconstruction* (SIGAR) como um completo 'fracasso e um desperdício do dinheiro dos contribuintes' (*apud* Zakaria, 2021, p. 71, tradução própria)[66]. O objetivo do programa era fornecer assistência profissional para 75 mil mulheres afegãs; entretanto, a imposição de um programa *top-down*, sem a participação da população local, foi o motivo do insucesso do projeto. O programa PROMOTE no Afeganistão não é uma exceção, mas sim um exemplo do que Zakaria (2021, p. 72, tradução própria)[67] denomina "complexo industrial de ajuda", um sistema que movimenta bilhões de dólares anualmente, financiando governos, agências e organizações internacionais, bem como seus funcionários (Zakaria, 2021).

Além do programa PROMOTE, Zakaria (2021, p. 82) menciona a criação das 'Mayas', um projeto vinculado à Guerra ao Terror que envolvia a seleção e o treinamento de mulheres do Iêmen, Iraque e Afeganistão. O objetivo era capacitar essas mulheres em treinamentos antiterroristas, transformando-as em agentes duplas. No entanto, apesar do financiamento milionário, o projeto fracassou, porque, mais uma vez, as mulheres afegãs foram subestimadas pelo Ocidente. A premissa desses programas era a de que essas mulheres mudariam facilmente de lado e aceitariam ser utilizadas como armas de guerra. Além de irônico, esse pressuposto revela a visão colonialista ocidental, que tende a considerar as mulheres não brancas como intelectualmente inferiores e passíveis de manipulação, apenas por pertencerem a sociedades vistas como "menos civilizadas". Contudo, como destaca

[65] No original: "Largest USAID Women's Empowerment Program in the World" (FMF, 2014).
[66] No original: 'a failure and a waste of taxpayer money' (*apud* Zakaria, 2021, p. 71).
[67] No original: "aid industrial complex" (Zakaria, 2021, p. 72).

Zakaria (2021), a contradição não passou despercebida pelas mulheres, pois, enquanto escolas eram construídas em nome de sua "libertação", bombas eram lançadas sobre seu povo. Essa instrumentalização das mulheres afegãs em nome da “libertação” e a falta de interseccionalidade dos programas mostra como discursos estrangeiros e projetos militares ou de desenvolvimento podem mascarar as reais dinâmicas de poder e opressão.

3.3. Interpretações do Alcorão: Construção da autoridade religiosa e o Islã político

Para compreender a construção da autoridade religiosa e dos direitos de gênero nas sociedades islâmicas é preciso entender que o Alcorão não foi escrito diretamente por Allah, mas revelado ao Profeta Muhammad, um homem mortal. Assim, a interpretação dos textos sagrados está sujeita às percepções e valores individuais de quem os analisa. Como os seres humanos são utilitários e influenciados por suas experiências, crenças e interesses, é inevitável que suas leituras não sejam totalmente neutras ou imparciais. Algo comum nas interpretações é retirar trechos de contexto; recortes de frases podem mudar completamente o significado dos versículos. Muitos líderes religiosos utilizam fragmentos específicos para justificar práticas opressivas ou políticas autoritárias, ignorando o sentido correto do texto. Dessa forma, o problema não reside na religião, mas na maneira como seus escritos são interpretados e instrumentalizados por indivíduos que carregam suas próprias convicções, culturas, ambições, crenças, juízos de valor e preconceitos (Adújar, 2013; Haraway, 1995).

Embora Haraway (1995) direcione sua crítica às teorias tradicionais das Relações Internacionais, que se pretendem neutras, mas acabam por instrumentalizar o conhecimento teórico para sustentar e reproduzir as relações de poder vigentes, essa discussão pode ser transposta para a análise das interpretações dos textos sagrados. Como destaca a autora, toda análise parte de um recorte e de uma escolha interpretativa que depende da visão de mundo de quem a produz. É fundamental reconhecer o lugar de onde falamos e como nossas perspectivas, experiências e vivências influenciam a produção de conhecimento. “A visão é sempre uma questão do poder de ver – e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (Haraway, 1995, p. 25). Para ela, a noção de um conhecimento neutro e impessoal é problemática, pois não há como o observador isolar sua análise das influências de sua própria história e valores. Assim, relações de poder podem ser reproduzidas por meio de um saber que se apresenta como neutro.

A interseção entre religião, poder e política é complexa e influencia diretamente

governos e dinâmicas sociais nos países islâmicos, tornando a interpretação dos textos sagrados um elemento central na construção das leis (Adújar, 2013). Diferentemente da tradição bíblica, o Alcorão não se prende a narrativas históricas, o que permite que seus ensinamentos religiosos sejam reinterpretados e atualizados à medida que novas leituras e análises são realizadas (Adújar, 2013). Os exegetas devem reconhecer que o Alcorão está em constante processo de construção, sendo reinterpretado por aqueles que se dedicam ao seu estudo e à prática religiosa. Embora as ordens divinas devam ser obedecidas (*sharia*), isso não significa que as interpretações, tradições (*hadith*) e a jurisprudência islâmica (*fiqh*) devam ser aceitas sem serem contestadas. Por essa razão, a exegese do Alcorão não deve ser conduzida de maneira superficial ou estritamente religiosa; pelo contrário, deve levar em consideração um conjunto de fatores e ser analisada criticamente (Mernissi, 1991; Adújar, 2013).

A religião parece ser aplicada isoladamente, mas, na prática, está conectada à política, à estrutura social, às relações de gênero e ao sistema econômico vigente. Além desses fatores, é imprescindível analisar a sintaxe e a gramática do texto sagrado. Traduções não podem ser feitas de maneira literal, pois as estruturas linguísticas e os diferentes significados de uma mesma palavra podem alterar a interpretação de um versículo. Ademais, uma mesma expressão pode ser compreendida de diferentes formas, dependendo do contexto e da intenção do texto ou do exegeta. Portanto, a exegese do Alcorão deve ser orientada por definições base que restrinjam minimamente as interpretações, assegurando que o Islã permaneça alinhado às ordens divinas, incluindo a igualdade de gênero e a não discriminação (Adújar, 2013; Wadud, 1999; 2006). Entre essas definições, Wadud (2006, p. 14, tradução própria)[68] destaca "*tawhid* (a unicidade de Deus), *khalifah* (agente moral) e *taqwa* (consciência moral)", as quais constituem a base das exegeses feministas no Islã.

Nesse contexto, referente a crítica feminista à autoridade masculina sobre os textos, observa-se que, além de reinterpretar o Alcorão, as feministas islâmicas também se empenham em demonstrar que questionar e refutar certas leituras do texto não é errado ou pecado. Pelo contrário, o exercício da crítica e do debate faz parte do processo de construção de uma exegese que respeite os princípios de justiça e igualdade no Islã. A criação de um sistema islâmico de princípios justos e igualitários não foi concretizada devido à falha do Islã político, cujas práticas e políticas perpetuam um descaso pelos fundamentos islâmicos. Nas sociedades islâmicas tradicionais, o poder é exercido por meio da manipulação dos textos sagrados, de modo a legitimar os interesses políticos e econômicos da elite masculina sob a

[68] No original: "*tawhid* (the unicity of God), *khalifah* (moral agent), and *taqwa* (moral consciousness)" (Wadud, 2006, p. 14).

justificativa religiosa.

> O protesto das mulheres contra a hegemonia masculina na produção do conhecimento islâmico oficial não é recente. Na década de 1920, em seu livro Desvelar e Velar e na continuação A Moça e os Xeques, a autora libanesa Nazira Zayn al-Din (1908–1976) expressava, com consternação, que as prescrições islâmicas dirigidas às mulheres haviam sido historicamente estabelecidas por homens. Em 1998, a crítica síria Bouthaina Shaaban editou e reeditou esses escritos. Em sua introdução, ela explica que, embora esses livros tenham sido bem recebidos na época de sua publicação, em menos de cinquenta anos essas interpretações radicais – as primeiras desse tipo – haviam desaparecido de circulação. Por quê? Porque questionavam severamente as normas sociais e as práticas jurídicas moldadas e perpetuadas por autoridades masculinas. Para as feministas que trabalham com o discurso islâmico e cujos estudos evidenciam os efeitos do gênero do autor na interpretação dos textos, as mulheres deveriam ter acesso igualitário à verdade das escrituras (Cooke, 2005, p. 174, tradução própria)[69].

A lei islâmica, os padrões de comportamento, a ética e a moral das sociedades muçulmanas são determinadas pelo Alcorão e pelos *hadiths*. O Alcorão é o livro sagrado revelado por Allah, enquanto um *hadith* é a tradição islâmica, que reúne relatos sobre atos e mensagens proferidas pelo Profeta. A primeira dificuldade diz respeito à autenticidade dessas tradições. Como são transmitidas por indivíduos da sociedade, a identidade do Companheiro do Profeta que as proferiu importa para verificar sua veracidade. Apesar da existência de processos de seleção e validação, devemos lembrar que os *hadiths* são reportados por seres humanos, sujeitos a falhas. A criação de *hadiths* falsos torna-se um mecanismo estratégico, uma vez que, por representarem supostas palavras ou ações do Profeta, raramente são questionados. Considerando que o processo de verificação e seleção dessas tradições ocorre por meio de métodos semelhantes a entrevistas e pesquisa de campo, grupos dominantes dentro da comunidade muçulmana desenvolveram estratégias para distorcer sua transmissão, consolidando e reforçando uma estrutura misógina e patriarcal (Mernissi, 1991).

Com o objetivo de questionar a autenticidade das tradições, Mernissi (1991) analisa *Sahih al-Bukhari*, a primeira coleção de *hadith* dos Seis Livros do Islã sunita. Segundo o

---

[69] No original: La protestation des femmes contre l'hégémonie masculine dans la production de la connaissance islamique officielle n'est pas neuve. Dans les années 1920, dans son livre *Dévoiler et voiler* et sa suite *La fille et les cheikhs*, l'auteure Libanaise Nazira Zayn al-Din (1908–1976) relevait avec consternation que les prescriptions islamiques envers les femmes ont été historiquement établies par des hommes. En 1998, la critique Syrienne Bouthaina Shaaban a édité et réédité ces écrits. Dans son introduction, elle explique que si ces livres avaient été très bien accueillis à l'époque de leur publication, en moins de cinquante ans, ces interprétations radicales — les premières de ce genre — avaient disparu de la circulation. Pour quelle raison ? Parce qu'elles questionnaient sévèrement les normes sociales et les pratiques judiciaires formées et perpétuées par les autorités masculines. Pour les féministes qui travaillent sur le discours islamique et dont les travaux montrent les effets du genre de l'auteur, les femmes devraient avoir un accès égal à la vérité scripturale (Cooke, 2005, p. 174).

Imam Muhammad al-Bukhari, essa compilação de textos passou por um rigoroso processo de verificação. No entanto, essa afirmação tem implicações negativas para as mulheres, pois muitas das tradições ali registradas excluem sua participação política. E, por se tratar de uma referência considerada autêntica, a obra de al-Bukhari acaba sendo utilizada como justificativa para a segregação política das mulheres muçulmanas. Isso revela como a desigualdade de gênero no direito islâmico foi uma escolha deliberada dos imãs. Em vez de fundamentarem as leis na igualdade entre os sexos, os líderes do Islã político optaram por se apoiar em interpretações que reforçavam a hierarquia socioeconômica masculina. Desse modo, versículos como 33:35[70], que descrevem um Islã igualitário, são ignorados pelos líderes político-religiosos, que preferem se apoiar em passagens que sustentam a supremacia masculina. Como aponta Mernissi (1991, p. 128, tradução própria)[71],

> o imã humildemente se apaga diante dos fatos. E, ao fazer isso, abre caminho para a manipulação por meio de interpretações [...]. Quando um versículo controverso está em jogo, cada um escolhe e defende a opinião que lhe convém entre a multiplicidade de interpretações que o *fiqh* acumula.

Desse modo, a participação ativa dos fieis na interpretação dos ensinamentos religiosos abre espaço para o enviesamento e manipulação dos textos sagrados, especialmente considerando que as exegeses são, em sua maioria, conduzidas por homens. Mesmo que, desde o início do Islã, as esposas do Profeta – conhecidas como *ummahat al-mu'minin* (Mães dos Crentes) – tenham ensinado homens e mulheres e contribuído ativamente para a transmissão dos *hadith*, durante o passar dos séculos, apenas as interpretações elaboradas por teólogos homens receberam visibilidade dentro do Islã. O estudo crítico das escrituras islâmicas, levando em conta fatores linguísticos, culturais e históricos, só começou a ser desenvolvido por acadêmicas muçulmanas nos séculos XX e XXI (Adújar, 2013).

Nesse contexto, é importante considerar que a resistência à modernização por parte dos governos islâmicos tradicionalistas foi uma escolha deliberada, pautada na crença de que a identidade cultural e a herança religiosa estariam ameaçadas caso as sociedades muçulmanas se adaptassem às dinâmicas da globalização. No pensamento islâmico

---

[70] Quanto aos muçulmanos e às muçulmanas, aos fiéis e às fiéis, aos consagrados e às consagradas, aos verazes e às verazes, aos perseverantes e às perseverantes, aos humildes e às humildes, aos caritativos e às caritativas, aos jejuadores e às jejuadoras, aos recatados e às recatadas, aos que se recordam muito de Deus e às que se recordam d'Ele, saibam que Deus lhes tem destinado a indulgência e uma magnífica recompensa (33:35).

[71] No original: The imam humbly effaces himself before the facts. And in doing this, he opens the way to manipulation through interpretations […]. When it is a controversial verse that is at stake, everyone is going to choose and support the opinion that suits him best among the multiplicity of those that the *fiqh* accumulates (Mernissi, 1991, p. 128).

tradicional, a civilização ocidental é percebida como promotora de desenvolvimento tecnológico e científico voltado ao controle e dominação. Por isso, os fundamentalistas se opõem à homogeneização sociocultural e ao apagamento da história do Islã na construção do Estado, enxergando a industrialização como um mecanismo ocidental de imposição de padrões de comportamento, identidade e cultura sobre povos não-ocidentais (Mernissi, 1991).

Contudo, contrariamente à percepção dos islamistas, valores como democracia, direitos civis e a busca por dignidade estão plenamente presentes na identidade cultural e na herança religiosa do Islã. Ou seja, lutar por honra e direitos não implica desrespeitar a religião nem ceder a valores ocidentais. Dessa forma, o feminismo se mostra compatível com o Islã, sem romper com as tradições familiares que sustentam a sociedade muçulmana tradicional. Segundo a tradição, todos os seres humanos – sem discriminação de gênero, classe ou raça – são dignos e devem ser tratados como iguais (Mernissi, 1991). Entretanto, ao observar grupos como o Talibã, nota-se que a mensagem transmitida pelo Profeta Muhammad, de uma sociedade muçulmana igualitária e digna, permanece distante da realidade em países como o Afeganistão.

Embora os islamistas interpretem esses valores como ocidentais, eles não são importados do Ocidente, mas encontram-se no Alcorão, base da Religião Islâmica. Como afirma Mernissi (1991), se os direitos civis são restritos aos membros das comunidades muçulmanas, isso não se deve ao Profeta ou ao livro sagrado, mas sim aos conflitos de interesses das elites masculinas. Desde a fuga para Medina, no século VII, as mulheres já buscavam conquistar seu direito a cidadania e o status de *sahabiyat*, "mulheres que tinham o direito de participar dos conselhos da *umma* muçulmana, de falar livremente com seu líder profeta, de debater com os homens, de lutar por sua felicidade e de se envolver na gestão dos assuntos militares e políticos" (Mernissi, 1991, p. viii, tradução própria)[72]. Na análise de Mernissi (1991), o sucesso da ascensão dos grupos fundamentalistas islâmicos decorreu de sua habilidade em evitar a dissociação entre o Islã enquanto fé individual e o Islã enquanto base jurídica e constitucional. Nesse sentido, um dos desafios do Islã contemporâneo reside na confusão entre *sharia* (lei divina) e *fiqh* (jurisprudência), resultando em interpretações sujeitas a mudanças conforme o contexto político, histórico e social da comunidade islâmica (Adújar, 2013).

Para compreender as estratégias islamistas de legitimação da violência, Gilles Kepel

[72] No original: women who enjoyed the right to enter into the councils of the Muslim umma, to speak freely to its Prophet-leader, to dispute with the men, to fight for their happiness, and to be involved in the management of military and political affairs (Mernissi, 1991, p. viii).

(2003) argumenta que as interpretações dos textos sagrados e as experiências vividas pelo Profeta fornecem a legitimidade política necessária para que o Islã político justifique práticas violentas e opressivas. Os islamistas defendem que o Alcorão e os *hadiths* possuem caráter mandatório, não considerando as leis e tradições islâmicas como passíveis de contestação ou questionamento. Para eles, o texto corânico e os comportamentos registrados do Profeta são sagrados e devem ser obrigatoriamente imitados na conduta dos indivíduos. No entanto, o principal problema não reside apenas na rigidez do pensamento islamista, mas no fato de que algumas vertentes recorrem à força e à violência para impor essa interpretação à sociedade. Nesse contexto, o conceito de *jihad* fornece a base de legitimidade para que os islamistas recorram à violência como um instrumento disciplinador, destinado a moldar os corpos à sua visão dos textos sagrados.

O Islã apresenta semelhanças com outras religiões monoteístas, como o catolicismo, entretanto, uma diferença que contribui para a complexidade das divergências interpretativas é a ausência de uma hierarquia sacerdotal que defina qual interpretação é a correta ou como os ensinamentos religiosos devem ser aplicados na vida dos indivíduos. Diferentemente do catolicismo, onde a figura do Papa exerce essa função, no Islã não há uma autoridade equivalente. Isso significa que, mesmo entre os islamistas, não há um consenso sobre o uso da violência como meio legítimo de exercer poder e impor sua visão político-religiosa. Alguns *ulemás*[73] utilizam sua autoridade e legitimidade para interpretar e arbitrar a lei de maneira a convencer os fiéis de que o suicídio não é um pecado em todas as circunstâncias, mas depende da intenção que o motiva. Ou seja, se for realizado com o propósito de enfraquecer os pagãos ou ateus, esse ato não seria considerado suicídio aos olhos de Deus, mas sim um auto sacrifício legitimado pela fé (Kepel, 2003).

Portanto, dependendo da vertente islamista, a violência pode ser direcionada contra os próprios militantes. Estes praticam atos violentos contra si mesmos com o objetivo de derrotar os ‘inimigos de Allah’, definidos como quaisquer indivíduos ou grupos que invadam a chamada ‘terra do Islã' (Kepel, 2003, p. 86, tradução própria)[74]. Foi justamente esse argumento que os Estados Unidos mobilizaram para incentivar a participação dos militantes islamistas afegãos na luta contra a invasão da União Soviética (1979-1989). Durante esse período, o governo estadunidense incentivou o *jihad* no Afeganistão, ou seja, a violência legitimada pelo discurso religioso como forma de resistência. Esses militantes ficaram

[73] *Ulemás* são homens responsáveis pelo estudo e interpretação dos textos sagrados e pela formulação do conjunto de leis que serve como base legislativa para a *umma* (Kepel, 2003).

[74] No original: ‘ennemis d’Allah’; ‘terre d’islam' (Kepel, 2003, p. 86).

conhecidos como "combatentes da liberdade" (*freedom fighters*) e concentraram seus esforços na derrota das forças soviéticas (Kepel, 2003).

Os *mujahideen*, assim como os 'jihadistas', compartilhavam a interpretação de que a violência era um instrumento legítimo e necessário para assegurar a implementação do Islã conforme sua visão. Essa ideologia, aliada ao treinamento militar fornecido pelos serviços de inteligência paquistaneses – os quais foram treinados pela CIA –, resultou em um movimento militante voltado à "reconquista" violenta dos territórios islâmicos ocupados. No entanto, no contexto afegão, o respaldo concedido pelos *ulemás* para a utilização da violência religiosa contra o Exército Vermelho rapidamente saiu do controle. O que fora concebido como uma estratégia limitada de resistência à ocupação soviética transformou-se em uma prática generalizada. O *jihad* passou a ser aplicado indiscriminadamente contra qualquer grupo ou indivíduo que os *mujahideen* identificassem como 'inimigos de Allah' (Kepel, 2003).

Para ilustrar as tensões políticas, ideológicas e sociais que permeiam as disputas em torno da autoridade religiosa no Islã, Kepel (2003) analisa a figura de Osama bin Laden, líder e fundador da Al-Qaeda, um ator central nos estudos sobre os atentados de 11 de setembro de 2001 e a intervenção dos Estados Unidos no Afeganistão. Segundo o autor, Bin Laden buscava ressurgir como um novo profeta, utilizando-se do carisma para construir uma narrativa que remetia à trajetória de Maomé. Assim como o Profeta foi expulso de Meca e seguiu em direção a Medina, Bin Laden, banido de sua nacionalidade, desejava reunir discípulos – assim como Maomé teve seus acompanhantes – para ir à Meca, repetindo os passos do Profeta. Seu objetivo era instaurar o *jihad* como a lei máxima dentro do Islã, substituindo a autoridade dos doutores da lei (*ulemás*) pela violência religiosa (*jihad*). No entanto, poucos *ulemás* concordaram com essa proposta, o que revela divergências internas no próprio fundamentalismo islâmico (Kepel, 2003).

Ao mesmo tempo que as feministas islâmicas questionam as interpretações formuladas pelos *ulemás*, elas reconhecem que esses são teólogos dedicados ao estudo do Alcorão. Em contraste, Bin Laden era apenas um líder religioso extremista carismático, sem formação teológica ou qualquer embasamento teórico no estudo do texto sagrado. Por esse motivo, a maioria dos *ulemás* posicionou-se contra os atentados de 11 de setembro de 2001, argumentando que essa violência era infundada. Enquanto Bin Laden e seus aliados utilizavam versículos[75] como instrumento de recrutamento de "suicidas", os teólogos

[75] Versículos mobilizados para o recrutamento de "suicidas": Que combatam pela causa de Deus aqueles dispostos a sacrificar a vida terrena pela futura, porque a quem combater pela causa de Deus, quer sucumba, quer vença, concederemos magnífica recompensa (4:74); E quando vos enfrentardes com os incrédulos, (em batalha), golpeai-lhes os pescoços, até que os tenhais

criticavam essa apropriação distorcida do Alcorão. Bin Laden mobilizava os versículos com o argumento de que morrer em nome do Islã, em decorrência de atentados contra os Estados Unidos, garantiria aos mártires um lugar no paraíso, por estarem combatendo os "bárbaros" americanos (Kepel, 2003).

Para os *ulemás*, essa leitura ignorava os princípios da jurisprudência islâmica e servia apenas a uma agenda política violenta. Assim, eles alegavam que as justificativas religiosas apresentadas por Bin Laden não condiziam com o conteúdo do texto sagrado islâmico e, portanto, era inadmissível legitimar assassinatos em nome de Allah. Além disso, os doutores da lei classificavam os atentados como atos suicidas, e não como formas de auto sacrifício. Nesse sentido, os chamados "piratas do céu" não deveriam ser considerados mártires, mas sim suicidas e estariam condenados às chamas do inferno[76]. Dessa forma, para grande parte dos *ulemás*, Bin Laden não poderia ser considerado um novo Profeta, pois não possuía estudo nem fundamentação religiosa. Os *ulemás* entendiam que ele cometia um pecado ao instrumentalizar a história do Profeta e as vontades de Allah de forma indevida. Esse posicionamento evidencia como determinados líderes islamistas entram em confronto até mesmo com as elites tradicionalistas islâmicas.

A análise dessa divergência reforça o argumento de que as interpretações e ações de certos grupos islamistas são responsáveis por disseminar uma imagem equivocada de que o Islã defende a morte e o uso da violência em nome de Deus. O uso indevido do *jihad* desrespeita a jurisprudência islâmica, uma vez que Bin Laden não possuía qualquer formação ou qualificação teológica que o autorizasse a instituí-lo ou a se colocar no lugar dos doutores da lei (Kepel, 2003). Essa discussão sobre a manipulação dos textos sagrados e das interpretações religiosas, junto aos conflitos internos sobre a legitimidade do uso da violência, estabelece um contexto para compreender o papel das mulheres e do feminismo dentro do Islã. Nesse cenário, surge a perspectiva do feminismo islâmico, que busca reinterpretar os textos sagrados, questionar a autoridade masculina e promover a igualdade de gênero, sem se afastar da fé.

---

dominado, e tomai (os sobreviventes) como prisioneiros. Libertai-os, então, por generosidade ou mediante resgate, quando a guerra tiver terminado. Tal é a ordem. E se Deus quisesse, Ele mesmo ter-Se-ia livrado deles; porém, (facultou-vos a guerra) para que vos provásseis mutuamente. Quanto àqueles que foram mortos pela causa de Deus, Ele jamais desmerecerá as suas obras. (47:4).

[76] Versículos sobre a proibição do suicídio: Ó crentes, não consumais reciprocamente os vossos bens, por vaidade; realizai comércio de mútuo consentimento e não cometais suicídio, porque Allah é Misericordioso para convosco (4:29); Àquele que tal fizer, perversa e iniquamente, introduzi-lo-emos no fogo infernal, porque isso é fácil a Allah (4:30).

3.4. Feminismo islâmico: Interpretações, críticas e desafios

O feminismo islâmico não deve ser comparado ao feminismo secular ou ocidental. Trata-se de um movimento que concilia política e religião de maneira respeitosa, igualitária e não discriminatória (Adújar, 2013; Mernissi, 1991). O feminismo islâmico reivindica o direito das mulheres de exercerem sua fé, sem repressão, proibição ou constrangimento à sua cultura e vivência. Para além da crítica ao fundamentalismo religioso, o movimento busca diversificar as interpretações dos textos sagrados, historicamente monopolizados por exegetas islamistas. Além disso, procura dissociar-se da narrativa ocidental dominante, marcada por um discurso colonial e imperialista disfarçado de preocupação humanitária. O feminismo islâmico busca combater a intolerância religiosa e o preconceito em relação ao Islã, conquistar reconhecimento na área acadêmica e desconstruir a imagem da mulher muçulmana como vítima passiva e indefesa (Adújar, 2013).

O movimento se esforça para evidenciar a resistência ativa dessas mulheres frente ao patriarcado colonial, à discriminação e à violência de gênero, afirmando-as como sujeitos políticos que existem, resistem e lutam para transformar suas realidades. Ademais, o feminismo islâmico também se manifesta por meio do ativismo cotidiano e da participação em movimentos organizados. Independentemente do método – seja por meio de protestos, cooperação com outros atores, engajamento político ou militância –, as motivações das feministas islâmicas convergem em um objetivo comum: confrontar a tradição islâmica e promover a libertação das mulheres, assegurando-lhes a autonomia para viverem, ou não, sua fé (Adújar, 2013). No entanto, mulheres como as feministas islâmicas e feministas decoloniais deslocam o conceito ocidental de resistência, o que provoca estranhamento entre feministas hegemônicas. Como analisado ao longo da dissertação, elas não buscam libertação e emancipação nos moldes da branquitude ocidental, mas desejam permanecer inseridas em suas culturas e religiões, e resgatar suas tradições e conhecimentos ancestrais (Espinosa-Miñoso, Lugones e Maldonado-Torres, 2022).

A religião faz parte da história das civilizações e, da mesma forma que o Islã, o Cristianismo e o Judaísmo ainda estão presentes no inconsciente das populações ocidentais e na esfera pública e política dos Estados modernos. A diferença é que o Ocidente culpabiliza o Islã, responsabilizando-o pela privação de direitos às mulheres, alegando que ele não é capaz de adaptar-se à modernidade. O Islã é visto como ultrapassado e incapaz de acompanhar as novas tecnologias desenvolvidas pelo mundo globalizado e integrado. No entanto, o Cristianismo e o Judaísmo não são menos repressivos que o Islã, a divergência está nos

interesses dos governos em promover direitos e liberdades individuais às suas populações. Em outras palavras, negar direitos civis às mulheres é uma escolha política dos governos islâmicos, não é uma decisão imposta pela religião (Mernissi, 1991).

Com a reinvenção dos Estados muçulmanos após o período de colonização, as mulheres adquiriram o status de cidadãs, o que resultou em transformações significativas no Islã. Frente ao extremismo religioso e ao rigor das interpretações das leis islâmicas, as mulheres passaram a se dedicar aos estudos da religião, realizando uma leitura feminista dos escritos sagrados (Afary, 2004). Assim, ao contrário do que se propagou durante séculos, a mulher deixou de ser vista como uma perturbação que comprometeria a conexão com o divino. Hoje, elas podem rezar e expressar sua fé da mesma maneira que os homens, evidenciando mudanças na interpretação das normas religiosas.

No entanto, essas conquistas encontram resistência, pois escolhas interpretativas continuam sendo instrumentalizadas por discursos políticos que buscam afastar as mulheres da esfera pública. Ainda que muitos conceitos presentes no Alcorão sejam semanticamente neutros e que interpretações mais igualitárias e menos hierarquizadas estejam de acordo com os princípios éticos do texto sagrado, a narrativa predominante entre grupos islamistas tende a preservar a política patriarcal. Essa escolha contribui para o impedimento ao acesso das mulheres à participação política e ao reconhecimento como autoridades religiosas. No entanto, é importante destacar que, embora dominantes, essas interpretações não são as únicas possíveis. Por essa razão, o trabalho desenvolvido por exegetas e feministas islâmicas precisa ser divulgado, a fim de fomentar o debate e promover questionamentos teológicos em relação à jurisprudência e à tradição islâmica (Tatari, 2013).

A partir das releituras críticas de Mernissi (1991) e Wadud (1999), torna-se possível questionar interpretações tradicionais, como a de que mulheres não podem ser profetas. Essa visão, baseada em leituras literais e influenciadas por concepções androcêntricas, encontra forte resistência na análise das feministas islâmicas. "Antes de ti, não enviamos senão homens que habitavam as cidades, aos quais revelamos a verdade. Acaso, não percorreram a terra para observar qual foi o destino dos seus antecessores? A morada da outra vida é preferível, para os tementes. Não racionais?" (12:109). O argumento baseado nesse versículo, é de que apenas homens estariam aptos a transmitir o Islã. No entanto, essa interpretação assume a palavra "homens" enquanto gênero masculino, em vez de identificá-la enquanto humanidade, evidenciando o impacto da linguística nas diferentes leituras do texto sagrado (Adújar, 2013).

Segundo Wadud (1999), a língua árabe permite diferentes interpretações e traduções, pois seus verbos, gerúndios e particípios são estruturados a partir de raízes trilaterais que

possibilitam uma multiplicidade de formas gramaticais. Dessa forma, a escolha de interpretar "homens" de maneira excludente reflete uma visão patriarcal e tradicionalista, usada para impedir que as mulheres assumam posições de autoridade dentro do Islã. Todavia, baseando-se na interpretação linguística de “homens” como humanidade e não exclusivamente como gênero masculino, alguns estudiosos, como Al-Ash‘ari, não só defendiam o direito de uma mulher ser Profeta, mas reconheciam seis mulheres emblemáticas como profetisas, entre elas Eva (*Hawā’*) e Maria, mãe de Jesus (*Maryam*). Entretanto, essas interpretações foram marginalizadas ao longo da história, pois não atendiam aos interesses da elite masculina muçulmana, cuja autoridade dependia da inferioridade das mulheres. Dessa forma, negar que as mulheres sejam Profetas não se limita à ideia de que elas são incapazes de ensinar a religião ou guiar os fiéis, mas significa que não podem ser consideradas um modelo de inspiração religiosa – sua posição subordinada não a torna digna de ser representante da fé para a comunidade muçulmana (Adújar, 2013).

Complementando a discussão acerca da linguística, Wadud (1999) analisa a criação de Adão e Eva a partir de uma perspectiva de gênero. “O Mankind! Be careful of your duty to your Lord Who created you from a single *nafs*, and from it created its *zawj*, and from that pair spread abroad [over the earth] a multitude of men and women' (4:1)” (Wadud, 1999, p. 51). Wadud (1999) esclarece que o termo *nafs* é gramaticalmente feminino, enquanto *zawj* é masculino; contudo, ambos os termos são conceitualmente neutros em relação à indicação de gênero. Isso significa que, do ponto de vista da gramática árabe, a tradução pode referir-se tanto a um companheiro homem quanto a uma companheira mulher, sendo, portanto, uma escolha interpretativa. Da mesma forma, a *nafs* mencionada no versículo não é necessariamente a de um homem, o que significa que não há evidência de que a primeira alma criada por Deus tenha sido a de um homem, e que, a partir dele, teria sido criada uma companheira mulher.

> No relato corânico da criação, Allah nunca planejou iniciar a criação da humanidade com uma pessoa do sexo masculino; tampouco se refere às origens da raça humana a partir de Adão. O texto nem mesmo afirma que Allah iniciou a criação da humanidade a partir da *nafs* de Adão, o homem. Essa omissão é significativa, pois a versão corânica da criação da humanidade não é expressa em termos de gênero (Wadud, 1999, p. 49, tradução própria)[77].

[77] No original: In the Qur'anic account of creation, Allah never planned to begin the creation of humankind with a male person; nor does it ever refer to the origins of the human race with Adam. It does not even state that Allah began the creation of humankind with the *nafs* of Adam, the man. This omission is noteworthy because the Qur'anic version of the creation of humankind is not expressed in gender terms (Wadud, 1999, p. 49).

A fim de ilustrar como diferentes interpretações podem surgir a depender do(a) leitor(a), Wadud (1999) apresenta a transliteração do versículo: “Wa min ayatihi an khalaqa-kum min nafsin wahidatin wa khalaqa min-ha zawjaha wa baththa minhuma rijalan kathiran wa nisa'an (4:1)” (Wadud, 1999, p. 46). Para destacar que, além da questão gramatical relativa ao gênero, a preposição *min* pode significar tanto que o(a) companheiro(a) tenha sido criado(a) a partir da primeira alma ser ou da mesma natureza que ela, sem hierarquização entre os dois (Tatari, 2013; Wadud, 1999).

Ademais, para reforçar essa argumentação, consultamos a tradução do versículo em português disponibilizada pelo Centro Islâmico no Brasil: “Ó humanos, temei a vosso Senhor, que vos criou de um só ser, do qual criou a sua companheira e, de ambos, fez descender inúmeros homens e mulheres” (Arresala, 2024). Nessa versão, observa-se a escolha pelo uso do termo “companheira” no gênero feminino, ainda que o termo árabe original (*zawj*) seja gramaticalmente masculino e, semanticamente, neutro em relação ao gênero. Essa preferência de tradução supõe que o primeiro ser criado seria um homem, reforçando, consequentemente, uma leitura hierárquica entre os gêneros. Traduções como essa contribuem para a reprodução da narrativa de que o homem (Adão) teria sido criado primeiro, e a mulher (Eva) derivada dele de forma secundária. No entanto, como destacam Wadud (1999) e Tatari (2013), essa é uma interpretação possível, mas não obrigatória.

Nessa mesma temática, Wadud (1999) também apresenta sua interpretação sobre a expulsão de Adão e Eva do paraíso. Para a autora, a descida da humanidade à Terra não deve ser compreendida como uma punição, mas como parte da vontade divina, de que os seres humanos foram criados para representar Deus na Terra, e não no paraíso. Segundo Wadud (1999), a criação de Adão e Eva e sua saída do paraíso podem ser interpretadas como uma metáfora do processo de amadurecimento humano e das escolhas morais que enfrentamos todos os dias. Embora, para o Islã, sejam considerados os pais da humanidade, Adão e Eva, assim como todos os seres humanos, cederam à tentação, cometeram erros, arrependeram-se e foram perdoados, uma experiência que marca um processo de aprendizagem e orientação sob a vontade divina (Tatari, 2013; Wadud, 1999).

Seguindo essa linha de análise, percebe-se que as interpretações controversas também se estendem a questões concretas da vida das mulheres, como o direito à herança. No período pré-islâmico, esse direito estava condicionado à percepção do chefe do clã sobre a aparência da jovem. Caso fosse considerada bonita, ela era forçada a se casar com o líder e, caso fosse vista como "feia", não recebia autorização para casar-se, o que, na prática, a privava de sua herança. Após a criação do Islã, Allah determinou que homens e mulheres deveriam receber

uma quantia obrigatória de herança, e negar esse direito seria considerado um pecado. “Concedei aos órfãos os seus patrimônios; não lhes substituais o bom pelo mau, nem absorvais os seus bens com os vossos, porque isso é um grave delito" (4:2). E o Alcorão reforça: “Porque aqueles que fraudarem o patrimônio dos órfãos, introduzirão fogo em suas entranhas e entrarão no fogo abrasador” (4:10). No entanto, isso não impediu que alguns homens expressassem a opinião de que não era justo que jovens se sustentassem com os bens provenientes do trabalho de outro homem.

Contudo, como mencionado anteriormente, contestar o direito à herança é uma forma de desobedecer às ordens de Deus e de Seu Mensageiro: “Não é dado ao crente, nem à crente, agir conforme seu arbítrio, quando é Allah e Seu Mensageiro que decidem o assunto. Sabei que quem desobedecer a Allah e ao Seu Mensageiro desviar-se-á evidentemente” (33:36). Mesmo diante desses questionamentos, o Profeta manteve-se firme e afirmou que a decisão de Allah deveria ser obedecida. Sua conduta está em consonância com o versículo: “Não será recriminado o Profeta por cumprir o que Deus lhe prescreveu, porque é a lei de Deus, com respeito aos que o precederam. Os desígnios de Deus são de ordem irrevogável” (33:38). Ainda assim, apesar das ordens divinas, a insatisfação das elites masculinas levou à busca por formas de subverter essa lei (Mernissi, 1991).

Assim, por meio da interpretação dos textos sagrados, alguns homens passaram a manipular os preceitos religiosos para manter sua posição de poder. O versículo “Allah vos ordena a respeito de vossos filhos: um homem terá a mesma parte que duas mulheres” (4:12) é usado para justificar que os homens têm direito ao dobro da herança em relação às mulheres. No entanto, essa interpretação é equivocada, pois o versículo se refere especificamente às filhas de um pai falecido, não podendo ser aplicado a todas as situações. O que ocorre, muitas vezes, é a extração isolada dessa frase, desconsiderando o contexto completo do versículo, o que leva à impressão de que se trata de uma regra geral (Iqbal, [2025]).

Outro exemplo de exclusão simbólica das mulheres no Islã é a questão da *qibla* (direção da oração). Segundo a interpretação patriarcal islâmica, a decisão do Profeta Muhammad de estabelecer a *qibla* voltada para Meca, em vez de Jerusalém, representou a separação do Islã em relação à tradição judaico-cristã e consolidou a ideia de que o mundo inteiro poderia ser uma mesquita. Com essa decisão, não era mais necessário deslocar-se até a mesquita; bastava que o muçulmano se voltasse em direção a Meca e se posicionasse diante de um objeto sagrado (Mernissi, 1991).

No entanto, a marginalização das mulheres foi reforçada por certos *hadiths,* como o registrado por Abu Hurayra – Companheiro do Profeta Muhammad –, no *Sahih* de al-Bukhari,

segundo o qual "as três causas de interrupção da oração eram cães, jumentos e mulheres" (Mernissi, 1991, p. 70, tradução própria)[78]. Ao equiparar as mulheres a animais – fontes de perturbação durante a oração –, o *hadith* reforçou a ideia de que a feminilidade teria uma "essência 'poluente'" (Mernissi, 1991, p. 70, tradução própria)[79], capaz de romper a conexão do homem com o divino apenas por sua presença. Aisha, esposa do Profeta Muhammad, contestou essa visão, afirmando que já presenciara o Profeta realizando suas orações e que, para não perturbá-lo, permanecera imóvel. No entanto, sua resposta foi ignorada na transmissão do *hadith*, demonstrando como a autoridade feminina foi sistematicamente silenciada na construção da tradição islâmica.

Dessa forma, Mernissi (1991) destaca que excluir as mulheres da vida política significa negar sua participação na própria história do Islã. Ao legitimar a autenticidade de *hadiths* como: 'aqueles que confiam seus assuntos a uma mulher nunca conhecerão prosperidade' (Mernissi, 1991, p. 3, tradução própria)[80], os líderes religiosos o transformam em uma tradição incontestável, utilizada como argumento contra a participação política feminina. Nesse contexto, os fundamentalistas sustentam a ideia de que a mulher muçulmana deve ocupar uma posição subalterna na hierarquia sexual, destituída de direitos constitucionais e de agência política.

Seguindo essa perspectiva crítica das estruturas islâmicas, outras autoras concentram suas análises diretamente nos textos sagrados, buscando compreender os problemas estruturais das sociedades islâmicas de forma mais profunda. Assim como Fatima Mernissi (1991), Amina Wadud (1999) e Ndeye Adújar (2013), Aysha Hidayatullah (2014) direciona seu olhar à exegese, mas distingue-se ao focalizar a crítica nas próprias interpretações feministas do Alcorão, e não apenas nas leituras tradicionais. Para Hidayatullah (2014), a exegese feminista não está errada, mas revela-se limitada e insuficiente, pois presume que a misoginia no Islã deriva exclusivamente das leituras tradicionais dos exegetas.

Enquanto Asma Barlas argumenta que: "o Alcorão não justifica o patriarcado. No Alcorão, Deus não é masculino. Deus não é um pai. O Alcorão estabelece a igualdade ontológica entre homens e mulheres. O Alcorão se dirige a homens e mulheres sem diferenciação. O Alcorão não estabelece a autoridade paterna" (Asma Barlas *apud* Adújar,

---

[78] No original: "the three causes of interruption of prayer were dogs, asses, and women" (Mernissi, 1991, p. 70).

[79] No original: "'polluting' essence of femaleness" (Mernissi, 1991, p. 70).

[80] No original: 'those who entrust their affairs to a woman will never know prosperity' (Mernissi, 1991, p. 3).

2013, p. 70, tradução própria)[81]. Hidayatullah (2014), a partir de sua perspectiva enquanto mulher feminista, defende que o cerne da questão está no próprio texto corânico, o qual contém passagens sexistas que não podem ser completamente superadas apenas com as reinterpretações feministas.

A autora (2014) argumenta que a associação entre religião e o movimento político do feminismo gera, entre feministas islâmicas, certa relutância em admitir falhas no Alcorão. Como essas autoras se diferenciam por sua fé islâmica, suas visões e posicionamentos são moldados por essa crença. Por acreditarem na infalibilidade da palavra de Allah, suas críticas não se direcionam ao conteúdo do texto sagrado em si, mas às interpretações humanas atribuídas a ele. Em outras palavras, Hidayatullah (2014) sustenta que, ao se empenharem em demonstrar que, em sua essência, o Alcorão promove a igualdade de gênero, essas feministas forçam a ideia de que a desigualdade não deriva da ordem de Deus, mas de leituras equivocadas. Assim, para as feministas islâmicas, Deus e, por consequência, o texto corânico não seriam responsáveis pela opressão ou subjugação das mulheres justificadas em nome do Islã.

Dentro desse contexto, Hidayatullah (2014) identifica estratégias específicas adotadas pelas feministas islâmicas para contornar os versículos que estabelecem hierarquias de gênero. Uma delas é identificar os versículos de mutualidade, priorizando-os em relação àqueles que descrevem relações hierárquicas entre os gêneros. Além disso, no caso dos versículos de hierarquia, há um esforço interpretativo para situá-los em contextos históricos específicos, de modo a justificar que tais trechos não possuem aplicabilidade universal e, portanto, não devem ser utilizados para determinar o valor ou o papel da mulher no Islã contemporâneo. Segundo a autora, o problema não reside na distinção entre versículos de mutualidade e de hierarquia – distinção que, aliás, é corretamente identificada pelas feministas –, mas sim na presunção de que essa diferenciação, por si só, resultaria em contradições no Alcorão. Nesse sentido, Hidayatullah (2014) argumenta que o esforço de priorizar os versículos de mutualidade representa uma estratégia interpretativa por parte das exegetas feministas; entretanto, essa priorização não tem sido suficiente para neutralizar as passagens mais controversas do texto sagrado referente às mulheres.

Hidayatullah (2014) propõe, então, que reconhecer o contexto histórico da revelação

[81] No original: We may summarize the main conclusions that Asma Barlas derives from her study of the Qur'an and the names of Allah: > The Qur'an does not justify patriarchy. > In the Qur'an, God is not masculine. > God is not a father. > The Qur'an establishes ontological equality between men and women. > The Qur'an addresses men and women without differentiation. > The Qur'an does not establish paternal authority (Asma Barlas *apud* Adújar, 2013, p. 70).

do Alcorão implica aceitar que a coexistência de versículos de mutualidade e de hierarquia não constitui incoerência. Para a autora, afirmar que homens e mulheres foram criados a partir da mesma alma e são igualmente dignos da misericórdia divina não anula o fato de que, em certas passagens, os homens exercem autoridade e controle sobre os corpos femininos. Segundo Hidayatullah (2014), as propostas feministas de reinterpretação do Alcorão ultrapassam os limites do que pode ser sustentado com base no próprio texto sagrado. Em outras palavras, as demandas por justiça e igualdade formuladas pelas feministas islâmicas não encontram respaldo no Alcorão – pelo menos não em sua totalidade. Poucos versículos são mobilizados para fundamentar as releituras; a maioria das passagens apenas indica reformas compatíveis com as concepções de justiça e igualdade vigentes no contexto histórico do Profeta.

Dado que o Alcorão foi revelado há séculos atrás, Hidayatullah (2014) reconhece que, por mais que haja esforços para atualizar suas interpretações, muitas das leituras feministas acabam exigindo um certo distanciamento do texto corânico original. Assim, a crítica da autora consiste no fato de que, para instituir uma proposta de Islã alinhado aos ideais feministas de igualdade de gênero, seria necessário descartar ou relativizar uma parte significativa do conteúdo dos escritos religiosos, selecionando apenas os trechos considerados passíveis de serem reinterpretados. Para concluir, Aysha Hidayatullah (2014) afirma ser cética quanto à capacidade das interpretações promovidas pelas feministas islâmicas de substituir as interpretações tradicionalistas dominantes. A autora questiona se essas feministas possuem, de fato, a autoridade necessária dentro da tradição islâmica para concorrer com as leituras dos exegetas homens, visto que grande parte de suas interpretações desafia os princípios e valores que legitimam as exegeses e a jurisprudência tradicional.

No entanto, o fato de essas interpretações feministas dificilmente se tornarem hegemônicas não significa que seu trabalho seja irrelevante. As reinterpretações feministas podem não substituir a jurisprudência islâmica, mas têm o potencial de abrir a mente das mulheres. Mulheres que foram ensinadas, desde o nascimento, a respeitar a tradição e a silenciar diante das regras, aprenderam desde cedo qual era seu papel social e como deveriam se comportar dentro de suas comunidades. Muitas acreditavam que lutar por direitos significava trair sua tradição. Por isso, o esforço das feministas islâmicas em reinterpretar o Alcorão é válido, pode ser justamente essa ação que despertará uma nova consciência nessas mulheres. Trata-se de uma forma de reeducá-las, permitindo que conheçam melhor sua própria religião e tradição, despertando, assim, um sentimento de transformação e reforma (Cooke, 2005).

Embora a crítica de Hidayatullah (2014) seja válida ao apontar os limites estruturais do texto sagrado, acreditamos que, mesmo sem provocar mudanças imediatas, a produção exegética realizada por mulheres representa, por si só, uma forma de inserção política e religiosa nas sociedades islâmicas. Portanto, trata-se de um esforço que contribui para dar voz e certa autoridade às mulheres muçulmanas dentro dos estudos religiosos e de suas comunidades. Ainda que o Alcorão contenha passagens que incentivam relações hierárquicas e possua conteúdos que podem ser lidos como sexistas, não se pode ignorar o papel da manipulação desses textos como ferramenta de dominação, especialmente por parte de grupos islamistas. Compreender as interpretações religiosas significa entender o Islã político e os modos pelos quais grupos como o Talibã conseguiram se consolidar como autoridades políticas legítimas, amparando-se na violência em nome da religião.

Dentro desse contexto de interpretações e ressignificações dos textos sagrados, abordamos também as leituras feministas sobre o *hijab*, um dos símbolos mais emblemáticos da mulher muçulmana. A discussão sobre o *hijab* ilustra como diferentes interpretações podem se articular com debates sobre controle, agência feminina e espiritualidade, conectando-se com as reflexões sobre exegese feminista.

3.4.1. Interpretações feministas sobre o *hijab*

O *hijab* é um dos principais símbolos associados à mulher muçulmana. Para alguns, o *hijab* representa um instrumento de controle e silenciamento das mulheres; para outros, carrega um significado espiritual e uma escolha pessoal de fé. Essa discussão é importante para a análise das organizações, especialmente da FMF, que coloca a burca como um símbolo de opressão. Desse modo, considera-se relevante apresentar as diferentes interpretações sobre o véu islâmico, pois a burca é um elemento emblemático no caso afegão. Ela é representada como símbolo da opressão do regime Talibã e está presente não apenas nos discursos dos fundamentalistas, mas também nas falas das feministas brancas. Como será analisado no Capítulo 5, Eleanor Smeal, presidente da FMF, demonstrava preocupação com a situação das mulheres afegãs, ressaltando que, após quase dez anos de intervenção, elas ainda não haviam abandonado o uso da burca. É justamente por causa de discursos como esse que se torna essencial apresentar as diferentes interpretações do *hijab* e evidenciar sua importância para a Religião Islâmica, podendo representar uma demonstração de fé, um ato de protesto e resistência ou uma forma de opressão – quando seu uso é imposto ou proibido.

Assim, para estudar seu significado, Mernissi (1991) analisa a origem do *hijab* a partir

da tradição islâmica, com a finalidade de entender porque este é um tema tão polêmico e como a mulher tornou-se o símbolo da comunidade muçulmana. O termo *hijab* significa 'cortina', e, segundo a tradição, essa cortina teria sido instituída para criar uma separação entre dois homens. O episódio remonta ao casamento do Profeta Muhammad com Zaynab. Desejando privacidade com sua recém-esposa, o Profeta se viu impedido por convidados que permaneceram em sua residência após o fim das festividades. Diante dessa situação, frente à timidez e a educação do Profeta, Allah teria feito descer uma cortina para separá-lo dos demais presentes em sua suíte nupcial. Mernissi (1991) destaca que o Alcorão é um texto fundamentado nas experiências do Profeta, e narrativas como essa servem para contextualizar e justificar práticas dentro da religião, como o uso do *hijab*.

Nesse contexto, o chamado 'versículo do *hijab*' (Mernissi, 1991, p. 87, tradução própria)[82] está localizado na Surata 33, versículo 59:

> Ó Profeta, dize a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos fiéis que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que distingam das demais e não sejam molestadas; sabei que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo (33:59).

Além do Alcorão, o *hijab* também é abordado na jurisprudência islâmica (*fiqh*), que se baseia tanto nas escrituras sagradas quanto na *Sunnah*, que são compilações dos ensinamentos e práticas do Profeta Muhammad. Embora este não seja o único versículo a abordar o *hijab*, foi o primeiro a provocar questionamentos sobre seu propósito e significado. Mernissi (1991) destaca que o conceito de *hijab* pode ser compreendido a partir da dimensão visual, espacial e ética. Isso significa que o *hijab* pode ser interpretado como algo que esconde a mulher, como uma barreira que a separa dos demais ou como uma forma de mostrar que seu corpo é um domínio proibido. Dessa forma, o *hijab* não é um simples tecido que cobre o corpo feminino, mas possui um significado que data os ensinamentos do Profeta.

Contudo, a autora ressalta que algumas interpretações de teólogos e muçulmanos conferem ao *hijab* conotações negativas, associando-o à limitação intelectual das mulheres, à humilhação ou até mesmo a uma forma de punição divina. Mernissi (1991) cita a opinião de um pensador islâmico conservador do século XIII, cuja visão se assemelha, em muitos aspectos, à do atual ministro Talibã Mohammad Khalid Hanafi. Enquanto o estudioso islamista argumentava que a participação das mulheres na oração pública deveria ocorrer de forma sigilosa, Hanafi defende a proibição da presença feminina em espaços públicos, incluindo a oração e a simples manifestação verbal.

---

[82] No original: 'the verse of the *hijab*' (Mernissi, 1991, p. 87).

Esse pensamento patriarcal, como observa Mernissi, não se restringe ao autor mencionado nem ao ministro Talibã. Diversos livros ‘sobre as mulheres’ foram publicados e tornaram-se referência para grupos islamistas, muitos dos quais defendem punições violentas contra as mulheres, incluindo mutilações físicas. O que mais surpreende Mernissi (1991) é a ampla acessibilidade dessas obras, que são massivamente divulgadas e comercializadas a preços extremamente baixos, facilitando a disseminação de suas ideias. Além de métodos de punições, abusos e castigos físicos, esses livros também propagam concepções que contribuem com pensamentos que associam as mulheres à irracionalidade e à inferioridade intelectual.

Diante desse quadro de interpretações conservadoras, feministas, muçulmanas ou não, incluindo Lila Abu-Lughod (2013), criticam a visão reducionista adotada por muitos defensores dos direitos humanos e dos direitos das mulheres, que interpretam o uso do véu como uma mordaça. Esse discurso ocidental tende a associar a vestimenta religiosa à incapacidade de agência feminina, como se a opressão das mulheres muçulmanas estivesse exclusivamente ligada ao véu e as impedisse de atuar ativamente em suas sociedades. As feministas que contestam essa perspectiva, especialmente as muçulmanas, argumentam que os desafios enfrentados pelas mulheres no mundo islâmico vão muito além da imposição do véu, envolvendo questões estruturais como o Islã político, punições e castigos violentos, legislações patriarcais e misóginas, a negação de direitos e a manipulação religiosa.

Nesse sentido, Cooke (2005) complementa as reflexões de Abu-Lughod (2013) em torno do véu, argumentando que este não pode ser reduzido a um único significado. Embora para observadores externos represente um símbolo de opressão, para muitas mulheres muçulmanas ele significa poder. Em muitos casos, a escolha de usá-lo é um ato político, pois o véu expressa o caráter moral da comunidade em que a mulher vive e atua. Assim, salvo em contextos extremos, como o Afeganistão sob o governo Talibã, onde o uso da vestimenta é imposto por meio da violência, a decisão de adotá-lo ou não é tanto política quanto religiosa. Ao optar por usar o véu, a mulher assume publicamente sua fé. Ao vermos uma mulher com véu na rua, identificamos automaticamente sua religião; ela se torna um símbolo visível da fé islâmica, o que influencia tanto seus comportamentos quanto a forma como é percebida socialmente. Usar o véu vai além da modéstia no vestir, é uma expressão de fé, reforça o papel tradicional das mulheres como guardiãs culturais e pode facilitar sua inserção no ambiente escolar ou de trabalho. Trazendo um dos conceitos trabalhados por Cooke (2005), ao optar conscientemente por utilizar o véu, essa mulher desenvolve uma “consciência múltipla” de si mesma, pois compreende o impacto simbólico dessa escolha para si, para sua

comunidade e para os que são estranhos à sua cultura.

Assim, ao contrário das feministas brancas liberais, as feministas islâmicas defendem que as mulheres devem ter participação ativa na tomada de decisões que afetam suas vidas, respeitando suas culturas, costumes e autonomia sobre seus próprios corpos. O objetivo é garantir que as mulheres oprimidas tenham voz e rompam com o silêncio o qual estão condenadas, sem que precisem abrir mão da demonstração da sua fé por meio da utilização do véu. Como enfatiza Abu-Lughod (2013, p. 9, tradução própria)[83], mulheres que vivem sob regimes extremistas devem ser inseridas no diálogo político, em vez de serem tratadas como "sacos de lixo mudos".

Diante dessas discussões, emergem algumas perguntas centrais: por que o véu incomoda tanto o Ocidente? Por que essa vestimenta está constantemente presente nas disputas políticas entre o Ocidente e o Oriente Médio? Para responder a essas questões, Abu-Lughod (2013) explica que, para o Ocidente, o véu simboliza um distanciamento cultural, representando não apenas o inimigo, mas também o "Outro" enquanto estranho à sua cultura. O incômodo em relação ao véu está enraizado no racismo e no imperialismo cultural. Sendo assim, a resistência ocidental diante da decisão das mulheres afegãs de manterem o uso do véu é uma consequência da visão equivocada, que limita essa vestimenta à imposição do governo, ignorando que, no Islã, a decisão de cobrir-se possui um profundo significado religioso.

Para as muçulmanas, a orientação divina de usar o véu confere legitimidade a essa prática, tornando-a uma escolha pautada em princípios espirituais e morais. Ainda que alguns estudiosos associem o véu a uma forma de castigo ou humilhação (Mernissi, 1991), para grande parte dos muçulmanos, ele representa valores como modéstia, privacidade e proteção contra abusos e violência sexual. Além disso, o uso do véu pode ser compreendido como uma demonstração de respeito e uma forma de separar as mulheres dos homens em espaços públicos e na presença de pessoas estranhas ao seu círculo familiar (Abu-Lughod, 2013). Portanto, antes de julgar a decisão dessas mulheres como irracional, é importante compreender a simbologia do véu dentro da Religião Islâmica, reconhecendo que seu significado não se resume a um instrumento de dominação e controle empregado por grupos extremistas.

Essa reflexão conduz Abu-Lughod (2013) a levantar uma discussão relevante sobre o uso do véu e sua representação no Ocidente. Para as sociedades ocidentais, o véu é

[83] No original: "mute garbage bags" (Abu-Lughod, 2013, p. 9).

frequentemente interpretado como um símbolo da opressão feminina, representando a submissão dos corpos das mulheres afegãs ao domínio masculino. No entanto, como discutido por Mernissi (1991), o véu possui diferentes significados dentro da tradição islâmica. As mulheres afegãs não abandonaram suas vestimentas tradicionais após a destituição das autoridades talibãs pelo exército norte-americano porque "o Talibã não inventou a burca" (Abu-Lughod, 2013, p. 35, tradução própria)[84]. O choque do Ocidente ao perceber que essas mulheres, em sua maioria, optaram por continuar usando a burca mesmo após sua suposta libertação é comparável ao estranhamento que as mulheres muçulmanas sentem em relação à cultura americanizada.

O problema, segundo a autora, está no fato de que o Ocidente tem dificuldade em aceitar e reconhecer práticas culturais distintas das suas, partindo do pressuposto que se consideram superiores e enquadrando outras sociedades como inferiores ou irracionais. Abu-Lughod (2013) crítica a construção da imagem da mulher afegã como alguém que necessita de salvação, argumentando que esse discurso reflete uma postura arrogante do Ocidente, que se percebe como superior e assume o papel de herói na história dessas mulheres. Para a autora, "é melhor deixar para trás os véus e as vocações de salvar os outros" (Abu-Lughod, 2013, p. 49, tradução própria)[85], pois o Ocidente parece mais preocupado em abolir o uso do véu do que em combater a violência e a morte de mulheres afegãs. As políticas estadunidenses priorizam o combate à opressão simbolizada pelo véu, desviando a atenção das violências físicas e psicológicas enfrentadas pelas mulheres. Assim, parece que, uma vez eliminada a burca, o trabalho estaria concluído e as mulheres seriam libertas, ainda que continuassem a sofrer sob a violência do Talibã e das forças militares estrangeiras.

Entender a disputa simbólica e política que atravessa o corpo, a fé e a cultura das mulheres muçulmanas serve de base para compreender como as mulheres afegãs resistem a essas narrativas e opressões. A próxima seção apresenta a realidade das mulheres afegãs e suas formas de resistência, que diferem das práticas tradicionais de resistência feminina imaginadas pelo Ocidente. No capítulo 5, essas formas de resistência serão exploradas por meio da análise das organizações, mas aqui o foco recai sobre a agência feminina afegã, que enxerga em atos como o suicídio uma forma de libertação.

---

[84] No original: "Taliban did not invent the burqa" (Abu-Lughod, 2013, p. 35).

[85] No original: "it is better to leave veils and vocations of saving others behind" (Abu-Lughod, 2013, p. 49).

3.5. Corpos em resistência no Afeganistão: Entre o suicídio, a prostituição e a poesia

A instrumentalização dos corpos das mulheres afegãs reflete as dinâmicas de poder e segurança estudadas pelas Relações Internacionais. As políticas de segurança nacional e os discursos ocidentais de "salvação" das mulheres reforçam um sistema patriarcal e colonial, que viola e invade o corpo das mulheres. Portanto, o controle do corpo está além da vontade e da autoridade do eu, e a capacidade de agência das mulheres afegãs é limitada pelas violações de seus corpos. Todavia, isso não invalida a luta e voz dessas mulheres, cujos corpos são sujeitos políticos, visíveis e ativos. Dentro dos estudos tradicionais de segurança internacional, as mulheres não são estudadas enquanto sujeitos ativos nas guerras, sendo retratadas como vítimas e população vulnerável. Como destaca Federici (2023, p. 76),

> [...] corpos também são textos sobre os quais regimes de poder escreveram suas prescrições. Como ponto de encontro com o mundo humano e não humano, o corpo tem sido nosso meio mais poderoso de autoexpressão, assim como o mais vulnerável a abusos. [...] Em nosso corpo é possível ler histórias de opressão e rebelião.

Por isso é fundamental analisar de que maneira o corpo das mulheres opera nas dinâmicas de poder para legitimar intervenções militares, e de que forma a dupla colonização – imperialista e patriarcal – afeta as mulheres no Afeganistão. O corpo das mulheres é instrumentalizado como um território de controle, refletindo uma forma de dominação e subordinação que alinha opressões de gênero e coloniais (Butler, 2015; Segato, 2016; Wilcox, 2015). Quando falamos sobre o corpo, estamos nos referindo não apenas ao corpo em seu sentido literal, mas também à vestimenta, às práticas e à vida das mulheres. No caso do Afeganistão, as políticas que incidem sobre o corpo feminino são diversas. O Talibã obrigava o uso da burca e determinava que nenhum fragmento de pele fosse exposto. Também proibia a prostituição, mesmo quando essa era a única alternativa que mulheres viúvas ou em situação de vulnerabilidade encontravam para sobreviver e sustentar seus filhos. Além disso, aplicava punições físicas de forma direta aos corpos das mulheres, mutilando-as, apedrejando-as, violando sua honra ou, em casos extremos, executando-as.

Para ilustrar o posicionamento do Talibã em relação aos corpos femininos, e como a religião estava presente em suas falas para justificar suas ações, apresentamos uma carta do Talibã que expressava sua desaprovação à resistência da RAWA (1999) e ao apoio de feministas ocidentais ao movimento das ativistas afegãs. No Dia Internacional da Mulher, em 1999, Deborah Ellis, fundadora da *Canadian Women for Women in Afghanistan*

(CW4WAfghan), participou de um evento organizado pela RAWA. Em razão de sua presença e de seu discurso de apoio ao ativismo da organização, Ellis recebeu uma carta de ameaça do Talibã, a qual foi publicamente repudiada pela RAWA (1999). Em sua resposta, a organização reafirmou que não cederia às imposições dos talibãs ou de quaisquer jihadistas, mantendo-se firme em seus valores, princípios e missão. Dado esse contexto, segue a carta mencionada:

> Em nome do Deus todo-poderoso
> AVISO!!
> Mulher estrangeira,
> Abra os olhos e os ouvidos e leia o que escrevemos! Descobrimos que você está em contato com um grupo de prostitutas chamado RAWA. Essas vadias combatem o Islã e o grande Talibã porque lhes foi impedido vender seus corpos e fazer negócios de prostituição. Elas divulgam propaganda sem fundamento contra os ensinamentos islâmicos porque não lhes é permitido ficar nuas em público livremente e têm de cobrir seus corpos. A função delas era apenas preparar um local para que centenas de homens toquem seus corpos, homens que usam vestimentas não islâmicas para tornar suas pernas e seios mais atraentes para venda.
> Será melhor cortar suas relações com essas mulheres e não tentar ferir os soldados do Islã com suas ações anti-islâmicas. NÓS ESTAMOS TE SEGUINDO PASSO A PASSO e este é o primeiro e último AVISO para você. O castigo para as mulheres da RAWA é claro e, Inshallah (se Deus quiser), em breve suas meretrizes serão encerradas e elas enfrentarão as consequências pelo que fizeram contra o Islã e o Talibã.
> É melhor salvar sua vida e deixar esta cidade e deixar que as garotas chamadas pela RAWA continuem vendendo seus corpos, pois elas serão apedrejadas até a morte por nossos irmãos e você será informada sobre isso em breve.
> Isto foi claramente e oportunamente comunicado a você e agora depende da sua percepção; caso contrário, sabemos o que fazer.
> Um soldado do Islã
> Wa Rahmatullah (RAWA, 1999, tradução própria)[86].

[86] No original: In the name of almighty Allah
WARNING!!
Foreigner woman,
Open your eyes and ears and read what we have written! We have found that you are in contact with a group of prostitutes called RAWA. These whores fight Islam and great Taliban because they have been stopped to sell their bodies and do prostitution business. They rise bass-less propaganda against Islamic teachings because they are not allowed to be naked on front of people freely and they have to cover their body. Their function was just to prepare a facility to touch their bodies with the bodies of hundreds of men there wearing un-Islamic cloth to shape their legs and tits more attractive for sell.
You better to cut your relations with these besoms and don't try to hurt the soldiers of Islam by your anti-Islamic actions. YOU ARE BEING FOLLOWED BY US STEP BY STEP and this is the first and last WARNING to you. The punishment for RAWA women is clear and Inshallah soon their courtesans will be shut down and they will face the result for what they have done against Islam and Taliban.
You better to save your life and leave this city and let RAWA call girls to continue selling their bodies but they will be stoned to death by our brothers and you will be informed about it soon.
This was clearly and timely convey to you and now its up to you for perception otherwise we better know what to do.
A soldier of Islam

Esse episódio evidencia como o controle sobre o corpo feminino e o uso da religião como justificativa moral são mobilizados pelo Talibã como instrumentos de poder e dominação. A partir dessa perspectiva, observa-se que a ascensão de políticas nacionalistas pós-conflito constitui uma ameaça direta à agência das mulheres. O patriarcado nacional marca um retrocesso e os interventores se aproveitam disso para legitimar suas operações, utilizando a opressão de grupos como o Talibã para criar o entendimento de que as mulheres afegãs precisam de salvação. As potências ocidentais enxergam as mulheres árabes como vítimas que precisam de ajuda, não sendo capazes de lutar sozinhas pelos seus direitos. Por isso, nesta dissertação fazemos um estudo de caso de diferentes movimentos de resistência, incluindo a RAWA, para mostrar como as ativistas afegãs não são indefesas ou incapazes, não precisam ser salvas pelo homem branco e possuem um projeto de reconstrução para o país – as atividades desenvolvidas por organizações como a RAWA são um confronto ao intervencionismo e aos costumes tradicionais e conservadores.

Desse modo, a violência estrutural é o combustível que dá força para os movimentos de resistência, principalmente no contexto das lutas anticoloniais e anti-imperialistas. Mesmo que a luta das ativistas afegãs seja frequentemente invisibilizada e subjugada, essas mulheres possuem um papel essencial para a sociedade afegã, atuando ativamente no combate à ocupação externa e às práticas violentas e conservadoras do Talibã. As mulheres afegãs não encontram apoio nas autoridades locais nem se sentem representadas ou protegidas pelos agentes externos. Assim, sua luta vai além da simples sobrevivência ou da tentativa de amenizar as condições precárias de vida (Cockburn, 2004; Butler, 2015). A resistência das mulheres afegãs é impulsionada por sua necessidade de autodefinição e autonomia (Hans, 2004).

Essa realidade se torna ainda mais evidente quando observamos os impactos da violência direta e estrutural sobre suas vidas. O tráfico de mulheres, violência sexual e de gênero, estupro e suicídios são uma realidade na vida das mulheres afegãs. Como consequência dessa realidade, muitas não enxergam outra saída senão a morte. O suicídio faz parte do cotidiano das mulheres afegãs desde 1996, quando o Talibã tomou o poder no Afeganistão. A incidência de casos de suicídio não reduziu com a ocupação dos Estados Unidos e agravou-se com a retirada das tropas em 2021. Uma reportagem de fevereiro de 2024, da *Dawn News* (RAWA, 2024), discute sobre a nova geração de mulheres afegãs, que nasceram durante a intervenção e agora estão vivendo sob a opressão do Talibã. Da mesma

Wa Rahmatullah (RAWA, 1999).

forma que os EUA visam eliminar os terroristas, o Talibã empenha-se em eliminar as mulheres e todas as suas condições de existência. Problemas de saúde mental fazem parte da realidade das mulheres, que além de sofrerem com a violência direta, também são submetidas a restrições cada vez mais drásticas – por ora, as mulheres são proibidas de interagir, frequentar salões de beleza, estudar, mostrar o corpo em público e trabalhar, salvo algumas exceções. De acordo com a *Dawn News* (RAWA, 2024, tradução própria)[87], "cerca de 80% das tentativas de suicídio no Afeganistão são cometidas por mulheres".

Nessa conjuntura, muitas mulheres afegãs optam pelo auto sacrifício para não terem que se submeter a estupros coletivos, prostituição, punições violentas e ao casamento forçado. As mulheres, muitas vezes crianças, não têm outra opção a não ser se casarem com homens mais velhos ou serem vendidas pelos seus pais e irmãos. Elas não possuem nenhuma autoridade sobre seu próprio corpo, encontrando no suicídio uma forma de reivindicar o respeito à sua própria pessoa. Infelizmente, romper com um noivado é uma escolha praticamente impossível, pois os casamentos forçados são importantes para a tradição, principalmente nas zonas rurais do Afeganistão. Assim, para não decepcionar seus pais e manchar a honra da família, nas vésperas de seus casamentos, as mulheres recorrem ao suicídio como um ato de protesto, se sacrificando pela honra de sua família em um ato de heroísmo. Para essas mulheres, o suicídio representa a liberdade; o último gesto de resistência (Mann, 2006; Wilén, 2021).

Para mostrar, na prática, o impacto que os suicídios têm nas províncias afegãs, selecionamos algumas reportagens que apresentam dados sobre as tentativas de suicídio e relatos de mulheres que tentaram tirar a própria vida, mas acabaram sobrevivendo. Como mencionado anteriormente, mulheres e meninas que nasceram durante a intervenção foram as principais vítimas do aumento da ansiedade, depressão e das tentativas de suicídio após a retomada do Talibã ao poder, pois cresceram em uma realidade em que podiam estudar e escolher seu futuro. Mesmo que a intervenção não tenha tornado essa realidade acessível a todas as mulheres afegãs, ela proporcionou avanços nos direitos das mulheres, especialmente no que se refere à participação pública, ao acesso à educação e à profissionalização.

Isso ajuda a explicar por que meninas como Latifa, com apenas 18 anos, tentaram cometer suicídio. Em decorrência das restrições impostas pelo Talibã, que proibiram as mulheres de estudar e trabalhar, foi tirada de Latifa a oportunidade de cursar medicina e, consequentemente, de seguir uma carreira profissional. Diante disso, sua família tentou

[87] No original: "Around 80 pc of suicide attempts in Afghanistan are carried out by women" (RAWA, 2024).

forçá-la a se casar com o próprio primo, um homem viciado em heroína. Em entrevista por telefone ao *The Guardian* (Nader e Zan Times Reporters, 2023, tradução própria)[88], Latifa contou: "'Eu tinha duas opções: casar com um viciado e viver uma vida miserável ou tirar minha própria vida' [...] 'Escolhi a segunda opção'".

Casos como o de Latifa não são isolados, pelo contrário, são tão frequentes que acabam sobrecarregando o sistema de saúde afegão, já que, dependendo da tentativa, essas mulheres necessitam de tratamento especializado. Em uma matéria da *BBC Persian* traduzida pela RAWA, Quazi Zada (2017) apresenta dados que mostram que, em um período de um ano, 90% das 1.000 pessoas que tentaram cometer suicídio por ingestão de substâncias tóxicas eram mulheres. No entanto, a autoimolação é o que mais caracteriza as tentativas de suicídio entre as mulheres afegãs. Alguns médicos acreditam que as tentativas com substâncias tóxicas podem, em alguns casos, ser uma forma de protesto, um pedido de ajuda ou um alerta à família sobre a situação dessas mulheres. Porém, quando elas ateiam fogo em seus próprios corpos, utilizando combustível ou óleo de cozinha, não restam dúvidas quanto à intenção final (Quazi Zada, 2017; Quraishi, 2012).

Ahmad Quraishi (2012) relata que, apenas em 2011, dos 94 casos de autoimolação registrados, 88 eram de mulheres, resultando na morte de 55 delas e de 4 homens. Essas estatísticas não foram um episódio isolado, pois, em 2010, foram registrados 95 casos, com 47 mortes femininas e 7 masculinas. Segundo Quraishi (2012), as mulheres internadas com graves queimaduras não quiseram conceder entrevistas nem relatar suas histórias; no entanto, não é necessário que elas dêem seu testemunho, já que esses atos refletem as consequências da pobreza enraizada na sociedade afegã, das diferentes formas de abuso e violação dos corpos femininos, dos casamentos forçados e infantis, do vício em drogas e da deterioração severa da saúde mental.

Roya, de 31 anos, também encontrou no suicídio uma forma de escapar da sua realidade. Como muitas outras mulheres, ela tinha um marido agressivo e abusivo e, mesmo tentando pedir ajuda à família, não recebeu apoio algum, já que o divórcio é fortemente condenado na sociedade afegã. Os pais de Roya preferiam que a filha continuasse sendo vítima das agressões do marido a que "perdesse a honra" por se divorciar. O irmão de Roya afirmou, em entrevista, que a família não imaginava que ela tomaria uma atitude tão extrema e, mesmo após sua morte, preferiram não tornar pública a causa, pois, no Islã, o suicídio é considerado um pecado mortal. Ou seja, para a família, foi vergonhoso tanto a ideia de um

[88] No original: "'I had two options: to marry an addict and live a life of misery or take my own life,' [...] ' chose the latter'" (Nader e Zan Times Reporters, 2023).

divórcio quanto o fato de ela ter se suicidado (Nader e Zan Times Reporters, 2023).

Em outra matéria da *BBC Persian* traduzida pela RAWA (2017b), chama atenção o número de casos registrados pelos hospitais. Em apenas três dias, na província de Herat, 25 pessoas deram entrada no hospital após tentarem tirar a própria vida. Ainda mais alarmante é a informação dada pelo chefe do departamento de emergência, de que 90% desses casos eram de mulheres com menos de 30 anos. A reportagem apresenta uma imagem marcante, mostrando uma mãe chorando sobre o corpo de sua filha, uma menina de apenas 13 anos, já casada, cujo corpo estava completamente queimado e ferido (RAWA, 2017b).

As proibições e leis misóginas continuam a ser implementadas pelo Talibã, que não é afetado pelos posicionamentos e declarações dos organismos internacionais. Diante dessa realidade, compreende-se que para essas mulheres, cometer suicídio não é um ato de fraqueza; muitas vezes é a única alternativa que elas encontram para escaparem da sua realidade. O suicídio mostra a linha tênue entre passividade e agência do corpo, portanto, os "corpos são simultaneamente ativos e passivos, inscritos por forças externas, mas também produtivos de agência" (Wilcox, 2015, 180, tradução própria)[89]. Desse modo, para as mulheres afegãs, mesmo diante da morte iminente, o suicídio pode possuir dois significados: a liberdade e a resistência. Ao retirar sua própria vida a mulher toma posse de seu próprio corpo e se torna a única responsável por determinar como vai morrer, portanto, ao suicidar-se, a mulher retira das mãos dos dominadores o direito de violar seu corpo. Tratadas como corpos vulneráveis e sem capacidade de agir, as mulheres utilizam o suicídio como um ato de resistência e de libertação.

No entanto, o suicídio não é a única resposta às violências sistemáticas. Além deste, dentre todas as consequências negativas da guerra, a prostituição é uma das mais marcantes dentro da sociedade afegã. A RAWA consegue estimar que milhares de mulheres enfrentam essa realidade, mas infelizmente, devido ao fato de ser um ato ilícito, não há dados oficiais que apontem a quantidade exata. Um dos projetos desenvolvidos pela RAWA é o de ajuda a mulheres em situação de prostituição, principalmente àquelas que se tornaram viúvas, devido a fatores direta ou indiretamente relacionados à guerra. Além da distribuição de alimentos, o projeto visa capacitar essas mulheres, por meio de cursos de costura, para que possam sustentar suas famílias sem que precisem recorrer à prostituição (RAWA, 2002).

Em junho de 2002 (RAWA, 2002), membros da RAWA entrevistaram cerca de 60 mulheres em Cabul, a fim de compartilhar sua história e quebrar o silêncio. A prostituição

[89] No original: "bodies as simultaneously active and passive, inscribed by exterior forces yet productive of agency as well" (Wilcox, 2015, 180).

acontece, mesmo que não seja legalizada, portanto, ignorar esse fato prejudica apenas as mulheres que se submetem a essa prática para sobreviverem. O corpo da mulher torna-se sua fonte de subsistência, evitando a morte; é a violação do corpo na sua forma mais crua e direta. MH (os nomes das mulheres entrevistadas são abreviações para proteger suas identidades) foi uma das mulheres entrevistadas; na época, MH tinha 33 anos e seis filhos pequenos, em que o mais velho tinha apenas 14 anos. A fala de MH é muito forte e mostra uma realidade que não é documentada pela mídia e pelos governos. Sua fala, embora breve, expõe a dura realidade enfrentada por muitas mulheres afegãs, que por vezes não têm nem mesmo no suicídio uma possibilidade de escapar de suas dores e sofrimentos.

> **Por causa dos meus filhos, nem sequer pude cometer suicídio**. Nos últimos meses, não paguei o aluguel da casa, e todos os dias o proprietário ameaça nos despejar à força. Ainda não quitei a conta de eletricidade e sempre invento desculpas quando o cobrador aparece. Durante o regime do Talibã, como não havia outra forma de ganhar a vida, recorri à prostituição. Eu tinha contato com um Talib cujo nome era Sakhi Dad; ele me dava dez lakhs (um lakh = 100.000) de afeganes (US$1 = 42.000 afeganes) por semana. No entanto, há seis meses, Sakhi Dad deixou Cabul e estou em grande dificuldade. Minha única esperança é encontrar um emprego. Eu me arrependo de ter sido prostituta, mas foi a fome dos meus filhos que me levou a isso. Minha filha mais velha está na quarta série, e tenho me esforçado muito para mantê-la ignorante desses fatos (RAWA, 2002, tradução própria, grifo próprio)[90].

Além de MH, outro relato é o de SA, uma mulher nascida em Shakar Dara, mas que viveu em Cabul durante grande parte de sua vida. Assim como tantas outras mulheres, SA teve sua casa e sua família destruídas pela guerra. Durante o primeiro governo Talibã, o marido e dois de seus filhos foram vítimas de ataques e morreram após serem atingidos por um foguete. Diante dessa perda, SA também viu sua casa ser incendiada pelo Talibã, ficando viúva, sem moradia e com três filhos para sustentar. Num primeiro momento, tentou conseguir dinheiro de outras formas – lavando roupas, pedindo ajuda nas ruas e em comércios –, mas isso não era suficiente para cobrir as despesas. No caso de SA, a prostituição não foi uma escolha, mas uma imposição, pois ela foi estuprada e ameaçada. Em seu relato, SA conta:

> Meus gastos eram maiores do que o que eu ganhava lavando roupas.

[90] No original: Because of my children I could not even commit suicide. For the last couple of months I have not paid rent on the house and every day the owner is threatening that he will evict us by force. I have not paid off the electricity bill yet, and make excuses every time the clerk comes for money. During the regime of the Taliban, as there was no other way to make a living, I turned to prostitution. I was in contact with a Talib whose name was Sakhi Dad; he gave me ten lack (one lack = 100,000) Afghanis (US$1 = 42,000 Afghanis) per week. However, six months ago, Sakhi Dad left Kabul and I am in great trouble. My only hope is to find a job. I regret being a prostitute but it was the hunger of my children that pushed me to this. My older daughter is in the fourth class and I have tried hard to keep her ignorant of these facts (RAWA, 2002).

> Comecei a mendigar no início. Um dia fui a uma joalheria pedir dinheiro. O joalheiro disse: “Que pena! Mendigar não é algo que você deva fazer.” Ele me perguntou por que eu estava mendigando, e eu lhe disse que ele não conhecia a dor que estava atravessando meu coração. Ele então disse que queria me levar à casa dele para lavar roupas.
> No dia seguinte, quando cheguei à casa dele, ao entrar percebi que não havia mais ninguém lá; ele trancou o quarto e me estuprou à força. Não pude fazer nada, e ele me ameaçou para que eu não contasse a ninguém, além de me dar um pouco de dinheiro em troca. Perdi minha honra – a única coisa que ainda me restava na vida.
> Agora, tenho contato apenas com esse homem. Ninguém sabe disso. A esposa dele é uma mulher rica e frequentemente me leva para fazer tarefas domésticas em sua casa. Eu ganho de 8 a 10 lakh afeganes por mês. Que Deus nunca faça de nenhuma mulher uma viúva. Ninguém ajuda – nem parentes, nem conhecidos.
> Estou usando injeção anticoncepcional. Sei que ela tem seus próprios efeitos colaterais, e por isso costumo sofrer de dores de cabeça. Mas o que devo fazer? Às vezes, quando vou às lojas para mendigar, os lojistas ficam conversando comigo para passar o tempo e me dão um pouco mais de dinheiro. Também trabalho para alguns parentes, para poder alimentar meus três filhos órfãos (RAWA, 2002, tradução própria)[91].

AH compartilha uma história diferente, mas igualmente comovente. Diferentemente de SA, AH não é viúva, e sim divorciada, pois seu marido não aceitou o fato de ela não ter lhe dado um filho homem, apenas duas filhas mulheres. Sua primeira tentativa de sobrevivência também foi lavar roupas, mas, eventualmente, AH acabou na prostituição. Assim como outras mulheres, ela tentava se prevenir da forma que pode, usando pílulas anticoncepcionais. Seu cliente fixo era um homem de família tradicional, com esposa e filhos. No entanto, o que mais chama atenção em seu relato é a história de sua filha mais velha, que foi forçada a se casar, pois AH acreditava que um casamento arranjado seria um destino menos cruel do que a prostituição. Contudo, como relata, sua filha, que tinha apenas 14 anos à época da entrevista, era maltratada pelo marido e por sua família. Mesmo diante dessas adversidades, a jovem tornou-se professora da RAWA, ministrando cursos de alfabetização. Isso evidencia o perfil

[91] No original: My expenses were more then what I earned from clothes washing. I started begging at first. One day I went to a jeweler's shop to beg for money. The jeweler said: "what a pity! Begging is not worth your doing." He asked me why I am begging, and I told him that you don't know the pain which is crossing my heart. He said he wanted to take me to his house for washing clothes. The next day when I reached his home, when I entered his house nobody else was there and he locked the room and raped me forcibly. I could do nothing and he threatened me not to tell anybody and also gave me some money in return. I lost my honor, the only thing which I had left in my life.
Now, I am having contact with this man only. No one knows about this. His wife is a rich lady and often takes me to do household chores for her. I earn 8 to 10 lack Afghanis each month. God should not make any woman a widow. Nobody helps, neither kith nor kin.
I am using injection for contraception. I know the injection has its own side effects and that is why I am usually suffering from headaches. But, what should I do? Sometimes when I go to shops for begging, in order to pass the time shopkeepers will keep talking to me and give me a little more money. I am working for relatives as well, to feed my three orphan children (RAWA, 2002).

das ativistas que compõem a RAWA, mulheres que, apesar da violência e da repressão, resistem e buscam transformar a realidade de outras (RAWA, 2002).

Por fim, o relato de GM traz outra dimensão dessa realidade. Ela ainda era casada quando teve de recorrer à prostituição. Seu marido era viciado em drogas e chegou a vender sua própria filha para conseguir dinheiro para sustentar o vício. Diante dessa situação, em que o marido representava uma ameaça à segurança da filha e ainda a pressionava por dinheiro, GM passou a se prostituir, arriscando a própria vida para proteger a criança. Sua filha de nove anos era a única sobrevivente, pois GM havia perdido três filhos para a catapora e para a pneumonia. A realidade de GM é brutal, uma mulher obrigada a se submeter à exploração sexual para garantir a segurança e a sobrevivência de sua filha, obedecendo às ordens do marido para não perder o teto em que viviam. GM relata:

> Comecei a fazer isso em 1989. Meu marido me pedia dinheiro sempre que precisava para comprar drogas. Um dia ele chegou a vender minha filha para um desconhecido. Felizmente, vi o homem levando minha filha e fugindo, e o persegui. Outro homem que passava pelo local presenciou a cena e conseguiu capturar o sequestrador. Recuperei minha filha. Desde aquele dia, ela tem muito medo do próprio pai — não quer nem vê-lo. Meu marido diz que não importa para ele como eu ganho dinheiro. Em busca de dinheiro, às vezes chego a ir de Cabul até Panjshir. Mas tomo cuidado para ir apenas a lugares onde as pessoas não me conhecem e não são meus parentes. Meu marido não consegue passar um único dia sem drogas e remédios. Fica o tempo todo deitado, como um bebê pequeno.
>
> Vivemos na mesma casa com minhas cunhadas. Certamente, não quero que elas saibam sobre as minhas relações, então invento diferentes desculpas quando saio de casa. Os homens me levam a lugares estranhos, onde nunca estive antes. Costumo fazer isso três ou quatro vezes por semana, caso contrário meu marido me expulsaria de casa (RAWA, 2002, tradução própria)[92].

Outra forma de resistência praticada pelas mulheres afegãs são os *landays*, uma expressão poética que retrata sua luta e resistência. Butler (2015) cita a importância de formas de arte, como a poesia, para preservar a história e transmitir uma mensagem de resistência.

---

[92] No original: I started doing this in 1989. My husband was asking me for money every time he needed it for drugs. One day he sold off my daughter to a stranger. Fortunately I saw the man taking my daughter and running away, and I chased him. Another man who was passing by witnessed the scene and caught the man. I got my daughter back. After that day, my daughter is very scared of her own father; she does not even want to see him. My husband says it does not matter to him how I earn money. In search of money sometimes even I go from Kabul to Panjshir. But I do take care to go to people who do not know me and are not relatives. My husband cannot live for a day without drugs and medicine. He is on his bed all the time like a small baby.

We are living with my sister-in-laws in the same house. Certainly, I do not want them to know about my relations and make different excuses when I leave the house. The men take me to strange places where I have never been before. I usually do this three or four times a week otherwise my husband will kick me out of his home (RAWA, 2002).

Mesmo que o corpo seja limitado, os pensamentos nunca poderão ser restringidos. Mesmo que as vozes das mulheres sejam proibidas e que elas não possam expressar publicamente suas vontades e opiniões, seus pensamentos não podem ser controlados. A escrita e a poesia são formas de eternizar corpos que são invisíveis e descartáveis. Histórias repassadas de geração em geração mantêm a chama da esperança acesa e resistem às violações cometidas contra sua existência e resistência.

Nesse contexto, as *landays*, poesia popular afegã tradicionalmente associada às mulheres pashtun, também surgem como uma forma de resistência. A poesia permite que as mulheres afegãs documentem suas vivências e é uma forma de prece, para que um dia possam ser escutadas e vistas como corpos dignos de vida. Segundo a *Poetry Foundation* (2018), as *landays* são poesias populares, escritas de forma anônima e normalmente por mulheres que não tiveram acesso à educação. Fazia parte da cultura afegã recitar de maneira cantada as poesias, mas isso foi proibido pelo Talibã, de 1996 a 2001, pois além de arte, as *landays* são um ato de resistência – com a volta do Talibã, após a retirada das tropas norte-americanas em 2021, sua escrita se tornou ainda mais simbólica, pois é uma forma de as mulheres contarem sua história sem usarem a voz.

Essas poesias possuem uma estrutura de versos e estrofes específica, que podem ou não rimar, e falam sobre diferentes temas, como guerra, amor, luto, família, abuso e violência. Para ilustrar, selecionei alguns exemplos de *landays* traduzidos do pashto para o inglês, disponíveis na *Poetry Foundation* (2018, tradução própria):

> Você me vendeu para um homem velho, pai.
> Que Deus destrua sua casa, eu era sua filha.[93]
>
> Fazer amor com um homem velho
> é como transar com um talo de milho murcho, enegrecido pelo mofo.[94]
>
> Quando as irmãs se reúnem, elas sempre elogiam seus irmãos.
> Quando os irmãos se reúnem, eles vendem suas irmãs para os outros.[95]
>
> Eu sonho que sou presidente.
> Quando acordo, sou a mendiga do mundo.[96]
>
> Que Deus destrua a Casa Branca e mate o homem

[93] No original: You sold me to an old man, father. May God destroy your home, I was your daughter (Poetry Foundation, 2018).

[94] No original: Making love to an old man is like fucking a shriveled cornstalk blackened by mold (Poetry Foundation, 2018).

[95] No original: When sisters sit together, they always praise their brothers. When brothers sit together, they sell their sisters to others (Poetry Foundation, 2018).

[96] No original: I dream I am the president. When I awake, I am the beggar of the world (Poetry Foundation, 2018).

> que enviou mísseis americanos para incendiar minha terra natal.[97]
>
> Que Deus destrua o Talibã e acabe com suas guerras.
> Eles transformaram as mulheres afegãs em viúvas e prostitutas.[98]

Assim, as *landays* não apenas revelam a dor, mas também funcionam como um ato de resistência e uma forma de conscientizar e empoderar as mulheres afegãs. As mulheres afegãs têm seus corpos e vidas violadas constantemente, encontrando na poesia uma forma de criticar a sociedade afegã, os costumes tradicionais patriarcais, reivindicar a autonomia de seu corpo e expressar seus desejos. Essas poesias ajudam a desmistificar a imagem da mulher afegã como uma figura passiva e sem voz, revelando sua força, humor e capacidade de resistência. Assim, a resistência ativa das mulheres afegãs busca desconstruir as narrativas tradicionais que restringem-nas à posição de vítimas. Ao reivindicar o corpo feminino como ato político, as mulheres evidenciam sua capacidade de agência e resistência na luta contra as violências sistemáticas a que são submetidas, mesmo quando silenciadas e invisibilizadas.

Portanto, a resistência ativa das mulheres afegãs busca desconstruir as narrativas tradicionais que restringem-nas à posição de vítimas. Ao reivindicar o corpo feminino como ato político, as mulheres evidenciam sua capacidade de agência e resistência na luta contra as violências sistemáticas a que são submetidas, mesmo quando silenciadas e invisibilizadas. Assim, os movimentos de resistência são essenciais para que a paz se torne uma alternativa real, respeitando e incorporando as necessidades do local. As mulheres ativistas afegãs mostram como a paz sustentável deve ser construída com a participação ativa das comunidades afetadas. A reconstrução do Estado precisa ser reformulada para integrar uma perspectiva feminista que reconheça e valorize as vozes e experiências das mulheres locais, para que seja possível construir uma paz duradoura e sustentável no Afeganistão.

---

[97] No original: May God destroy the White House and kill the man who sent U.S. cruise missiles to burn my homeland (Poetry Foundation, 2018).

[98] No original: May God destroy the Taliban and end their wars. They’ve made Afghan women widows and whores (Poetry Foundation, 2018).

4. METODOLOGIA E DESENHO DA PESQUISA

A dissertação adota uma abordagem metodológica qualitativa e interdisciplinar, o que significa que, para sua realização, são articuladas diferentes ferramentas analíticas derivadas das Relações Internacionais, dos Estudos de Segurança e Gênero, dos Estudos Decoloniais e dos Estudos sobre a Religião Islâmica. Como o objeto de pesquisa envolve elementos políticos, religiosos, culturais, de gênero e de política internacional, adotamos uma metodologia que faça essa articulação, visto que uma abordagem estritamente disciplinar seria insuficiente para explicar a complexidade do tema.

Segundo Flick (2009), é o objeto de estudo que guia a escolha do método de pesquisa, uma vez que ele não deve ser reduzido a variáveis, pois constitui o elemento fundamental que sustenta o tema, a análise e a argumentação. Diferente da pesquisa quantitativa, os objetos de estudo da pesquisa qualitativa não são construídos nem podem ser explicados em ambientes laboratoriais por meio de fórmulas. Na pesquisa qualitativa, são as pessoas, suas experiências, interações e as dinâmicas sociais que moldam e influenciam o processo de investigação. Nesse sentido, como destaca Flick (2009), a pesquisa qualitativa é indicada quando o objetivo é compreender significados, experiências e práticas sociais, considerando os diferentes contextos culturais e históricos em que os sujeitos estão inseridos.

Além disso, para Flick (2009), a comunicação e a posição do pesquisador não podem ser ignoradas, pois a produção do conhecimento é subjetiva, influenciando o processo de pesquisa e suas interpretações. Esse entendimento dialoga diretamente com a perspectiva dos saberes localizados, proposta por Haraway (1995), que reconhece que todo conhecimento é produzido a partir de uma visão situada e subjetiva. Dessa forma, a suposta neutralidade científica é, na verdade, uma construção de poder. Do ponto de vista epistemológico, a dissertação fundamenta-se em referenciais feministas, decoloniais e críticos. As críticas feministas decoloniais à produção de conhecimento hegemônico reforçam que, para romper com as epistemologias coloniais e realizar um estudo crítico no campo dos Estudos de Segurança e Gênero, é preciso escutar as vozes das mulheres racializadas do "Terceiro Mundo", pois são elas que vivenciam, cotidianamente, a opressão de gênero, a violência epistêmica e a guerra (Espinosa Miñoso; Lugones; Maldonado-Torres, 2022).

Nesse sentido, como apontam Denzin e Lincoln (2018), uma abordagem metodológica interdisciplinar na pesquisa qualitativa permite o diálogo entre diferentes epistemologias, possibilitando análises mais amplas e críticas. Para os autores, a pesquisa qualitativa é, por natureza, interdisciplinar, pois combina simultaneamente diferentes ciências, métodos e

campos de estudo. Assim, a junção da metodologia qualitativa com a abordagem interdisciplinar permite interpretar a experiência humana não apenas a partir das vivências cotidianas dos sujeitos, mas também considerando as dinâmicas políticas, étnicas e culturais que moldam essas experiências. Com isso, entende-se que a triangulação entre revisão bibliográfica, referencial teórico, análise de discursos e estudos de caso fortalece a argumentação da dissertação e permite observar a experiência das ativistas, as estratégias das organizações e as dinâmicas internacionais, políticas de segurança e estruturas da colonialidade (Flick, 2009).

4.1. Estrutura metodológica

A combinação de técnicas de pesquisa qualitativa, como estudos de caso e análise crítica do discurso, constitui a estrutura adotada para a realização desta dissertação. Nesse sentido, utiliza-se a estratégia de estudo de caso múltiplo (Yin, 2015), com foco nas seguintes organizações: *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (RAWA), *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) e *Feminist Majority Foundation* (FMF). A seleção dessas organizações se deu em função de sua relevância para os temas de resistência ao extremismo religioso, enfrentamento ao intervencionismo ocidental, ativismo feminino em contextos de guerra e pós-guerra, além de ações de assistência, capacitação e ajuda humanitária. Por apresentarem características distintas entre si, elas possibilitam uma análise comparativa sobre formas alternativas de resistência, práticas assistencialistas e produção discursiva.

A análise crítica do discurso foi utilizada como ferramenta metodológica para examinar como as diferentes organizações e atores constroem suas narrativas sobre as mulheres afegãs, o Islã, a guerra, a resistência, o ativismo e a intervenção ocidental. Essa abordagem permite problematizar e questionar os sentidos produzidos nos discursos e narrativas, evidenciando as relações de poder, os processos de subalternização e as estratégias de resistência (Denzin e Lincoln, 2018). A partir das declarações, discursos e posicionamentos das diferentes organizações, foram obtidas diferentes interpretações, visões, opiniões e saberes sobre um mesmo conflito.

Os trechos dos discursos de George W. Bush analisados na dissertação foram retirados do documento *Selected Speeches of George W. Bush: 2001–2008* (2008), um compilado oficial dos pronunciamentos presidenciais realizados durante seu mandato. Esses discursos da Casa Branca foram utilizados para evidenciar a construção da narrativa da Guerra ao Terror e

do discurso salvacionista em relação às mulheres afegãs. Contudo, a principal fonte de dados mobilizada na dissertação foi o site das próprias organizações analisadas. Além dos critérios de seleção, que serão detalhados na próxima seção, optou-se por organizações com sites completos e de fácil acesso. Como o estudo de caso central da dissertação se baseia nessas instituições, seria inviável realizá-la sem que elas fornecessem os dados necessários para a análise comparativa.

Assim, além de informações sobre o funcionamento e a fundação das organizações, todas disponibilizam notícias e pronunciamentos públicos. Esses discursos compõem parte fundamental da base empírica da dissertação. Também houve uma preocupação metodológica em não falar pelas mulheres afegãs, mas sim em trazer suas histórias, vozes e experiências sobre a situação no Afeganistão. Nesse sentido, as organizações, em especial a RAWA, foram essenciais, pois seus sites reúnem uma ampla seleção de entrevistas com diferentes perfis de mulheres. Esses relatos incluem jornalistas, ativistas feministas e profissionais, além de mulheres que sofreram diretamente com a violência do Talibã, sendo testemunhas das consequências da guerra. Além das entrevistas, a RAWA disponibiliza notícias atualizadas sobre o conflito, formando um acervo completo sobre os acontecimentos no país. Existe, por parte da organização, um esforço claro de resistência ao esquecimento e à invisibilização das vítimas, a RAWA faz questão de não tratá-las como meros números.

O recorte temporal da dissertação corresponde ao período da intervenção, de 2001 a 2021. No entanto, foi dado foco aos discursos de George W. Bush, por ter sido durante seu mandato que ocorreram os atentados de 11 de setembro e foi lançada a chamada Guerra ao Terror. Em relação às organizações, foram utilizados dados referentes a esse mesmo período, mas também foram consideradas notícias mais recentes, principalmente com o objetivo de evidenciar como a intervenção foi ineficaz para acabar com a violência no Afeganistão e impedir o retorno do Talibã ao poder. Por fim, é evidente que toda pesquisa qualitativa e interdisciplinar apresenta limitações, principalmente no que se refere à generalização dos resultados e à subjetividade da análise. No entanto, alinhada a referências críticas, feministas e decoloniais, a intenção da dissertação não é produzir conclusões universalistas, mas sim estudar o Afeganistão e as mulheres afegãs a partir da pluralidade de vozes e experiências locais. As organizações são mobilizadas como instrumentos para a aproximação com a realidade do conflito, possibilitando compreender como diferentes variáveis – políticas, culturais, religiosas e étnicas – se articulam nas dinâmicas internas e externas do país.

4.2. Estudos de caso: Critérios de seleção e limitações metodológicas

Para estruturar os estudos de caso, apresentamos um resumo de cada organização, destacando os motivos da escolha, seu papel na vida das mulheres, assim como informações básicas sobre sua atuação, programas, membros e fontes de financiamento. Nos estudos de caso, serão analisados a avaliação dos programas, a comparação entre suas atuações e a verificação de como suas práticas se alinham – ou não – aos discursos que defendem. Para isso, a fundamentação teórica discutida nos capítulos anteriores contribui com a análise dessas organizações, especialmente ao considerar questões como o caráter laico ou religioso, a presença de perspectivas coloniais ou decoloniais, e a maneira como as instituições categorizam as mulheres – se como vítimas ou como agentes de transformação.

Outro ponto é compreender se as práticas adotadas são assistencialistas ou voltadas para a capacitação e fortalecimento das mulheres. Considerando a significativa densidade populacional nas zonas rurais, é relevante examinar se as organizações conseguem alcançar mulheres em contextos rurais, especialmente aquelas que vivem sob regimes patriarcais familiares, e se conseguem desenvolver ações em locais sem acesso à internet. O intuito é mostrar como suas ações mudam a vida de meninas e mulheres, considerando de que forma essas iniciativas fazem diferença em seus cotidianos. Por fim, serão apresentados os desafios metodológicos relacionados à coleta de dados e ao acesso às informações, além dos principais desafios enfrentados por essas organizações no contexto em que atuam.

Em articulação com os capítulos anteriores, o objetivo do Capítulo 5 é analisar se essas organizações se posicionam contra o extremismo religioso e o intervencionismo ocidental, e se as estratégias e práticas adotadas focam na educação, no ativismo e/ou na capacitação das mulheres. Dessa forma, gênero, Islã, resistência, raça, decolonialidade, corpo e hierarquização das violências serão utilizados como lentes analíticas para observar as organizações e seus programas. No caso das organizações não laicas, também será estudado se contribuem para a reinterpretação dos ensinamentos religiosos, assim como fazem as feministas islâmicas, e quais são suas formas de resistência tanto ao extremismo religioso quanto à ocidentalização. Portanto, será examinada a relação entre suas ações e as categorias analíticas de corpo, gênero, colonialidade e poder, conforme discutido no referencial teórico. Nesse sentido, é válido considerar como – e se – essas organizações enfrentam estereótipos ocidentais e constroem narrativas próprias de agência feminina e participação política, etapas necessárias para comprovar a hipótese de pesquisa.

Nesse contexto, o objetivo é compreender os desafios e limitações enfrentados pelas

organizações, considerando as variáveis culturais, políticas, econômicas e de segurança, assim como os conflitos que impactam a implementação de suas estratégias e programas. Assim, elaboramos um quadro para apresentar um resumo dos fatores que serão analisados nas três organizações selecionadas, destacando as diferenças entre elas e a base de comparação que orientará a análise. O quadro facilita a visualização de como o referencial teórico será mobilizado para observar as organizações e demonstra que, embora todas desenvolvam programas voltados para o Afeganistão, possuem abordagens, práticas e perspectivas teóricas bastante distintas.

Tabela 1 – Fatores para a análise comparativa das organizações selecionadas

Categoria	Fatores a observar
Informações básicas	● Nome da organização ● Ano de fundação e contexto de criação ● Fundadores (afegãos ou estrangeiros) ● Local de atuação (interna ou externa ao Afeganistão)
Estrutura e funcionamento	● Perfil dos membros ● Fontes de financiamento ● Presença durante a ocupação dos EUA
Atuação e programas	● Principais atividades e público-alvo ● Atingem zonas rurais? ● Ações em locais sem internet?
Abordagem e estratégias	● Foco em educação, ativismo e/ou capacitação ● Práticas assistencialistas ou de autonomia ● Perspectiva religiosa ou laica
Enquadramento teórico-prático	● Alinhamento entre discurso e prática ● Discursos decoloniais ou coloniais ● Mulheres como vítimas ou agentes de transformação
Posicionamentos políticos	● Enfrentamento ao extremismo religioso ● Críticas ao intervencionismo ocidental ● Reinterpretação do Islã (se aplicável)
Construção de narrativas	● Estratégias de resistência ● Produção de narrativas próprias ● Combate a estereótipos ocidentais
Desafios e limitações	● Acesso à informação e dados ● Variáveis culturais, políticas, econômicas e de segurança ● Conflitos locais que dificultam a implementação de ações

Fonte: Elaboração própria.

5. ESTUDOS DE CASO DAS ORGANIZAÇÕES FEMINISTAS NO AFEGANISTÃO: TRAJETÓRIAS, ESTRATÉGIAS E DISCURSO

5.1. Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA)

A *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (RAWA) é uma organização afegã, laica e feminista, que atua de forma clandestina. Não possui uma sede oficial com endereço divulgado, e seus membros utilizam pseudônimos para preservar suas verdadeiras identidades, por questões de proteção. A organização foi fundada em 1977, por Meena Keshwar Kamal (1956-1987), para lutar contra o fundamentalismo e pela paz, democracia e direitos das mulheres no Afeganistão e no Paquistão. A história de Meena teve um fim trágico, mas seu legado e sua trajetória servem como inspiração para as ativistas afegãs. Para contar a história de Meena, a fundação da RAWA e o funcionamento da organização, optamos por iniciar com um trecho de seu poema, disponibilizado na biografia escrita pelos membros da RAWA. O poema resume o ativismo de Meena e das mulheres da associação, que arriscam suas vidas para construir um futuro melhor para as mulheres afegãs e para lutar por sua pátria:

> EU JAMAIS VOLTAREI
> Eu sou a mulher que despertou
> Eu me levantei e me tornei uma tempestade através das cinzas dos meus filhos queimados
> Eu me levantei dos riachos do sangue do meu irmão
> A ira da minha nação me fortaleceu
> Minhas aldeias arruinadas e queimadas me enchem de ódio contra o inimigo
> Ó compatriota, não me considere mais fraca e incapaz,
> Minha voz se misturou com milhares de mulheres ressuscitadas
> Meus punhos estão cerrados com os punhos de milhares de compatriotas
> Para quebrar todos esses sofrimentos, todos esses grilhões da escravidão.
> Eu sou a mulher que despertou,
> Eu encontrei meu caminho e nunca mais retornarei. (RAWA, [2025])[99].

Meena abandonou os estudos universitários para dedicar-se ao ativismo social,

[99] No original: I'LL NEVER RETURN
I'm the woman who has awoken
I've arisen and become a tempest through the ashes of my burnt children
I've arisen from the rivulets of my brother's blood
My nation's wrath has empowered me
My ruined and burnt villages fill me with hatred against the enemy
Oh compatriot, no longer regard me weak and incapable,
My voice has mingled with thousands of arisen women
My fists are clenched with fists of thousands compatriots
To break all these sufferings all these fetters of slavery.
I'm the woman who has awoken,
I've found my path and will never return.

defendendo o direito das mulheres à educação, liberdade de expressão e participação política. Suas ambições e lutas levaram-na a fundar a RAWA, uma organização que romperia com o silêncio imposto às mulheres afegãs. Inicialmente, a associação teve como foco a resistência contra o Exército Vermelho, que invadiu o Afeganistão em 1979 e permaneceu no país por uma década, instalando um governo autoritário, violento e não democrático. No entanto, sua luta nunca foi física: o ativismo de Meena e da RAWA sempre se pautou na não violência, por meio de passeatas e reuniões com instituições estudantis, voltadas à conscientização e mobilização. Entretanto, o ativismo e a relevância de Meena para o movimento contra o fundamentalismo e regimes autoritários resultaram em seu assassinato, em 1987, no Paquistão. O crime foi cometido pelo *Khadamat-e Aetla'at-e Dawlati* (KHAD), a agência de inteligência e segurança do Afeganistão, que atuava sob vigilância e controle da *Komitet Gosudarstvennoy Bezopasnosti* (KGB), agência de inteligência e segurança da URSS (RAWA, [2025]).

> Meena dedicou 12 anos de sua curta, mas brilhante vida, à luta por sua terra natal e seu povo. Ela tinha a firme convicção de que, apesar da escuridão do analfabetismo, da ignorância do fundamentalismo, da corrupção e da decadência das traições impostas às nossas mulheres em nome da liberdade e da igualdade, finalmente metade da população despertaria e cruzaria o caminho da liberdade, da democracia e dos direitos das mulheres. O inimigo tremia de medo, com razão, diante do amor e do respeito que Meena estava criando nos corações do nosso povo. Eles sabiam que, no fogo de suas lutas, todos os inimigos da liberdade, da democracia e das mulheres seriam transformados em cinzas (RAWA, [2025], tradução própria)[100].

O trabalho de Meena para as mulheres afegãs e paquistanesas concentrava-se na educação e conscientização, mas não se limitava a isso. Além de fundar centros de artesanato e escolas para crianças refugiadas, que proporcionavam um ensino patriótico e resgatavam a ideia de *Watam* (pátria/terra natal), a RAWA, sob sua liderança, também foi responsável por fundar o Hospital Malalai, em 1986, no Paquistão. O hospital foi pensado para atender mulheres e crianças refugiadas, tornando-se um dos mais renomados da região, principalmente no tratamento de vítimas de minas terrestres. Infelizmente, assim como todos os programas da RAWA, o hospital dependia de doações para manter seus serviços. Passou

[100] No original: Meena gave 12 years of her short but brilliant life to struggle for her homeland and her people. She had a strong belief that despite the darkness of illiteracy, ignorance of fundamentalism, and corruption and decadence of sell outs imposed on our women under the name of freedom and equality, finally that half of population will be awaken and cross the path towards freedom, democracy and women's rights. The enemy was rightly shivering with fear by the love and respect that Meena was creating within the hearts of our people. They knew that within the fire of her fights all the enemies of freedom, democracy and women would be turned to ashes (RAWA, [2025]).

por altos e baixos, chegando a encerrar suas atividades por um período devido à falta de financiamento. Mesmo após sua reabertura, reduziu de tamanho e foi transferido para um campo de refugiados, em Islamabad (RAWA, [2025]).

No Afeganistão, a assistência médica da RAWA se dava por meio de equipes móveis de saúde espalhadas em oito províncias, atendendo, em sua maioria, crianças e mulheres sem recursos financeiros. Mesmo que os homens não sejam o público-alvo dos programas da RAWA, no caso da assistência médica, a equipe da associação abria exceções para homens feridos. Além do trabalho assistencialista, a RAWA, prezando pela autonomia e pelo empoderamento das mulheres, inclui em seus serviços cursos de primeiros socorros, voltados para meninas e mulheres alfabetizadas. Além do cuidado imediato de feridos, esse programa focava na vacinação infantil e na realização de partos. Dados de 2023, disponibilizados pela *Arab News* (RAWA, 2023a), mostram que 40% das mulheres optam por ter seus partos em casa, e esse número sobe para 80% nas zonas rurais. Os principais fatores incluem a falta de médicos e medicamentos nos hospitais públicos, mas principalmente o custo do procedimento, que fica em torno de 2.000 afghanis, o equivalente a US$29.

Esse assunto deveria receber mais atenção da mídia, visto que a mortalidade infantil e materna é extremamente alta no Afeganistão. Dados fornecidos pelo Ministério da Saúde Pública afegão, em 2011, "estimaram uma taxa de mortalidade infantil de 129 mortes a cada 1.000 nascimentos" e que "crianças afegãs morrem antes de completar 5 anos de idade em uma taxa de 191 para cada 1.000 nascimentos" (Muheisen, 2011, tradução própria)[101]. A notícia *Afghan infant mortality still high* (Muheisen, 2011) encerra com certo otimismo, informando que, graças à ajuda estrangeira, o acesso à saúde estava aumentando, o que contribuiria para a redução dessas taxas, principalmente em decorrência da construção de mais clínicas de saúde e do treinamento de parteiras. No entanto, como informado acima, o que parecia um cenário otimista na primeira década de intervenção transformou-se em uma realidade cruel, na qual mulheres precisam dar à luz em suas casas porque a renda familiar não comporta os custos dos serviços médicos (Muheisen, 2011).

Explicando a organização e o perfil de seus membros, apenas mulheres afegãs que residem no país ou que estejam refugiadas no Paquistão podem integrar a RAWA. As jovens líderes da associação são criadas em internatos e frequentam as melhores escolas paquistanesas. São altamente politizadas, possuem amplo repertório cultural, falam inglês,

[101] No original: "Afghanistan has an infant mortality rate of an estimated 129 deaths per 1,000 births". "Afghan children die before reaching age 5 at a rate of 191 for every 1,000 births" (Muheisen, 2011).

dari, pashtun e urdu e levam uma vida regrada, de modo a poder se infiltrar nos campos de refugiados, nos meios urbanos e rurais. A RAWA concentra suas atividades no atendimento aos mais vulneráveis, por meio de orfanatos, escolas, programas de alfabetização, maternidades e hospitais, além de iniciativas de assistência a prostitutas e de distribuição de alimentos (Fluri, 2008; Mann, 2006). A organização é ativa nos campos de refugiados de Peshawar e Quetta, no Paquistão, realizando um importante trabalho com viúvas e jovens mulheres, ensinando-as a ler e escrever e promovendo um esforço de conscientização sobre seu valor pessoal, dando-lhes a "possibilidade de se tornarem sujeitas de seu próprio destino e não o objeto exclusivo de uma história de homens" (Mann, 2006, p. 143, tradução própria)[102].

A RAWA buscava diferenciar-se das organizações internacionais humanitárias, defendendo a implementação de uma ideologia coerente para a população afegã, que não impõe políticas, mas desenvolve atividades em conjunto com o público-alvo. A associação considerava que a "ajuda humanitária" norte-americana, promovida pelas intervenções, constitui uma nova forma de imperialismo, cujo intuito seria estabelecer alianças com os Estados Unidos e construir um império pautado nos valores ultraliberais. Além da retirada das tropas, a RAWA propunha que fossem aplicadas sanções contra os governos que apoiavam o Talibã, exigia que os "senhores da guerra" (RAWA, 2009) fossem julgados no Tribunal Internacional por crimes de guerra e contra a humanidade e solicitava que os governos apoiassem as organizações democráticas afegãs, enfraquecidas durante os longos anos de intervenção. Seu trabalho mais relevante é o de conscientização, que, pacientemente, vai transformando a mentalidade das meninas e mulheres afegãs (Mann, 2006; RAWA, 2009).

> A construção nacional reivindicada por RAWA pretende ser independente, não afiliada: qualquer contribuição ideológica exógena deve passar pelo filtro de considerações culturais e sociais locais. [...] O *Watan*, a pátria afegã que deve reunir todas as etnias diferentes sob um governo laico republicano, é definido em termos gerais, ou seja, como fundado na igualdade dos cidadãos, igualdade dos sexos (no sentido de recusa da dominação do masculino sobre o feminino) e liberdade de expressão e religião. A construção de um sentimento patriótico é buscada, uma espécie de "nation building" apesar de tudo. [...] Desde o jardim de infância, as crianças aprendem canções e poesias patrióticas, muitas vezes escritas por diversos membros de RAWA. [...] O projeto nacional se define por uma construção no futuro, em vez de pelo passado, devido à ausência de referências históricas compartilhadas que poderiam fornecer o sentimento de descender de um heroi comum a todas as etnias (Mann, 2006, p. 146, tradução própria)[103].

---

[102] No original: "la possibilité de devenir le sujet de leur propre destin et non l'objet exclusif d'une histoire d'hommes" (Mann, 2006, p. 143).

[103] No original : La construction nationale revendiquée par RAWA se veut indépendante, non affiliée : tout apport idéologique exogène doit passer par le filtre de considérations culturelles et sociales locales. […] Le *Watan*, la patrie afghane qui doit regrouper toutes les ethnies différentes sous un

A RAWA, portanto, se opõe à "construção de nação" promovida pelas organizações humanitárias aliadas aos Estados Unidos, destacando a importância de respeitar os valores locais e garantir os direitos humanos sem ameaçar a honra masculina. Ao mesmo tempo, os estudos feministas denunciam a violência sistemática presente na formação dos Estados modernos e mostram como a resistência é central para desconstruir as formas liberais de intervenção e construção do Estado (Bargués, Almagro e Travouillon, 2023). A RAWA não deixa dúvidas sobre seu posicionamento, apresentando até mesmo os standpoints da organização sobre os direitos das mulheres, o papel da ONU, Zahir Shah, a resolução da crise afegã, o governo que elas querem para o Afeganistão e o véu islâmico. Essa transparência evita falhas de comunicação e possíveis equívocos sobre os posicionamentos oficiais da organização (RAWA, [2025]).

A RAWA não era contra as ações da ONU, apenas criticava o fato de que, para o Afeganistão, a organização não atuou da mesma forma que em países como a Bósnia ou o Camboja. Mesmo diante do extremismo religioso do Talibã e do sofrimento da população, a ONU optou por não enviar forças de paz ao Afeganistão, deixando a reconstrução do país inteiramente nas mãos dos Estados Unidos e de seus aliados, como a OTAN e a Aliança do Norte. A organização acusava a ONU de ser conivente com os fundamentalistas, alegando que não estaria disposta a tomar atitudes que os incomodassem, o que explicaria o tratamento diferenciado dado ao Afeganistão em comparação a outros países em conflito (RAWA, [2025]). Em um pronunciamento em nome da RAWA, Mariam Rawi (2017) explica a visão da organização sobre a forma como a ajuda internacional agia no Afeganistão, esclarecendo que o apoio externo era bem-vindo e necessário, mas que não deveria substituir o papel do povo afegão ou se colocar como um heroi. Nas palavras de Rawi (2017):

> Estamos convencidos de que apenas uma insurreição baseada na unidade de todos os grupos étnicos do Afeganistão levará à estabilidade, à paz, à independência e à democracia. Assim como outros movimentos no mundo, acolhemos com satisfação o apoio internacional de ativistas de direitos humanos e contra a guerra. Também acolhemos o apoio de grupos progressistas em todo o mundo que prezam a liberdade e a democracia.

---

gouvernement laïc républicain, est défini en termes généraux c'est-à-dire comme fondé sur l'égalité des citoyens, l'égalité des sexes (dans le sens du refus de la domination du masculin sur le féminin) et la liberté d'expression et de religion. La construction d'un sentiment patriotique est recherchée, sorte de « nation building » malgré tout. […] Dès la maternelle, les enfants apprennent des chansons et des poésies patriotiques, souvent écrits par divers membres de RAWA. […] Le projet national se définit par une construction dans le futur, plutôt que par le passé, en raison de l'absence de références historiques partagées pouvant fournir le sentiment de descendre d'un héros commun à toutes les ethnies (Mann, 2006, p. 146).

> Falamos diretamente com vocês porque não toleram e se opõem ativamente às políticas equivocadas de seus governos. É fundamental desenvolver ideias sobre como o ativismo político de vocês pode fortalecer nossa luta no Afeganistão. Agimos segundo a ideia fundamental de que a democracia e os direitos das mulheres não podem ser entregues "como um presente" por outros Estados ou forças militares externas. É nossa própria responsabilidade mudar a situação em nosso país. Mas o apoio de vocês é importante nesse processo (Rawi, 2017, tradução própria)[104].

Nesse sentido, o modelo de governo ideal pensado pela RAWA não apresentava inovações nem rompia com conceitos já conhecidos, pois reivindicava o básico. A associação pedia por um governo que "deve basear-se em valores democráticos e garantir a liberdade de pensamento, religião e expressão política, salvaguardando os direitos das mulheres" (RAWA, [2025], tradução própria)[105]. No entanto, a RAWA se posicionava a favor de um governo secular, pois, mesmo reconhecendo que a violência religiosa é resultado da manipulação do Islã pelos fundamentalistas, considerava que a única forma de evitar que a religião fosse utilizada como mecanismo político de controle e dominação era separando-a da política, por meio da instituição de um governo secular. Para essas ativistas, instaurar um governo secular não significava ocidentalizar o Afeganistão, mas garantir a constituição de direitos humanos, civis e democráticos à população afegã, respeitando, consequentemente, a cultura e a religião do povo. Afinal, "o povo do Afeganistão é muçulmano há vários séculos e não permitirá que gangues de estupradores, assassinos e traidores lhes ensinem sua fé com um porrete mais uma vez" (RAWA, [2025], tradução própria)[106].

No entanto, por mais que a RAWA defendesse a democracia e um governo democrático secular, apresentava duras críticas a Hamid Karzai (2004-2014) e Ashraf Ghani (2014-2021), ex-presidentes do Afeganistão. Para a organização, ambos são traidores da pátria afegã, atuando como fantoches dos atores políticos interessados no país. As estratégias

---

[104] No original: We are convinced that only an uprising based on the unity of all ethnic groups in Afghanistan will lead to stability, peace, independence and democracy. As other movements in the world, we welcome international support from human rights and anti-war activists. We also welcome the support of progressive groups worldwide that love liberty and democracy. We speak to you directly because you do not tolerate and actively oppose the wrongful politics of your governments. It is crucial to develop ideas about how your political activism might be able to strengthen our struggle in Afghanistan. We act according to the basic idea that democracy and women's rights cannot be delivered "as a gift" from other outside states and military forces. It is our own responsibility to change the situation in our country. But your support is important in that process (Rawi, 2017).

[105] No original: "It should be based on democratic values and it should ensure freedom of thought, religion and political expression while safeguarding women's rights" (RAWA, [2025]).

[106] No original: "The people of Afghanistan have been Muslims for the past several centuries and will not allow gangs of rapists, murderers and traitors to teach them their faith with a stick once again" (RAWA, [2025]).

propostas ao longo dos anos de intervenção pelos chefes de governo americanos foram apenas renovações de políticas agressivas e imperialistas, apoiadas por Karzai e Ghani, atitudes que comprometeram ainda mais a autonomia do Estado afegão e aprofundaram as "rivalidades sangrentas das potências mundiais" (RAWA, 2017a).

Uma ironia a se destacar é que Karzai, antes dos atentados de 11 de setembro e da intervenção, não se opunha ao governo afegão. Em *Minha Guerra Particular*, Masuda Sultan (2006, p. 176) cita a fala do ex-presidente em entrevista a um repórter americano. Nela, Karzai alega que "os Talibãs eram 'gente boa e honesta' e haviam sido aliados durante o *jihad* anti-soviético". Ele chegou a cooperar com o Talibã, mas deixou de apoiá-los quando suas políticas passaram a se tornar mais violentas. O regime soviético e o vácuo de poder deixado após sua retirada do território afegão foram extremamente nocivos para a população, criando um terreno propício à ascensão do Talibã. Sultan (2006) destaca que o grupo tinha grande aceitação popular no início, inclusive por parte das mulheres afegãs, pois, embora fosse novamente um regime autoritário, esperava-se que a "lei e a ordem" fossem retomadas no Afeganistão. A opinião comum era de que "a chegada do Talibã, embora lamentável devido às suas atrocidades, bem como seu apoio ao terrorismo, tornara o país relativamente seguro ao pôr fim à boa parte das lutas e impor leis severas" (Sultan, 2006, p. 116).

Retomando a discussão sobre a democracia, esse posicionamento não é exclusivo da RAWA. Chandler (2007) também reconhece que, por mais que a democracia, a realização de eleições e a proteção dos direitos humanos sejam essenciais para a reconstrução de um Estado, a problemática está na forma como esse processo é conduzido. A instituição de um governo democrático por meio de uma intervenção militar não pode servir aos interesses políticos e econômicos das potências mundiais, não deve ser uma forma de os atores internacionais exercerem poder sobre um território soberano sem incluir a população local no processo, nem deve ocorrer sem adesão interna. Instaurar uma democracia através de uma intervenção faz com que essas potências exerçam poder ao mesmo tempo em que se eximem de sua responsabilidade, transferindo-a para a população, que não foi incluída no processo (Chandler, 2007; Gomes e Blanco, 2019; RAWA, 2009).

Sendo assim, a democracia não pode ser exportada para um país de maneira isolada; a população local deve ter um papel ativo no processo. Portanto,

> a mensagem da RAWA para as pessoas que amam a liberdade é apoiar as organizações democráticas do Afeganistão. Liberdade, democracia e justiça não podem ser impostas à força por um país estrangeiro; são valores que só podem ser alcançados pelo nosso povo e por forças que amam a democracia através de uma luta árdua, decisiva e longa. Aqueles que afirmam doar esses valores ao povo afegão pela força apenas empurrarão nosso país para a

> escravidão. É nossa responsabilidade enfrentar os fundamentalistas e as ocupações (RAWA, 2009, tradução própria)[107].

A RAWA também lança luz sobre a estrutura patriarcal no Afeganistão, que vai além das práticas tradicionais de tratamento das mulheres. As tribos e grupos étnicos possuem grande poder no país e, por isso, o casamento entre e dentro desses grupos se torna uma forma de estabelecer alianças em um território destruído e fragmentado pelas intervenções e pelos anos de guerra (Fluri, 2008; Zakaria, 2021). Como discutido nos capítulos teóricos desta dissertação, a reconstrução do Estado afegão, pensada nos moldes da paz liberal, desconsiderava as reais necessidades da população, concentrando suas atividades nas províncias e cidades mais centrais, como Cabul, sem considerar as demandas das mulheres rurais. O Afeganistão é um país fragmentado e diverso, o que significa que soluções padronizadas e universais não eram capazes de lidar com o conflito afegão. Essas soluções até poderiam melhorar as condições de vida de parte da população, mas não geraram impacto estrutural. Ainda mais diante da fragilidade dessas medidas, que, por não levarem em conta a diversidade étnico-cultural e as necessidades locais, resultaram em programas e legislações que só funcionavam enquanto sustentados por instituições estrangeiras. Assim, uma vez que estas se retiraram do território afegão, determinaram também o fim dos programas e dos progressos alcançados.

A RAWA se empenhava em desmascarar a ajuda humanitária ocidental, mostrando que muitos dos resultados exaltados perante a comunidade internacional eram, na realidade, uma farsa. O caso dos casamentos forçados e infantis ilustra essa triste realidade. Em *Afghanistan: Women's lives worse than ever*, Terri Judd (2008) expõe dados do relatório da *Womankind*, *Afghan Women and Girls Seven Years On*, informando que 87% das mulheres afegãs já sofreram algum tipo de violência doméstica e/ou abuso sexual, e que 60% dos casamentos são forçados. Se essas estatísticas não fossem chocantes o suficiente, Judd (2008) relata que os casamentos não possuem idade mínima para acontecer, sendo comum meninas de apenas seis anos serem forçadas a se casar, em muitos casos com parentes.

E o casamento não é um ato isolado. Casar-se significa ser submetida a uma vida de estupros – pois uma criança não pode consentir uma relação sexual –, violência doméstica,

---

[107] No original: The message of RAWA to freedom-loving people is to support the democratic organizations of Afghanistan. Freedom, democracy and justice cannot be enforced at gunpoint by a foreign country; they are the values that can be achieved only by our people and democracy-loving forces through a hard, decisive and long struggle. Those who claim to donate these values to the Afghan people through force will only push our country into slavery. It is our responsibility to stand up to fundamentalists and occupations (RAWA, 2009).

servidão, afastamento da família e evasão escolar. Como consequência, muitas dessas vítimas protestam utilizando suas próprias vidas, ateando fogo em seus corpos ou se mutilando, para que seu suicídio ou autoagressão não seja interpretado apenas como uma intenção pessoal de libertação, mas como uma motivação coletiva: protestar contra a falta de apoio legal e a ausência de recursos que impeçam essa realidade de continuar sendo vivida por mulheres e meninas afegãs. Em 2007, foi criada uma lei que proibia o casamento de meninas com menos de 16 anos; entretanto, "57% das noivas ainda têm menos de 16 anos" (Judd, 2008, tradução própria)[108]. A lei se mostra ineficaz porque, como criticamos, as soluções não são pensadas de acordo com a realidade específica do Afeganistão. "A taxa de analfabetismo entre as mulheres é de 88%, com apenas 5% das meninas frequentando o ensino secundário" (Judd, 2008, tradução própria)[109], o que faz com que grande parte da população desconheça as leis. Isso reforça a necessidade de se investir na conscientização.

Não adiantava mudar as leis se a população, por falta de acesso ou até proibição de acesso à educação, permanecesse ignorante, no sentido literal da palavra, sobre seus direitos e sobre as normas que poderiam protegê-la. O resultado era o aumento gradativo de crimes como o casamento infantil. Por esse motivo, a RAWA operava dentro desse sistema identificando a família como a base para a transformação da sociedade patriarcal. Para implementar políticas de gênero e ideologias feministas-nacionalistas é fundamental conscientizar as mulheres dentro das famílias. Fluri (2008, p. 43, tradução própria)[110] aponta que a "política feminista-nacionalista da RAWA é posicionada contra o Estado soberano e, por meio de seus programas organizados, desenvolve uma identidade coletiva feminista nacional afegã". O grande objetivo da organização era conseguir construir uma ideologia feminista-nacionalista da nação afegã, desvinculando-se das políticas nacionalistas dos homens, que ignoram, estrategicamente, as mulheres na estrutura organizacional social e suas necessidades (Fluri, 2008).

A RAWA defendia que a mudança deveria partir das mulheres rurais, pois, no Afeganistão, a estrutura familiar e a honra do homem são elementos fundamentais na sociedade. Deve-se, portanto, iniciar a mudança dentro dos lares, sem enfrentar a honra masculina, pois isso criaria uma barreira para a transformação. A escala espacial da família é

---

[108] No original: "57 per cent of brides are under the age of 16" (Judd, 2008).

[109] No original: "The illiteracy rate among women is 88 per cent with just 5 per cent of girls attending secondary school" (Judd, 2008).

[110] No original: "RAWA's feminist-nationalist politics is positioned against the sovereign state and, by way of its organized programmes, develops a collective Afghan feminist-national identity." (Fluri, 2008, p. 43).

o foco da resistência feminista da RAWA e, para elas, "as mulheres afegãs indígenas são o único grupo capaz de trazer a 'verdadeira' emancipação das mulheres" (Fluri, 2008, p. 47, tradução própria)[111]. O feminismo dentro da estrutura familiar tem a capacidade de quebrar as estruturas patriarcais de uma forma gradual e paciente, evitando certa resistência por parte dos homens da família. Nesse sentido,

> manter a estrutura biológica da família e diversos aspectos da divisão do trabalho generificadas permite espaço para negociar dentro dessas estruturas, em vez de rejeitar toda a estrutura e, em última análise, alienar o potencial para resistência, desestabilização de gênero e reconstrução (Fluri, 2008, p. 47, tradução própria)[112].

A preocupação da associação com a família tradicional afegã e com a honra masculina mostra seu cuidado em compreender o contexto local e as dinâmicas estruturais da sociedade afegã, pois são essas atitudes que possibilitam um horizonte de mudança tangível e concreto. Mesmo que a RAWA condenasse tradições opressivas e patriarcais, entendia que essa é a realidade afegã e que, se quiser proporcionar mudanças, deveria pensar em soluções que não criassem mais dificuldades além das já existentes. Nesse contexto, a questão étnica e cultural também torna-se uma preocupação central da organização, pois, para criar uma identidade nacional afegã, não poderia haver uma separação étnica. Em outras palavras, a construção de uma identidade nacional e da igualdade de gênero pressupunha a intersecção cultural e étnica (Fluri, 2008; RAWA, [2025]).

Tendo isso em vista, a RAWA possuía um Comitê de Cultura e Artes, que produzia vídeos, cartazes e fitas de áudio de canções patrióticas e nacionais conhecidas, com o objetivo de divulgá-las amplamente e expandir o conhecimento cultural e político sobre o Afeganistão. As canções patrióticas e revolucionárias da RAWA seguem a mesma linha das *landays*, tratando de temas diversos que afligem o país, desde as atrocidades da guerra até a esperança de recuperar a pátria amada. Alguns dos títulos das canções são: *O Sol da Liberdade*; *Levantai-vos, ó mulheres*; *Ó compatriotas!*; *Mãe em luto*; *Pátria devastada*; *Chamas da guerra*; *Ó pátria*; *Lutamos por nosso país*; *O inimigo*; *Minha alma, meu corpo*; *Cabul foi destruída*; *Não vos entregarei ao inimigo* (RAWA, [2025], tradução própria)[113].

---

[111] No original: "indigenous Afghan women are the only group able to bring forth women's 'true' emancipation." (Fluri, 2008, p. 47).

[112] No original: Retaining the biological structure of the gendered family and several aspects of gendered divisions of labour allows space for negotiating within these structures, rather than rejecting the entire structure and ultimately alienating the potential for resistance, gender destabilization, and re-construction (Fluri, 2008, p. 47).

[113] Os títulos originais das canções são: *The Sun of Freedom*; *Arise Oh Women*; *O compatriots!*; *Grieving Mother*; *Devastated Homeland*; *Flames of the War*; *Oh Motherland*; *We Struggle for our*

Mesmo que não haja a tradução completa das canções, a associação explica que elas faziam parte do projeto de resistência da RAWA, que acreditava que a luta contra os russos, os fundamentalistas e os atores estrangeiros não era sua única frente de atuação. Preservar e divulgar a arte também é um ato de resistência contra os "inimigos do povo", nacionais e estrangeiros. Mesmo sendo uma instituição laica, a RAWA prezava pelo respeito ao Islã, pois, mais do que uma religião, a tradição islâmica faz parte da cultura do povo afegão. O fundamentalismo corrói a cultura muçulmana e suas ações estimulam preconceitos e intolerância por parte daqueles que desconhecem a essência do Islã. Por isso, a RAWA tem a missão de preservar essas canções patrióticas, para combater a ignorância, manter viva a pátria afegã e preservar a história do país, libertando-se das amarras do fundamentalismo e do intervencionismo (RAWA, [2025]).

Comprometida com seus ideais, a organização incluía ativamente as crianças nesse processo de preservação da cultura e da arte afegã. Prezando pela educação e conscientização, a RAWA buscava formas de inseri-las, de maneira segura, na resistência, ensinando não apenas a ler e escrever em suas escolas e orfanatos, mas também sobre sua pátria – a qual não conheceram, pois nasceram em um Afeganistão tomado pelo fundamentalismo e pela guerra. Os áudios das canções foram gravados pelos estudantes das escolas da RAWA, para que participassem do projeto e aprendessem mais sobre a história e a realidade de seu país. O conteúdo dos dois primeiros volumes, lançados em 1986, tratava da invasão soviética e dos traidores da pátria afegã. Posteriormente, em 1991, mais um volume foi lançado, retratando o período pós-retirada das tropas russas, um momento de grande tensão, pois parte da população, assim como a RAWA, temia que os fundamentalistas se aproveitassem do vácuo de poder deixado pelos soviéticos. Em um trecho das canções, a RAWA já advertia:

> "Levantemo-nos, compatriotas, e não permitamos de forma alguma que, após a queda iminente do governo fantoche, os sanguinários morcegos fundamentalistas – esses inimigos declarados da liberdade, da democracia e dos direitos das mulheres – abram suas asas em nossa terra e imponham um tempo ainda mais sombrio e sufocante ao nosso povo agonizante." (RAWA, [2025], tradução própria)[114].

O quinto álbum foi uma homenagem a Meena e, nos volumes seguintes, o tema das

---

Country; *The Enemy*; *My Soul, My Body*; *Kabul was Destroyed*; *Will not Give you to the Enemy*. Disponíveis em: https://pz.rawa.org/rawasongs/index.html. Nesta seção do site da RAWA estão disponíveis os áudios de todas as canções, mas não há tradução para o inglês.

[114] No original: "Let's rise compatriots and don't allow in any cost that after the imminent collapse of puppet government, the bloody fundamentalist bats these avowed enemies of freedom, democracy and women's rights spread their feathers in our land and impose more gloomy and strangulated time on our agonized people." (RAWA, [2025]).

canções concentrou-se nas denúncias e alertas referente ao caos político que o Afeganistão enfrentava. As composições abordavam a milícia religiosa Ikhwan, os jihadistas e também alertavam para o perigo do Talibã, que, em nome do Islã e da *sharia*, instaurou um regime ainda mais violento e opressivo que os anteriores. Quando o último volume foi lançado, a queda do Talibã já era concreta, mas, como mostra o trecho da canção destacado abaixo, esse cenário não representou alívio nem esperança para as ativistas da RAWA:

> "Os mercadores, misóginos e carrascos mafiosos do Talibã, que pensavam que esmagariam nossa nação atormentada em suas garras criminosas, ignorantes e insanas até o fim, foram derrubados por seus criadores estrangeiros, antes de serem punidos por suas ações pela revolta nacional de mulheres e homens do Afeganistão. Mas isso não significou a quebra das correntes que prendem as mãos e pés de nossa nação cativa, pois, em lugar do chacal, foi o cão que tomou o poder – o poder foi entregue aos criminosos da 'Aliança do Norte', ainda mais desumanos, violentos e racistas." (RAWA, [2025], tradução própria)[115].

Além disso, referente ao esforço de conscientização e mobilização, em 1981 a RAWA lançou a revista *Payam-e-Zan* (Mensagem das Mulheres). Publicada trimestralmente em persa, pashtun e urdu, a revista buscava expor os atos dos fundamentalistas e de seus apoiadores, funcionando como forma de denúncia e de conscientização da população afegã. Atualmente, é possível encontrar trechos traduzidos de seus artigos no site da RAWA, mas as publicações oficiais eram nas línguas nacionais do Afeganistão, pois o objetivo era atingir diretamente a população. Assim, iniciativas como a *Payam-e-Zan*, livros, canções patrióticas, peças teatrais, noite de poesia e contação de histórias e produção de cartazes, configuram-se como formas de resistência por meio da arte, da poesia e da disseminação de informações.

Para a associação, a educação das crianças[116] era a base para a construção de uma pátria (*Watan*) e para a criação de um futuro mais igualitário e justo, que respeite a diversidade étnico-cultural afegã. Nese sentido, para a RAWA, sem uma educação patriótica não há construção de uma identidade nacional feminista-afegã (Fluri, 2008). No Paquistão, a RAWA destinava seus recursos para manter operando escolas e orfanatos para crianças refugiadas e para mulheres que não tiveram acesso à educação e, por isso, não foram

---

[115] No original: "The huckster, misogynist and mafia-raced executioners of Talibi who were thinking that will squeeze our tormented nation in their criminal, ignored and lunatic claws until the end, were toppled by their foreign creators, before being punished due their actions by the nationwide uprising of women and men of Afghanistan. But this didn't mean the breaking of chains from the hands and feet of our captive nation because instead of jackal, dog took the power, the power was handed over to the felons of 'Northern Alliance' who are much more anti-humanity, ravishing and racist." (RAWA, [2025]).

[116] A política educacional, ensinada nas escolas da RAWA, está disponível em: http://www.rawa.org/policy.htm.

alfabetizadas. A RAWA administrava 15 escolas primárias e secundárias, cursos de alfabetização e 9 orfanatos. Com exceção do atendimento médico, os homens adultos não eram contemplados pelos programas da RAWA; porém, os meninos refugiados e órfãos recebiam assistência da mesma forma que as meninas. Sua educação era importante para enfraquecer a manipulação político-religiosa, e reduzir recrutamentos voluntários, construindo uma geração mais politizada e antifundamentalista. Nesse sentido, prover uma educação não fundamentalista e tentar alfabetizar uma população que tem sua educação negada pelo próprio governo é uma das maiores motivações da associação (Kolhatkar, 2006; RAWA, [2025]).

No entanto, nos questionamos como a RAWA conseguiu continuar administrando escolas e orfanatos após a ascensão do Talibã. Antes do regime, a organização não atuava na clandestinidade no Afeganistão, mas, com a chegada do Talibã ao poder, precisou passar a operar secretamente dentro do país, tendo mais liberdade e menos riscos apenas no Paquistão. Nesse contexto, trazemos uma palestra de Mariam Rawi (2017), membra da RAWA que participou de diversos eventos e conferências na Alemanha, incluindo a *'Towards Afghan Spring: One Day of Exchange with Grassroots Activists from Afghanistan'*, realizada em 2015. Nessa conferência, Rawi (2017) relatou as atividades da RAWA, destacando a educação política e a assistência social como os dois principais eixos de atuação da organização.

Contudo, muitos programas precisaram ser interrompidos por falta de financiamento. Por muitos anos, a RAWA conseguiu manter suas atividades apesar da guerra, da perseguição e da corrupção, mas as doações não eram suficientes para suprir a demanda da organização. Rawi (2017) destaca a educação como o coração da RAWA, pois, em países como o Afeganistão sob o regime Talibã, educar é o ato mais revolucionário e empoderador para meninas e mulheres, que tiveram sua liberdade proibida e seus direitos confiscados. A educação é o primeiro passo para que elas conseguissem se capacitar e, assim, reivindicar seus direitos. Rawi (2017) conta que, mesmo durante o primeiro regime Talibã, a RAWA foi capaz de manter escolas clandestinas no Afeganistão e, no Paquistão, onde a clandestinidade não era necessária, investiu na construção de escolas dentro dos campos de refugiados.

As imagens 1 e 2 mostram aulas à domicílio ofertadas pela RAWA para meninas afegãs. Os registros foram feitos em janeiro de 2022, quando o Talibã já tinha retomado o controle do Afeganistão. As escolas da RAWA tiveram que adaptar-se ao longo dos anos, para que assim, pudessem continuar suas atividades educativas, em uma esforço para que as meninas afegãs, submetidas a um regime político repressivo, pudessem ter o mínimo de acesso ao ensino escolar. As ativistas da RAWA assumem os riscos em nome do propósito da organização, para dar a essas meninas um futuro diferente daquele traçado pelos

fundamentalistas. Mesmo que o Talibã tenha fechado as escolas e proíbido o ensino, a RAWA transformou os lares em salas de aulas. No entanto, como mostram as fotos, a infraestrutura não é a mais adequada para um ensino de qualidade, as janelas precisaram ser cobertas de forma provisória, o espaço não é grande e não tem mesas e cadeiras para as alunas. Entretanto, apesar dos desafios e riscos, a RAWA mantém-se coerente com os princípios e valores da organização, pensando em soluções para que a educação de meninas e mulheres continuasse ativa, mesmo em tempos de extrema repressão (RAWA, 2022).

Imagem 1 – Aulas educativas domiciliares da RAWA para meninas afegãs

Fonte: Galeria de fotos da RAWA (2022).

Imagem 2 – Aulas educativas domiciliares da RAWA para mulheres afegãs

Fonte: Galeria de fotos da RAWA (2022).

Além disso, Rawi (2017) também comenta sobre a revista *Payam-e Zan*, cuja distribuição, devido à atuação clandestina da organização, era uma tarefa perigosa. Ainda assim, isso não impediu a RAWA de continuar o trabalho, garantindo que a revista circulasse internamente e nos campos de refugiados paquistaneses. Desde os anos 1990, a internet tornou-se uma aliada da RAWA, permitindo que o ativismo fosse exportado para o meio digital, por meio da divulgação de textos, publicações, fotos, vídeos e notícias de forma mais ampla, global e segura. Ao final de sua fala, Rawi (2017) respondeu perguntas da plateia, entre elas uma sobre as condições em que a RAWA realizava seu trabalho, frente aos desafios e repressões estatais e institucionais. Ela explicou que a queda do regime Talibã não representou o retorno da segurança para a organização, pois, como a RAWA também se posicionava firmemente contra a ocupação militar e contra a aliança entre o governo e os senhores da guerra, suas ativistas continuavam atuando sob risco, de forma clandestina e disfarçada. Como destaca Rawi (2017, tradução própria)[117], "a RAWA se tornou algo como uma marca: quem quer que se manifeste abertamente contra o governo é denunciado como membro da RAWA".

Essa atuação, marcada pela resistência e pela clandestinidade, também se expressa nas manifestações e eventos organizados pela associação, geralmente em datas simbólicas para o país ou para o movimento de libertação das mulheres. O Dia Internacional da Mulher, o Dia Internacional dos Direitos Humanos e a Revolução de Saur são datas centrais no calendário da RAWA. Essa esfera do ativismo da associação promoveu momentos de protesto, mobilização, resistência e conscientização. "Quando uma manifestação acontece, em alguns lugares atrasados as pessoas sequer conseguem imaginar que uma mulher possa organizar algo assim", portanto, a missão da RAWA "é mudar essa mentalidade e fazer com que as mulheres saibam que são seres humanos e iguais aos homens" (Brodsky, 2003, p. 110, tradução própria)[118].

> As mulheres nas manifestações da RAWA marcham de forma combativa, com os rostos descobertos e os punhos erguidos. Seus cartazes são explicitamente pró-democracia e anti-fundamentalistas. Dessa forma, as manifestações públicas também desafiam as suposições predominantes entre os ocidentais, que após o 11 de setembro estavam obcecados por imagens de mulheres afegãs mudas, cobertas pela burca e com aparência indefesa

[117] No original: "RAWA has become something like a brand: Whoever speaks out loudly against the government is denounced as a RAWA member" (Rawi, 2017).

[118] No original: "When a demonstration happens, some in backward places can't even think a woman can stage such a thing. Our mission is to change that mentality and let women know they are human beings and equal to men" (Brodsky, 2003, p. 110).

(Kolhatkar, 2006, tradução própria)[119].

A RAWA conseguia ter uma atuação mais ativa no Paquistão, pois, no Afeganistão, suas ações precisavam ser clandestinas para que não se tornassem alvos do Talibã. Essa insegurança impunha barreiras ao ativismo da associação dentro do país; entretanto, devido ao treinamento rigoroso de seus membros, a RAWA conseguia administrar cursos de alfabetização a domicílio. Não necessariamente os cursos aconteciam dentro das casas, mas as integrantes conseguiram se infiltrar nas comunidades, alcançando meninas e mulheres analfabetas mesmo sob a extrema restrição do Talibã. Por ser menos perigoso para seus membros, no Paquistão, a organização era ativa nos canais de comunicação, participando de coletivas de imprensa e realizando entrevistas, pronunciamentos públicos e produções informativas. O objetivo era chamar a atenção da mídia, de jornalistas e de outras organizações para a situação do Afeganistão.

O primeiro orfanato da RAWA foi fundado por Meena, em 1986, em Quetta. Conforme a organização expandiu suas atividades, mais orfanatos foram criados no Afeganistão e no Paquistão, para abrigar crianças que perderam suas famílias devido à guerra. Contudo, ao dizer que perderam suas famílias, não nos referimos apenas à morte, mas também a crianças que foram abandonadas ou até mesmo vendidas. Uma das consequências da guerra é a miséria e a pobreza da população, que fazem com que muitas famílias não tenham condições de se sustentar, recorrendo a medidas inconcebíveis, como a venda ou o abandono de crianças. Assim como acontece com as escolas, a RAWA enfrenta dificuldades para administrar os orfanatos no Afeganistão e, por questões de segurança, opta por não fornecer informações completas sobre esses locais, prezando pela vida das crianças e pela continuidade do projeto[120].

O trabalho da RAWA, de educar crianças refugiadas e órfãs, tinha como objetivo ensinar-lhes sobre sua pátria (*Watam*), reescrevendo a história do Afeganistão e trabalhando para que a nova geração crescesse consciente dos perigos do fundamentalismo, conheça seus direitos civis e democráticos e compreendesse o que são os direitos humanos, para assim, terem esperança de um futuro diferente. O esforço da associação em alfabetizar meninas e capacitá-las para que não repitam o destino de suas mães e avós era parte de uma estratégia de

[119] No original: The women in RAWA's demonstrations march militantly with faces uncovered and fists in the air. Their signs are explicitly pro-democracy and anti-fundamentalist. As such, the public demonstrations also challenge pervading assumptions among Westerners who were obsessed by images of mute, burqa-clad, helpless looking Afghan women, after 9/11 (Kolhatkar, 2006).

[120] Para mais informações sobre os orfanatos da RAWA e para visualizar fotos das crianças abrigadas, acessar: http://www.rawa.org/orphanage.htm.

longo prazo, na qual a educação e a conscientização funcionavam como sementes plantadas hoje para que fossem colhidas pelas próximas gerações. Nesse sentido, as crianças representavam a possibilidade de mudança e reconstrução do país, mesmo diante do fato de que muitas gerações afegãs não conheciam a paz, tendo sido marcadas pela violência e pela sede de poder de soviéticos, jihadistas, fundamentalistas e americanos.

Figura 1 – Desenho de uma criança das escolas e/ou orfanatos da RAWA

Fonte: Site oficial da RAWA [2025][121].

A figura 1 ilustra como a chama da resistência mantém-se viva mesmo diante da violência e das adversidades. Ela simboliza a esperança de livrar o país da guerra e garantir um futuro digno, justo, seguro e igualitário para as crianças; esperança que também mantém ativistas como a RAWA engajadas e comprometidas com a luta. São mulheres que abdicaram de suas vidas e dedicaram-se integralmente a combater o fundamentalismo e o imperialismo, arriscando-se diariamente. Crianças que produzem desenhos como este mereciam não apenas viver, mas viver como crianças. Nos estudos de segurança, muitas vezes esquecemos que tratamos de pessoas e não apenas de números; suas histórias revelam realidades que estatísticas não captam. Dar voz a essas experiências é um modo de produzir conhecimento que vai além da teoria, reconhecendo que vivências concretas podem ensinar tanto ou mais do que análises puramente teóricas.

Assim, mesmo frente às dificuldades dos projetos sociais, o projeto de conscientização

[121] Mais desenhos feitos por crianças das escolas e orfanatos da RAWA estão disponíveis em: http://www.rawa.org/kid-pic.htm.

da RAWA era muito forte em ambos os países. A associação se empenhava em reunir meninas e mulheres para promover debates sobre temas que permeiam suas vidas, como os direitos das mulheres, o fundamentalismo, formas de solucionar a crise afegã, a importância da participação política feminina, além de ensinar conceitos como democracia, direitos civis e liberdade de expressão. A RAWA não pretendia impor uma ideologia ou determinar o que é certo ou errado para essas mulheres. Assim como propõe Mignolo (2017) nas teorias decoloniais, a organização buscava estimular o pensamento individual, propondo novas visões de mundo e interpretações para os elementos da vida social das mulheres afegãs. A organização desejava oferecer a elas a oportunidade de escolher se querem continuar na situação em que estão ou se querem mudar (RAWA, [2025]).

A RAWA não buscava abolir a burca nem introduzir costumes ocidentais para que elas se rebelassem contra suas famílias e contra a tradição islâmica; o objetivo era o extremo oposto. A RAWA lutava para que as mulheres e o povo afegão tivessem o direito de expressar sua fé, cultura e tradição da forma que considerassem mais adequada para suas vidas, sem serem reprimidos ou violentados por fundamentalistas ou por forças estrangeiras. E, portanto, o ponto de partida para a conscientização era a educação, pois "a educação é poder, e as mulheres afegãs podem lutar por seus direitos quando são fortalecidas com a arma da educação" (RAWA, [2025])[122].

Como apresentamos no capítulo 3 da dissertação, os programas da RAWA também incluíam ajuda a mulheres em situação de prostituição e a distribuição de alimentos. A distribuição contemplava viúvas, mulheres resgatadas da prostituição e vítimas de desastres naturais, como terremotos, que tornavam a crise no Afeganistão ainda mais crítica e letal. Além dessas iniciativas emergenciais, a associação também desenvolveu programas voltados para a reconstrução de aldeias[123]. Esse projeto ocorreu em Farah, no fim de 2002, e consistiu na reconstrução de três canais de água para irrigar as terras de plantio. O sistema de irrigação havia colapsado devido aos longos anos de conflitos armados, fazendo com que a região enfrentasse períodos de seca e improdutividade. Entretanto, mais do que o impacto positivo para a população diretamente afetada, esse projeto desencadeia outras ações benéficas, pois consertar a irrigação implica na retomada da produção, possibilitando a exportação de alimentos para outras províncias afegãs e impactando positivamente a renda das famílias de Farah. Além disso, "este é o primeiro projeto desse tipo realizado por um grupo de mulheres

[122] No original: "education is power and Afghan women can fight for their rights when they are empowered with the arm of education" (RAWA, [2025]).

[123] Para mais informações sobre o orçamento do projeto, dimensões da área atingida e quantidade de famílias beneficiadas, acessar: http://www.rawa.org/canal.htm.

no Afeganistão e supervisionado pelas próprias mulheres" (RAWA, [2025], tradução própria)[124], fato de grande relevância, principalmente em um país que identifica as mulheres como fracas e incapazes.

Na mesma lógica de vincular assistência imediata com perspectivas de autonomia, os projetos financeiros da RAWA eram pensados de acordo com a realidade do Afeganistão: uma população majoritariamente rural, uma alta taxa de analfabetismo, famílias tradicionais patriarcais e um governo extremista e brutal. Assim, não seria coerente implementar projetos que exigissem conhecimentos que escapam do cotidiano das mulheres, porque isso culminaria na não adesão e no encerramento do projeto. A costura, o artesanato, a agricultura e o cultivo de pequenos animais eram as formas pelas quais a RAWA buscava capacitar as mulheres, principalmente as viúvas, para que pudessem ter uma fonte de renda. A associação supervisionava projetos de tecelagem de tapetes, bordados, apicultura, artesanato, criação de galinhas e produção de alimentos como geleias. O intuito não era apenas dar assistência às mulheres, mas fornecer recursos, como empréstimos de curto prazo, para que elas conquistassem sua autonomia, sendo formas de empoderar as mulheres afegãs.

No entanto, diferente das outras organizações estudadas neste estudo de caso, a RAWA não recebia nenhum tipo de financiamento além de doações individuais feitas por apoiadores, o que tornava seu trabalho – já suficientemente arriscado e perigoso – ainda mais desafiador e restrito. Desse modo,

> como uma organização feminista que luta pela liberdade, democracia e pelos direitos das mulheres, com uma posição claramente antifundamentalista, a RAWA tem sido privada de apoio por parte de governos, da ONU ou de ONGs que atuam no Afeganistão. Dependemos principalmente de doações individuais recebidas de nossos apoiadores ao redor do mundo. A taxa de filiação de nossos membros e simpatizantes, dentro e fora do Afeganistão, é outra fonte de financiamento. Também geramos recursos por meio da venda de tapetes e outros produtos de artesanato tradicional confeccionados em nossos centros de trabalho. Nossas publicações, fitas e cartazes também contribuem para nossos limitados recursos; no entanto, tem sido difícil acompanhar nossas necessidades, que aumentam constantemente. É por isso que não conseguimos publicar nosso jornal de forma regular. Outras atividades da RAWA, como a realização de seminários e conferências, a organização de manifestações e a atuação em campanhas de *lobby* pelos nossos direitos, têm sido severamente prejudicadas. Sentimos que a intensidade e o impacto do ativismo das mulheres afegãs em prol da democracia e contra o fundamentalismo teriam sido muito mais amplos e tangíveis se não estivéssemos em uma situação financeira tão precária (RAWA, [2025], tradução própria)[125].

[124] No original: "this is the first project of its kind carried out by a women's group in Afghanistan and supervised by the women themselves" (RAWA, [2025]).

[125] No original: As a feminist organization struggling for freedom, democracy and women's rights with a clear anti-fundamentalist stand, RAWA has been deprived of support from governments, UN or

A associação não recebia financiamento de governos e organizações como as Nações Unidas devido à sua natureza revolucionária e posicionamento político. Além disso, a RAWA não tinha interesse em se filiar a partidos nacionais afegãos, para não se inserir nessa estrutura política patriarcal comandada por homens. A RAWA é uma organização feminista-nacionalista de resistência estatal, que luta pela mobilização política das mulheres e por sua liberdade, estratégia que pode ser interpretada como radical. Sua crítica aos projetos de reconstrução é que estes visam incluir as mulheres na esfera política, mas sem se preocupar em alterar as estruturas. Por mais que seja definida uma cota mínima de participação pública, não há garantia de que as mulheres tenham, de fato, voz ativa nas negociações, poder de voto e força para se articularem contra os líderes tribais e religiosos (Fluri, 2008; RAWA, [2025]).

No Paquistão, os membros da RAWA participavam de eventos políticos e de grupos compostos por ativistas mulheres, que realizavam um trabalho de conscientização semelhante ao da organização, apresentando pensamentos anti-fundamentalistas e feministas para a população local (RAWA, [2025]). A decisão de não se filiar a partidos também buscava evitar a repetição dos erros cometidos por movimentos revolucionários em países como Argélia e Irã, que marginalizaram a capacidade de agência das mulheres e sobrepuseram os objetivos nacionalistas aos direitos delas. Desse modo, "a RAWA não trabalhará para ou dentro de organizações nacionalistas dominadas por homens porque se recusam a ser enviadas 'para casa' para assistir enquanto seus direitos, poder e mobilidade são erodidos ou restritos" (Fluri, 2008, p. 42, tradução própria)[126].

Por mais que a RAWA tenha ganhado significativo destaque internacional após os atentados de 11 de setembro de 2001, a organização possui uma trajetória e um histórico de resiliência frente aos longos anos de conflitos internos no Afeganistão. Os direitos

---

NGOs working for Afghanistan. We are mainly relied on individual donations that we receive from our supporters around the world. The membership fee of our members and supporters in and outside Afghanistan is another source of our finances. We also generate some from the sale of carpets and other traditional handicrafts products of our workplaces. Our publications, cassettes and posters also contribute to our thin resources however we are finding it difficult to match with our ever increasing needs. That is why we have not been able to publish our journal regularly. Other activities of RAWA, such as holding seminars and conferences, staging demonstrations and undertaking lobbying for our rights have been severely hampered. We feel that the intensity and impact of Afghan women's activism for the cause of democracy, and against fundamentalism, would have been much wider and more tangible if we were not in financial dire straits (RAWA, [2025]).

[126] No original: "RAWA will not work for or within male-dominated nationalist organizations because they refuse to be sent 'home' to watch as their rights, power, and mobility are eroded or restricted." (Fluri, 2008, p. 42).

democráticos não aparecem apenas nos discursos e pronunciamentos da organização, mas estão presentes na estrutura organizacional, nas políticas educacionais e na execução dos programas assistencialistas. Para Kolhatkar (2006, tradução própria)[127], "a RAWA tem operado de uma maneira com a qual organizações políticas progressistas no Ocidente só poderiam sonhar".

Embora o objetivo inicial da RAWA fosse a emancipação das mulheres afegãs, esse objetivo expandiu-se para a emancipação da nação e do povo afegão, lutando não só pelos direitos das mulheres, mas também contra o fundamentalismo e o imperialismo, que derramam sangue nas terras afegãs há décadas. O assassinato da líder mártir não eliminou a organização, apenas a obrigou a atuar de forma clandestina. No entanto, a clandestinidade permitiu que a RAWA ampliasse suas atividades, pois, dessa maneira, as ativistas conseguiam adentrar nas comunidades sem chamar atenção e correndo menos risco de vida, já que isso dificultava sua identificação. Para exemplificar, a Carta da RAWA lista os principais objetivos da associação, sendo eles:

> 1. a emancipação das mulheres, "que não pode ser abstraída da liberdade e emancipação do povo como um todo";
> 2. a separação entre religião e política, "para que nenhuma entidade possa usar a religião como meio de promover seus objetivos políticos";
> 3. igualdade de direitos de todos os grupos étnicos afegãos;
> 4. "democracia econômica e o desaparecimento da exploração";
> 5. compromisso com a "luta contra o analfabetismo, a ignorância, a cultura reacionária e misógina";
> 6. "retirar as mulheres do encarceramento de seus lares para a atividade social e política, de modo que possam se libertar economicamente, politicamente, juridicamente e socialmente";
> 7. servir e assistir "as mulheres e crianças afetadas e necessitadas, nos campos da educação, saúde e economia";
> 8. estabelecer e fortalecer relações com outros grupos pró-democracia e pró-direitos das mulheres, em nível nacional e internacional, relações estas "baseadas no princípio da igualdade e da não interferência nos assuntos uns dos outros";
> 9. "apoio a outros movimentos de liberdade e de mulheres em todo o mundo." (Kolhatkar, 2006, tradução própria)[128].

---

[127] No original: "RAWA has been operating in a manner that progressive political organizations in the West could only dream of" (Kolhatkar, 2006).

[128] No original: 1. women's emancipation, "which cannot be abstracted from the freedom and emancipation of the people as a whole,"
2. separation of religion and politics, "so that no entity can misuse religion as a means for furthering their political objectives,"
3. equal rights of all Afghan ethnic groups,
4. "economic democracy and the disappearance of exploitation,"
5. commitment to "struggle against illiteracy, ignorance, reactionary, and misogynistic culture,"
6. "to draw women out of the incarceration of their homes into social and political activity, so that they can liberate themselves economically, politically, legally, and socially,"

Assim como as teóricas feministas decoloniais, a RAWA reconhece a importância da solidariedade internacional e da cooperação entre mulheres racializadas do "Terceiro Mundo". As lutas e movimentos de resistência das mulheres latino-americanas, palestinas, iranianas, sudanesas e de outras regiões constituem uma luta coletiva contra governos autoritários, o Sistema Moderno/Colonial de Gênero, a violência de gênero, o fundamentalismo e a colonialidade. Pois, como disse Sofia Rehman (2025, tradução própria)[129], no *Webinar Musawah Lighthouse: Islamic Feminism: Reimagining Gender Justice*, "quando usamos o termo feminismo, ele também conecta a nossa luta à luta de outras mulheres ao redor do mundo, porque, como Angela Davis expressou tão lindamente, nenhuma de nós é livre até que todas sejamos livres".

Os tomadores de decisão e organizações internacionais ocidentais podem aprender muito com a RAWA, principalmente no que se refere à sua visão de mundo e ao enfrentamento de dificuldades. Da mesma forma que a RAWA não enfrenta diretamente os patriarcas e fundamentalistas, optando por uma abordagem de longo prazo que priorizasse a educação e a tomada de consciência da população local, a associação, mesmo sendo de orientação marxista, não lutava ativamente pelo fim do capitalismo. A RAWA criticava o modelo econômico vigente, mas propunha soluções realistas, para que as mulheres conseguissem se inserir nesse modelo econômico global. Ideias como a de "democracia econômica" eram formas pensadas pela RAWA para treinar mulheres, muitas vezes pobres e analfabetas, a fim de que pudessem se inserir no mercado de trabalho, conquistando independência financeira e/ou contribuindo para a renda familiar. A RAWA mostra como a democracia pode ser aplicada na prática, tanto dentro da estrutura organizacional de uma associação de luta social coletiva quanto na criação de projetos assistencialistas e de capacitação (Kolhatkar, 2006).

Desse modo, o ativismo e a resistência da RAWA evidenciam a agência das mulheres afegãs, que resistem ao fundamentalismo religioso, ao intervencionismo e ao projeto de paz liberal definido pelos Estados Unidos para o Afeganistão. Essa postura fica clara em diversos

---

7. to serve and assist "affected and deserved women and children, in the fields of education, healthcare, and economy,"

8. establish and strengthen relations with other pro-democracy and pro-women's rights groups nationally and internationally, with such relations "based on the principle of equality and non-interference in each others affairs,"

9. "support for other freedom and women's movements worldwide." (Kolhatkar, 2006).

[129] No original: "when we use the term feminism it does connect our struggle to the struggle of other women around the world too, because, as Angela Davis so beautifully put it, none of us is free until all of us is free" (Rehman, 2025).

de seus discursos e pronunciamentos públicos, que expõem não apenas a crítica ao imperialismo, mas também o protagonismo das próprias mulheres afegãs em sua luta por justiça. Nesse sentido, selecionamos um trecho do imponente discurso de Mariam Rawi (2006, tradução própria)[130], que evidencia a posição da RAWA:

> Eu pertenço ao Afeganistão, um país que esteve em intensa guerra por mais de duas décadas e que agora voltou às mãos de criminosos, que tiveram a maior responsabilidade pelo seu saque e destruição. Refiro-me aos fundamentalistas islâmicos, cujo reinado de terror de 1992 a 1996 deixou como legado dezenas de milhares de mortos e desabrigados. Esses militantes islâmicos e senhores da guerra governam novamente todo o país, tendo as armas e o dinheiro como seu verdadeiro poder, enquanto, infelizmente, o mundo ocidental, com os Estados Unidos à frente, apenas os observa.
> Você poderia esperar que eu falasse sobre o Afeganistão como um país livre, pacífico e libertado, mas dolorosamente e infelizmente a realidade não é a que você talvez conheça pela mídia. Após o 11 de setembro e a subsequente intervenção militar dos Estados Unidos no Afeganistão em nome da "guerra ao terror" e da "libertação das mulheres afegãs", apesar das grandiosas promessas dos EUA e de seus aliados, o Afeganistão ainda arde em um fogo duplo. De um lado, estão os brutais e horríveis fundamentalistas jihadistas da "Aliança do Norte", apoiados pelos EUA, e de outro lado, estão os terroristas Talibã e da Al-Qaeda, que contam com o apoio de todos os regimes, partidos e organizações fundamentalistas e terroristas em diferentes partes do mundo. A RAWA afirmou diversas vezes que uma administração, legislatura e judiciário sob a dominação de criminosos e traidores jamais trarão algo de bom para o nosso povo enlutado.

Por fim, é importante ressaltar que as organizações internacionais ocidentais têm, de fato, um papel relevante, mas não podem atuar isoladamente, sem considerar as especificidades de cada conflito, região, cultura e sociedade. Enquanto as intervenções continuarem a refletir os interesses das potências ocidentais, o local seguirá sendo visto como inacessível, incapaz e indefeso. A falta de participação e engajamento da população foi prejudicial para a reconstrução, pois fez com que ela não confiasse nos interventores e não

[130] No original: I belong to Afghanistan, a country that has been at intense war for over two decades and now has fallen back into the hands of criminals, who made the major contribution in its looting and destruction. I am speaking of the Islamic fundamentalists, whose reign of terror from 1992 to 1996 left behind a legacy of tens of thousands of deaths and homelessness. These Islamic militants and warlords rule over the whole country again with their guns and money as their real power, while unfortunately the western world and United State at the top, just stare at them.
You might expect me to talk about Afghanistan as a free, peaceful and liberated country but painfully and unfortunately the reality is not what you might be aware of through media. After the September 11, and the subsequent US military intervention in Afghanistan in the name of "war on terror" and "liberating Afghan women", despite tall claims of USA and its allies, Afghanistan is still burning in two-fold fire. On one hand, there are the brutal and horrific Jahadi fundamentalists of the "Northern Alliance" who are supported by the USA and on the other hand, there are the Taliban and Al-Qaeda terrorists who have the support of all the fundamentalist and terrorist regimes, parties and organizations in different parts of world. RAWA has stated several times that an administration, legislature and judiciary under the domination of the criminals and traitors, will never do any good for our bereaved people (Rawi, 2006).

apoiasse esse processo, dificultando a implementação e a sustentabilidade das reformas estruturais (Gomes e Blanco, 2019; Kolhatkar, 2006; RAWA, [2025]).

5.2. Women Living Under Muslim Laws (WLUML)

A *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) é uma rede transnacional muçulmana e feminista, fundada em 1984. Assim como a RAWA, a WLUML também foi criada em decorrência da discriminação contra mulheres submetidas à opressão de autoridades religiosas que, em nome das leis islâmicas, negam direitos e perpetuam violências. Inicialmente, surgiu como um Comitê de Ação – *Action Committee of Women Living Under Muslim Laws* – que funcionaria como apoio externo às lutas internas de movimentos feministas locais. Em 1986, a WLUML expandiu-se além das nove mulheres fundadoras, tornando-se uma rede transnacional descentralizada e sem hierarquias. Diferentemente de organizações de caráter humanitário, que atuam localmente com assistência médica ou distribuição de alimentos, o foco da WLUML é o *advocacy*, promovendo o direito das mulheres muçulmanas globalmente por meio de campanhas e atividades que ultrapassam fronteiras geográficas, linguísticas e culturais (Çinar, 2024; WLUML, [2025]).

As atividades da WLUML são pacíficas e voltadas principalmente à educação e conscientização. A rede realiza campanhas e programas, pesquisas e publicações sobre temas diversos, como a releitura e reinterpretação do Alcorão, propostas de leis que permitam a democratização da vida das famílias muçulmanas, constitucionalização da igualdade das mulheres no Islã, projetos de lei para o Afeganistão, autonomia da sexualidade, do corpo e da mente da mulher, denúncia de crimes como o estupro como arma de guerra, debates sobre a vestimenta islâmica e a desmistificação da cultura muçulmana, que não defende a violência. Essa abordagem alinha-se a um discurso decolonial, uma vez que as mulheres que compõem a rede são muçulmanas oriundas de países como Argélia, Sudão, Irã, Bangladesh e Paquistão. Por isso, conhecem de perto as consequências tanto do fundamentalismo religioso quanto das soluções militarizadas impostas para lidar com conflitos intrínsecos às suas sociedades. Como alertam as integrantes da WLUML ([2025], tradução própria)[131], a rede busca mostrar ao mundo "o perigo do extremismo global por meio da aliança profana do fundamentalismo com Estados poderosos".

[131] No original: "WLUML has been at the forefront of alerting the world to the danger of global extremism through the unholy alliance of fundamentalism with powerful states" (WLUML, [2025]).

Embora o foco da rede esteja em mulheres muçulmanas, a WLUML reconhece que **violência, injustiça e desigualdade de gênero não são fenômenos exclusivos de sociedades islâmicas**. A luta pelos direitos das mulheres é global, e o Sistema Moderno/Colonial de Gênero afeta todas as mulheres, ainda que de maneira assimétrica. Crimes de gênero – como o estupro como arma de guerra, o assédio no ambiente de trabalho, a violência sexual no casamento, o trabalho doméstico não remunerado, a exclusão da participação política e a normalização de violências estruturais – não são práticas de uma cultura, religião, etnia ou região específica, mas elementos estruturais do sistema (WLUML, [2025]).

Como rede transnacional, a WLUML organiza suas ações de forma coletiva e descentralizada. A participação exige interesse pelo ativismo feminista transnacional e pela defesa dos direitos das mulheres. As decisões são tomadas coletivamente, e os integrantes colaboram em projetos, ações solidárias, comunicação, planejamento estratégico e arrecadação de recursos. Dessa forma, o conselho da WLUML[132], junto a organizações parceiras e ativistas autônomas, dedica-se a garantir que as mulheres que vivem em contextos muçulmanos tenham dignidade, direitos e justiça. A solidariedade e a cooperação entre países e movimentos feministas ao redor do mundo são essenciais para que as mulheres consigam avançar em termos de direitos civis e constitucionais, já que o isolamento é uma das maiores barreiras à luta contra o Sistema Moderno/Colonial de Gênero (WLUML, [2025]).

O compartilhamento de experiências é outro elemento central da rede. A troca de informações entre ativistas permite que novas gerações possam aprender com grupos que atuam há anos. E, ainda que cada localidade tenha sua especificidade e que essas feministas se opunham aos universalismos e à padronização dos modelos de solução de conflitos, a troca de experiências pode inspirar outros movimentos. Um exemplo é o caso da RAWA, que, ao observar a marginalização das demandas dos movimentos feministas revolucionários no Irã e na Argélia, consequência de sua filiação a partidos políticos nacionais, optou por manter-se apartidária. Ou seja, a experiência das feministas iranianas e argelinas foi importante para que a RAWA aprendesse com seus erros e ajustasse suas estratégias para evitá-los (RAWA; WLUML, [2025]).

A WLUML também estabeleceu parcerias com outras organizações comprometidas com os direitos das mulheres e a justiça de gênero, independentemente de orientação religiosa. A prioridade era colaborar com grupos que valorizam a coletividade, rejeitam práticas imperialistas e não imponham às mulheres padrões ocidentais hegemônicos. Por meio

[132] O Conselho da WLUML é composto por nove mulheres. Mais informações sobre os membros estão disponíveis em: https://www.wluml.org/whoweare/.

dessas parcerias, a WLUML desenvolveu programas e campanhas que apoiam e defendem:

> Mulheres que vivem em países onde o Islã é a religião oficial, ou países seculares com maiorias muçulmanas, bem como em países onde comunidades muçulmanas minoritárias são regidas por leis religiosas minoritárias;
> Mulheres em estados seculares onde grupos políticos exigem leis religiosas;
> Mulheres de comunidades de herança muçulmana na Europa, nas Américas e em todo o mundo;
> Mulheres não muçulmanas que podem ter leis religiosas aplicadas a elas diretamente ou por meio de seus filhos; e/ou
> Mulheres nascidas em comunidades/famílias muçulmanas que podem se definir em termos não religiosos, preferindo priorizar outros aspectos de sua identidade (WLUML, [2025], tradução própria)[133].

A educação é um pilar estratégico da WLUML. O conhecimento produzido pela WLUML é diverso, indo desde formas mais formais de produção acadêmica, como livros, até papers, relatórios, dossiês, entrevistas e pronunciamentos. No entanto, nem todas as produções estão disponíveis no site ou são acessíveis de forma gratuita. Por exemplo, o Dossiê 14-15 foi o primeiro a ser disponibilizado no meio digital; para acessar os anteriores é necessário entrar em contato com a rede por e-mail e solicitar o acesso. Assim, a política educacional da WLUML diferencia-se da política educacional da RAWA. A RAWA oferece uma educação literal, administrando escolas, cursos de alfabetização e rodas de conversa para ensinar meninas e mulheres analfabetas sobre temas que afetam diretamente suas vidas. Já a WLUML concentra seus esforços educacionais na conscientização da comunidade acadêmica e da esfera pública. Pode-se dizer que a RAWA atua no nível micro e a WLUML no nível macro, visto que, por exemplo, mulheres afegãs que vivem em áreas remotas do Afeganistão não têm acesso às produções da WLUML, pois são, em sua grande maioria, analfabetas e vivem sob rígido controle patriarcal, sem acesso sequer a plataformas digitais (Çinar, 2024; RAWA, [2025]; WLUML, [2025]).

A WLUML buscava promover mudanças no âmbito jurídico, pois reconhecia que a principal forma de repressão às mulheres muçulmanas são as chamadas “leis islâmicas”. Portanto, para a rede, a mudança deve ser promovida no campo dos direitos das mulheres e do

[133] No original: > Women living in countries where Islam is the state religion, or secular countries with Muslim majorities, as well as in countries where minority Muslim communities are governed by minority religious laws;
> Women in secular states where political groups are demanding religious laws;
> Women from communities of Muslim heritage in Europe, the Americas, and around the world;
> Non-Muslim women who may have religious laws applied to them directly or through their children; and/or
> Women born into Muslim communities/families who may define themselves in non-religious terms, preferring to prioritise other aspects of their identity (WLUML, [2025]).

direito internacional, para que essas mulheres tivessem um marco legal que as protegesse, oferecendo maior segurança contra retrocessos. Uma das atividades práticas da WLUML, além das produções, era o monitoramento de Estados signatários quanto à implementação correta e concreta de acordos ou convenções internacionais sobre os direitos da mulher, não discriminação e violência de gênero, como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW). Além disso, ao participar e organizar diálogos e parcerias com agências da ONU, a WLUML buscava pressionar governos a enviar delegações para essas conferências, garantindo que suas demandas fossem ouvidas. Os dois principais valores da rede são solidariedade e cooperação e, por isso, suas atividades e projetos eram desenvolvidos em colaboração com organizações, ativistas e outros parceiros, para que alcançassem os níveis local, nacional e internacional – de forma a tanto desafiar governos fundamentalistas quanto promover a criação de mecanismos jurídicos dentro do escopo do direito internacional (Çinar, 2024).

Além disso, para redes como a WLUML, a disseminação de informações sobre a cultura e a religião muçulmana era essencial. As chamadas "leis islâmicas", impostas por grupos fundamentalistas, acabaram por deturpar a religião, o que ampliou o preconceito e a desinformação. Por isso, é impossível lutar pelos direitos das mulheres em contextos islâmicos sem um esforço de conscientização e educação sobre o mundo muçulmano. A interseccionalidade, a rede de solidariedade e as estratégias de ativismo e educação são as formas de desafiar os mecanismos de controle sobre os corpos e os direitos das mulheres. As autoridades religiosas masculinas instrumentalizam os escritos sagrados para atender a objetivos políticos, submetendo as mulheres muçulmanas a uma violência sistemática. A WLUML denuncia que as "leis islâmicas" e o Islã político afetam negativamente a vida das mulheres. A partir desse contexto, a WLUML destaca a escolha do próprio nome da rede como uma forma de resistência. Quando se lê "mulheres vivendo sob leis muçulmanas", o pensamento imediato remete às mulheres discriminadas pelo Islã político, submetidas a leis repressivas que lhes negam direitos. No entanto, a organização alerta que tal concepção é um mito, pois não reflete que:

> a) as leis ditas muçulmanas variam de um contexto para outro e, b) as leis que determinam nossas vidas têm origens diversas: religiosas, consuetudinárias, coloniais e seculares. Somos governados simultaneamente por muitas leis diferentes: leis reconhecidas pelo Estado (codificadas e não codificadas) e leis informais, como práticas consuetudinárias, que variam de acordo com o contexto cultural, social e político. (WLUML, [2025],

tradução própria)[134].

Entretanto, embora a rede lute pelo direito das mulheres e pela justiça de gênero em todo o mundo muçulmano, as duas atuais campanhas da WLUML são direcionadas para combater a situação no Afeganistão. No entanto, não analisaremos a fundo as campanhas porque elas estão ativas e se intensificaram com a retirada das tropas dos EUA e a retomada do Talibã, portanto, fogem do recorte temporal da pesquisa. A campanha *Stop Gender Apartheid in Afghanistan: Women's Struggle for Dignity* é uma iniciativa da WLUML em parceria com a *Alternative Links for Training and Development*, e seu objetivo principal é fazer com que o apartheid de gênero seja considerado formalmente um crime contra a humanidade. A ideia era criar um comitê de coordenação, organizado pela WLUML e composto por ativistas e organizações dispostas a participar da campanha, para assim estabelecer uma rede de comunicação mais ampla e com maior alcance (WLUML, [2025]).

Concentrando-se na dimensão política e educacional, o intuito dessa campanha é pressionar a comunidade internacional e manter a pauta do apartheid de gênero presente nas agendas globais. Como a WLUML é uma rede transnacional, consegue participar de conferências internacionais, fazer *lobby* com organizações como a ONU e a UE, realizar pesquisas e ter acesso a atores influentes dentro do mundo muçulmano. Esta é a terceira campanha contra o apartheid de gênero no Afeganistão: a primeira foi realizada nos anos 1990, durante o primeiro governo Talibã, e a segunda nos anos 2000, intitulada "*não há paz sem mulheres no Afeganistão*" (WLUML, [2025], tradução própria)[135]. Mas, essa não é a única dimensão da comunicação. A WLUML também realiza atividades de conscientização do público sobre os crimes de gênero cometidos contra as mulheres afegãs, o que inclui relatos, concertos, divulgação de canções patrióticas e revolucionárias, produções artísticas, publicações nas redes sociais, petições públicas, apoio financeiro a atletas, artistas e escritoras afegãs, além da promoção de manifestações contra o Talibã – práticas de resistência muito semelhantes às da RAWA.

A WLUML ([2025], tradução própria)[136] acredita que, com essas atitudes, "relembraremos à comunidade internacional a importância da solidariedade, empatia, partilha

[134] No original: a) laws said to be Muslim vary from one context to another and, b) the laws that determine our lives are from diverse sources: religious, customary, colonial and secular. We are governed simultaneously by many different laws: laws recognised by the state (codified and uncodified) and informal laws such as customary practices which vary according to the cultural, social and political context (WLUML, [2025]).

[135] No original: 'No peace without women in Afghanistan' (WLUML, [2025]).

[136] No original: "We will remind the international community of the importance of solidarity, empathy, shared morality, human rights, and justice for all" (WLUML,[2025]).

da moralidade, direitos humanos e justiça para todos". A campanha urge para que as Nações Unidas reconheçam o apartheid de gênero como um crime contra a humanidade, por meio da adoção de um marco jurídico internacional de proteção, constituindo uma forma concreta de combater a violência e a injustiça de gênero institucionalizadas no sistema de poder vigente. Ademais, vale destacar que a FMF também mantém uma campanha chamada *Stop Gender Apartheid in Afghanistan!*, o que mostra que essa é uma preocupação que mobiliza tanto feministas brancas quanto feministas islâmicas, ainda que não necessariamente compartilhem as mesmas demandas (WLUML, [2025]).

A segunda campanha é *Supporting Women from Afghanistan*[137], que, na realidade, integra o guarda-chuva da *Stop Gender Apartheid in Afghanistan: Women's Struggle for Dignity*. Trata-se de uma iniciativa em colaboração entre a WLUML, líderes afegãs e outros atores internacionais e regionais. Essa nova fase da campanha é uma consequência da retirada das tropas americanas do território afegão, pois sua saída, assim como as operações militares, foi um fracasso. A retirada ocorreu de forma desorganizada, prejudicando a população afegã, que foi abandonada após 20 anos de intervenção e caiu novamente nas mãos dos fundamentalistas talibãs. Assim como da primeira vez, as feministas e defensoras dos direitos humanos já alertavam para o potencial nocivo do Talibã. Durante o primeiro governo, elas chamaram atenção para as políticas que se tornavam cada vez mais repressivas e violentas, fundamentadas em suas interpretações da *sharia*. Agora, em 2021, alertavam para o fato de que o Talibã não havia mudado suas opiniões e políticas em relação às mulheres (WLUML, [2025]).

O extremismo aliado ao ressentimento condenou as mulheres afegãs a um novo período de repressão extrema. No entanto, a WLUML chama atenção para a negligência e indiferença da comunidade internacional diante da situação das mulheres afegãs frente à retomada do Talibã ao poder. Atualmente, com o desenvolvimento das redes sociais e dos meios jornalísticos digitais, não se pode mais alegar que "não se sabia o que estava acontecendo". Mesmo que o acesso à internet não seja uma realidade em todas as províncias afegãs, as redes sociais tornaram-se uma importante plataforma de conscientização e educação da população, sobretudo sobre informações nacionais e internacionais, sendo uma forma de expandir o ativismo digital e mobilizar a nova geração de jovens afegãos. Para a WLUML, com o avanço das redes sociais não dependemos mais dos jornais impressos para

[137] A *Supporting Women from Aghanistan* é a terceira fase da campanha *Stop Gender Apartheid in Afghanistan: Women's struggle for dignity*. Mais informações sobre as demandas centrais, objetivos e demandas internacionais da campanha disponíveis em: https://www.wluml.org/supporting-women-from-afghanistan/.

nos informarmos e, portanto, ignorar o que acontece hoje no Afeganistão é uma escolha deliberada (Abdul, 2023; WLUML, [2025]).

Nesse sentido, a WLUML acusa a comunidade internacional de ter apenas observado, de braços cruzados, a volta do Talibã e das leis contrárias aos direitos humanos e aos direitos das mulheres. No máximo, declarações e pronunciamentos foram feitos, mas nenhuma medida efetiva para a proteção dessas mulheres saiu do papel, mostrando o claro abandono internacional da causa que tanto defenderam por 20 anos. Além disso, para a WLUML, a volta do Talibã representa também um retrocesso para o mundo muçulmano, pois, além de significar um retrocesso em relação aos direitos humanos, incentiva a aplicação da *sharia* a partir de uma interpretação violenta e extremista. A retomada do Talibã é uma vitória do fundamentalismo religioso sobre a justiça de gênero, que toma o caso do Afeganistão como um exemplo de sucesso para a aplicação de uma jurisprudência islâmica autoritária. Como destaca a WLUML ([2025], tradução própria)[138], "o retorno do Talibã tem consequências significativas para todas as mulheres que vivem em contextos muçulmanos, já que fundamentalistas em outros lugares veem isso como uma justificativa para suas ideologias de gênero retrógradas". Para a rede e outros atores parceiros da campanha, o Talibã precisa ser desafiado diretamente, não só por organizações como a RAWA, que resistem ao fundamentalismo desde sua fundação, mas principalmente pela comunidade internacional, que tem a capacidade de ir além de discursos preocupados e pode criar um instrumento internacional para lutar efetivamente pelos direitos das mulheres afegãs e contra o apartheid de gênero no Afeganistão (WLUML, [2025]).

As campanhas destacadas anteriormente foram pensadas para atender especificamente à situação das mulheres no Afeganistão. Entretanto, os programas da WLUML já são mais abrangentes, sendo elaborados para mais de um país ou para atender regiões inteiras. Como o foco da rede não é a ajuda humanitária imediata, ela desenvolve projetos voltados à promoção de conferências, eventos ou debates sobre assuntos que concernem às mulheres que vivem sob leis islâmicas. O que se nota na maioria dos programas é que a WLUML direcionava suas demandas principalmente para as agências da ONU, como a *Commission on the Status of Women* (CSW), e para a comunidade internacional, visando inserir e/ou manter as discussões sobre a proteção e garantia dos direitos das mulheres islâmicas na agenda internacional (WLUML, [2025]).

---

[138] No original: "the return of the Taliban has significant consequences for all women living in Muslim contexts, as fundamentalists elsewhere see this as a vindication of their regressive gender ideologies" (WLUML, [2025]).

Mas o interessante é que, mesmo apelando para essas organizações internacionais e se inserindo nessas conferências, a WLUML mantinha um discurso que confrontava práticas imperialistas que faziam guerras em nome da libertação das mulheres. Tanto que disponibiliza discursos oficiais sobre o Afeganistão e apresentava críticas à forma como a intervenção ocorreu, alegando que, mesmo que a guerra tenha sido justificada pelas ações do Talibã contra as mulheres afegãs, elas foram excluídas no processo de paz. Em dezembro de 2011, foi realizada na Alemanha uma nova Conferência de Bonn, uma década após a primeira conferência que definiu os Acordos de Bonn, responsáveis por determinar como seria feito o processo de reconstrução do Afeganistão. O cenário de 2011 marcava uma expectativa para a gradual retirada das tropas, mas, como consequência de mortes ocasionadas por ataques aéreos da OTAN, o Paquistão não participou da conferência, prejudicando as negociações, visto que era um dos atores centrais (NATO, 2022). Contudo, antes mesmo da realização da conferência, a WLUML chamou atenção para a participação feminina, que, mais uma vez, foi marginalizada no processo de construção da paz no Afeganistão. Assim, destacamos o pronunciamento oficial da rede, em 24 de novembro de 2011:

> A WLUML denuncia veementemente:
> > a incoerência ética dos Estados que travaram uma guerra devastadora no Afeganistão sob o pretexto falacioso de proteger as "pobres mulheres muçulmanas oprimidas vivendo sob a burca", e que agora as impedem de participar, como cidadãs plenas, do processo de paz em seu próprio país — tudo isso enquanto negociam com seus opressores;
> > a responsabilidade moral desses Estados, que estão entregando as mulheres afegãs, amordaçadas e algemadas, justamente aos mesmos talibãs e senhores da guerra de quem fingiram salvá-las, há apenas alguns anos;
> > a miopia política das alianças com talibãs e senhores da guerra, que nos recordam, de forma assustadora, outros compromissos históricos que custaram tantas vidas;
> > a falácia do chamado processo "democrático" que acontece na Alemanha, mas sem o'untermensch' da vez: as mulheres afegãs.
>
> A WLUML conclama as mulheres e forças progressistas em todo o mundo:
> > a tomar posição pública imediata, utilizando todos os meios de comunicação possíveis, em apoio à reivindicação das mulheres afegãs por participação plena nas negociações;
> > a enviar delegações a todos os representantes desses Estados em seus próprios países, protestando contra o exposto acima e exigindo que tais Estados retomem o bom senso.
>
> NÃO EM NOSSO NOME
> NÃO COM NOSSO SILÊNCIO CÚMPLICE
> NENHUM COMPROMISSO DE BONN "À LA MUNIQUE"
> A VERGONHOSA TRAIÇÃO ÀS MULHERES AFEGÃS NÃO OCORRERÁ EM SILÊNCIO
> SE ESSES PAÍSES SÃO DEMOCRACIAS, ELES DEVEM OUVIR NOSSAS VOZES E ATENDER IMEDIATAMENTE ÀS NOSSAS

REIVINDICAÇÕES (WLUML, 2011, tradução própria)[139].

Anos depois, em fevereiro de 2020, iniciaram-se as negociações entre o governo Trump e os fundamentalistas talibãs, e a história se repetiu. Mesmo após quase duas décadas de intervenção e diante do receio em relação às tratativas com o Talibã, o acordo firmado entre as partes mostrou-se insuficiente no que diz respeito aos direitos das mulheres – justamente aqueles que deveriam ter sido a prioridade das negociações, considerando que o primeiro governo Talibã foi o mais letal para as mulheres afegãs. Em *"Men Make War and Women Make Peace": Conversations with Afghanistan's Women Striving for a Lasting Peace*, Hoodfar e Kamour (2021) discutem os últimos anos de intervenção e as negociações, enfatizando a exclusão da participação feminina, que, embora representasse 28% dos parlamentares afegãos na época, foi deixada de fora de um processo tão decisivo.

Como era de se esperar, nenhum dos negociadores do Talibã era mulher. Em contrapartida, essa também não foi uma preocupação do governo dos EUA, que contou com apenas quatro mulheres entre vinte e um negociadores. Isso não é insignificante nem deve ser ignorado, já que o principal objetivo declarado da ocupação militar no Afeganistão era derrubar o governo Talibã e "salvar" as mulheres afegãs das mãos dos terroristas. Assim, questiona-se: como garantir a proteção e os direitos dessas mulheres se as próprias negociações as excluíram e perpetuaram seu silêncio sistemático? De que adianta os EUA

---

[139] No original: WLUML vigorously denounces:
> the ethical incoherence of States that engaged in a devastating war in Afghanistan under the fallacious pretext to protect 'poor oppressed Muslim women living under the burqa', and now prevent them from participating as full-fledged citizens in the peace process in their country, all while engaging with their oppressors
> the moral responsibility of these States, which are delivering Afghan women, bound and gagged, to the very same Taliban and warlords they pretended to save them from, just a few years ago.
> the political short-sightedness of alliances, such as with Taliban and war lords, which fearfully remind us of other past historical compromises that cost so many lives
> the fallacy of the so-called 'democratic' process taking place in Germany, but without the 'untermensch' of the day: Afghan women
WLUML urges women and progressive forces everywhere:
> to take immediate public stands using all possible media avenues, in support of Afghan women's claim to full participation in the negotiation
> to send delegations to all concerned representatives of these states in their own countries, protesting the above, and urging concerned States to come to their senses
NOT IN OUR NAME
NOT WITH OUR COMPLICIT SILENCE
NO 'MUNICH- LIKE' BONN COMPROMISE
THE SHAMEFUL BETRAYAL OF AFGHAN WOMEN WILL NOT OCCUR IN SILENCE
IF THOSE COUNTRIES ARE DEMOCRACIES, THEY MUST HEAR OUR VOICES AND ACT ON OUR
DEMANDS IMMEDIATELY (WLUML, 2011).

terem promovido mudanças nos âmbitos da educação, saúde, capacitação e participação política se, na prática, as afastaram de decisões que definiram seu futuro após a retirada das tropas? Pela primeira vez, as mulheres puderam sentir a liberdade – estudar, trabalhar e ocupar cargos governamentais –, mas viram novamente suas vidas, corpos e direitos serem decididos por homens que apenas as instrumentalizam em busca de ganhos políticos (Hoodfar e Kamour, 2021).

Essa exclusão não ocorreu de forma isolada, mas se refletiu também na crescente violência contra ativistas e líderes políticas. Em outras palavras, simultaneamente à marginalização da participação feminina nas negociações sobre seu próprio futuro, ativistas como Fatima Khalil foram assassinadas em junho de 2020. No mesmo ano, em agosto, Fawzia Koofi, uma das quatro negociadoras, sofreu uma tentativa de assassinato. E, em 2021, mesmo com o avanço das negociações e duas décadas de intervenção militar, episódios como o assassinato de juízas da Suprema Corte e atentados a escolas de meninas continuavam a fazer parte da realidade afegã. Mesmo diante da suposta ajuda humanitária dos interventores, as mulheres afegãs não deixaram de lutar por seus direitos, pois sabiam que, se não o fizessem, ninguém o faria por elas. Aqueles que se diziam defensores dos direitos das mulheres e condenavam as ações do Talibã não estavam verdadeiramente preocupados com sua situação – nem durante a ocupação, nem com o retorno do grupo ao poder. Como destaca Wilén (2021), os direitos das mulheres são sempre os primeiros a serem questionados e revogados; por isso, as afegãs sabiam que suas liberdades estavam ameaçadas com a saída dos interventores, sobretudo porque elas não foram incluídas no processo de paz (Hoodfar e Kamour, 2021).

Ainda assim, esse cenário adverso não impediu que as mulheres abraçassem as oportunidades conquistadas após a queda do Talibã em 2001. Assim que assumiram postos de liderança no país, uma das primeiras ações foi organizar viagens e reuniões por todo o Afeganistão com o objetivo de revisar a *Declaração dos Direitos Essenciais das Mulheres Afegãs*. Essa reformulação buscava atualizar e sintetizar as reivindicações das ativistas afegãs para que, em um cenário positivo, pudessem ser incorporadas à nova constituição de 2004. O documento reconheceu as mulheres como cidadãs iguais aos homens e foi elaborado em conformidade com a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Além disso, previu a divisão do poder entre o presidente, a Assembleia Nacional, a *Loya Jirga* e a Suprema Corte (Hoodfar e Kamour, 2021). Dado esse contexto, como afirmou a Diretora Executiva da Fundação de Pesquisa Jurídica para Mulheres e Crianças, Zarqa Yaftali,

> “foi na era pós-Talibã que as mulheres abraçaram com entusiasmo todas as

> oportunidades de progredir e demonstraram sua capacidade como professoras, jornalistas, empresárias, funcionárias públicas, médicas, ministras, agentes de segurança e embaixadoras. As mulheres pretendem guiar seu país rumo à paz e ao progresso." (Hoodfar e Kamour, 2021, tradução própria)[140].

Os sombrios anos do primeiro governo Talibã mostraram às mulheres a importância de participar da vida pública e política do país. Antes tratadas como objetos, sem valor, voz, vontades ou opiniões, as afegãs fizeram questão de estar presentes na *Loya Jirga* de 2002 para lutar por seus direitos civis e constitucionais. Graças à sua mobilização no início do processo de reconstrução do Estado, conquistaram 28% das cadeiras no Parlamento Nacional – algo impensável durante o domínio do Talibã. Infelizmente, essa participação vista no início da intervenção não se estendeu às negociações entre o grupo e os EUA, o que já serviu de alerta, pois as mulheres sabiam que o Talibã não havia mudado (Hoodfar e Kamour, 2021).

A permanência das mesmas estruturas patriarcais e fundamentalistas reforçava essa percepção. A ideologia de gênero, o medo, o controle e a violência continuaram a integrar a identidade do Talibã. O governo americano pode ter se convencido de que o grupo havia suavizado suas políticas coercitivas e ideologias extremistas, mas as ativistas afegãs – juntamente com as feministas da WLUML e outras redes – alertavam para o perigo de confiar na suposta mudança do Talibã. Um dos principais argumentos era que o grupo havia passado a utilizar a língua inglesa em suas postagens nas redes sociais, o que poderia indicar uma abertura à modernidade e à ocidentalização. No entanto, assim como o governo dos EUA soube usar os meios midiáticos e discursos oficiais para construir a narrativa da "Guerra ao Terror" e da "salvação das mulheres afegãs", o Talibã também soube utilizar as redes a seu favor, recorrendo ao inglês para obter maior alcance e se aproximar dos interventores. Não se tratava de uma aliança, mas de uma estratégia para reconquistar o controle do território e poder (Hoodfar e Kamour, 2021).

Portanto, mesmo com avanços parciais, o custo humano e material da guerra (2001-2021) foi imensurável. Em certa medida, o Afeganistão conseguiu reconstruir suas instituições estatais e avançar nos direitos das mulheres, reconhecendo-as enquanto cidadãs. Contudo, essas conquistas ocorreram às custas de inúmeras mortes e da destruição de infraestruturas urbanas e rurais – destruição não apenas de casas, escolas, hospitais e comércios, mas também dos sistemas de irrigação, das terras produtivas e do escoamento da

[140] No original: "It is in the post-Taliban era that women have eagerly hugged every opportunity to advance and demonstrated their capability as teachers, journalists, businesswomen, civil servants, doctors, ministers, security workers and ambassadors. Women intend to guide their country toward peace and advancement." (Hoodfar e Kamour, 2021).

produção. Ao final da intervenção, 88,5% da população apoiava as negociações com o Talibã como esperança de paz, enquanto apenas 13,4% declarava apoio ao grupo – o que já indicava que, caso retomasse o poder, isso não se daria por meios democráticos. Assim, de que adiantou investir bilhões de dólares em reformas e programas, alimentar uma guerra por vinte anos e caçar militarmente os talibãs, se o acordo firmado apenas beneficiou os soldados e a equipe americana, permitindo que o grupo se reerguesse? Mais uma vez, o povo afegão foi esquecido e sentenciado a um futuro sombrio, submetido a ser alvo das bombas americanas ou das armas fundamentalistas (Hoodfar e Kamour, 2021).

> É por isso que o acordo EUA-Talibã é tão decepcionante. Os EUA concordaram em libertar 5.000 prisioneiros do Talibã e retirar todas as tropas. Em troca, o Talibã prometeu não atacar os EUA e seus aliados. Não houve garantias para as mulheres, nem cessar-fogo, nem consideração pelo futuro do Afeganistão. Como muitos afegãos e outros observadores já comentaram, este é um acordo desequilibrado, senão totalmente equivocado, que deu ao Talibã a ideia de que é vitorioso na guerra (Hoodfar e Kamour, 2021, tradução própria)[141].

Assim, para Hoodfar e Kamour (2021, tradução própria)[142], "oportunidades de proteger os direitos das mulheres foram desperdiçadas ou concedidas ao Talibã" ao se excluí-las das negociações e não priorizar suas demandas no processo de paz, comprometendo a construção de uma paz duradoura.

Diante dessa fragilidade das garantias institucionais, as organizações de mulheres intensificaram suas iniciativas de resistência e reconstrução durante os anos de intervenção. Nesse contexto, a WLUML buscou fortalecer o protagonismo feminino por meio de programas voltados à recuperação de espaços de poder e autonomia. Um exemplo foi o *Women Reclaiming and Re-defining Cultures: Asserting rights over body, self and public spaces* (WRRC)[143], ativo entre 2008 e 2012. Esse programa foi criado em conjunto com o *Institute for Women's Empowerment* (IWE) e financiado pelo Ministério das Relações Exteriores dos Países Baixos – estando atrelado ao ODM 3. A princípio, o programa foi implementado em oito países, sendo o Afeganistão um deles (WLUML, [2025]).

Diante da realidade de países que utilizam a cultura para justificar violências contra as

---

[141] No original: This is why the US-Taliban agreement is so disappointing. The US agreed to release 5000 Taliban prisoners and withdraw all troops. In return the Taliban has promised not to attack the USA and its allies. There were no guarantees for women, no ceasefire, and no consideration of Afghanistan's future. As many Afghans and other observers have already commented, this is an imbalanced if not totally misguided agreement that has given the Taliban the idea that they are victorious in the war (Hoodfar e Kamour, 2021).

[142] No original: "opportunities to protect women's rights have been wasted or conceded to the Taliban" (Hoodfar e Kamour, 2021).

[143] Mais informações disponíveis em: https://www.wluml.org/project/wrrc/.

mulheres, o programa visava recuperar e reconstruir a cultura e o empoderamento feminino, de forma que as mulheres tivessem a oportunidade de resgatar a religião e a tradição como aliadas na luta por seus direitos. Ele partia da premissa de que aliar a cultura e a religião ao empoderamento é uma forma de resistência, pois dá às mulheres a oportunidade de reivindicar seus direitos sem que precisem abandonar tradições e fé islâmica, que fazem parte de sua identidade. Para a WLUML, abandonar a cultura e a religião em troca da obtenção de direitos não é um avanço, já que ninguém deveria abrir mão de sua fé ou de sua tradição para ter acesso à cidadania e aos direitos humanos. O fundamentalismo não pode vencer; ou seja, é importante aliar essas variáveis à luta feminista para desmistificar a ideia de que a violência faz parte da cultura islâmica. O programa envolveu a produção e disseminação de materiais audiovisuais em diferentes línguas, para atingir o maior alcance possível, e a criação do movimento *Stop Stoning and Killing Women Campaign*. A WLUML enfatiza que, para que as mulheres tenham autonomia e direitos sobre seus corpos e sua sexualidade, é imprescindível que práticas como o apedrejamento até a morte sejam imediatamente condenadas (WLUML, [2025]).

A politização da cultura impõe barreiras ao empoderamento, à liberdade de expressão, à ocupação feminina de espaços públicos e políticos, à legitimação de atos de resistência, além de promover o silenciamento sistemático, a privação do direito das mulheres à herança e à propriedade e o controle sobre seus corpos, mentes, sexualidade e reprodução. Com o programa, a WLUML e as instituições parceiras chamaram atenção para a necessidade de formular novas estratégias no que tange à promoção e proteção dos direitos das mulheres, tanto no âmbito legal e jurídico quanto no direito ao próprio corpo. Segundo a WLUML, essas estratégias devem ser reformuladas não apenas no campo do ativismo, mas também no âmbito institucional, no sentido de que os mecanismos internacionais de direitos humanos precisam repensar as novas dinâmicas de gênero, demandas e questões relacionadas à politização da cultura (WLUML, [2025]). O empoderamento feminino e a igualdade de gênero, pensados apenas para atender às feministas brancas liberais, sem considerar a interseccionalidade das variáveis e a diversidade étnico-cultural, são insuficientes.

O programa *Stoning and Killing Women Campaign*[144] tinha como principal objetivo expor práticas como o apedrejamento e os crimes de honra, formas de tortura e violência pautadas em interpretações extremistas do Islã, principalmente no Afeganistão, Irã e Paquistão. O programa foi lançado em 2007 e retomado entre os anos de 2012 e 2013, com o

[144] Mais informações sobre os participantes do programa e seus recursos, disponíveis em: https://www.wluml.org/project/stop-stoning/.

objetivo claro de acabar com a prática do apedrejamento. Esse programa contou com o apoio da WLUML e de 12 parceiros, incluindo o *Women's UN Report Program & Network*, institutos e grupos de pesquisa sobre mulheres, fundações e centros de recursos, mostrando a mobilização de diferentes entidades para contribuir com o fim dessa prática (WLUML, [2025]).

A primeira ação efetiva foi a criação de uma petição online, que contou com a assinatura de 11.817 apoiadores, superando a meta prevista de 10.000. Essa etapa inicial de conseguir apoiadores contribuiu para os objetivos de médio e longo prazo, que incluem a adoção de uma resolução da ONU contra as práticas de apedrejamento. O objetivo final era a criminalização e proibição da prática globalmente, sem que haja exceções baseadas na "cultura". Para que isso se tornasse possível, era necessário, primeiramente, obter apoio do público geral, de modo que a rede pudesse se articular e fazer *lobby* junto às agências de direitos humanos do sistema ONU. Mesmo que o programa não esteja mais ativo, a WLUML mantém o discurso de que os casos de apedrejamento devem continuar a ser documentados e expostos, pois práticas como essas não devem nunca ser normalizadas ou legitimadas pela lei e por mecanismos estatais. A mobilização pública e a conscientização sobre as consequências da politização da cultura e da religião devem estar presentes nos discursos e atividades daqueles que defendem os direitos humanos e os direitos das mulheres (WLUML, [2025]).

Contudo, esses esforços evidenciam uma contradição da intervenção dos EUA. Enquanto redes transnacionais lutavam pela erradicação de práticas misóginas, episódios de apedrejamento continuavam a ocorrer. O primeiro governo após a intervenção e a queda do Talibã deveria representar um avanço em relação às leis autoritárias e arcaicas, mas não foi o que aconteceu. Rokhshana, de 19 anos, foi apedrejada até a morte pelo Talibã em novembro de 2015 (Zeiaratjaye, 2015). E, em 2011, Siddqa, de 25 anos, sofreu a mesma punição pelo suposto crime de adultério. Seu pai havia vendido-a em casamento a um parente distante já casado. Sem ver outra alternativa, Siddqa foi até a casa do homem que amava e disse que, se ele não fugisse com ela, se mataria diante dele. Porém, ambos foram persuadidos a retornar, presos e condenados à morte. Apesar da comoção internacional causada pelo vazamento das imagens de seu apedrejamento, apenas uma pessoa foi detida (Starkey, 2011). Esses dois casos são apenas exemplos das execuções por apedrejamento que ocorreram durante o governo de Hamid Karzai.

Em 2013, a RAWA somou-se às preocupações da *Human Rights Watch*, que denunciava a intenção do governo Karzai de restaurar uma proposta de lei prevendo o apedrejamento como punição para o adultério dentro do casamento – e, se não fossem

casados, o casal seria punido com chicotadas. Essa proposta nem deveria ter sido considerada, pois violava princípios básicos dos direitos humanos e colocava em risco o financiamento internacional do governo, já que os doadores estrangeiros não aceitariam tal legislação. O código penal adotado após a queda do Talibã não previa esse tipo de punição, uma vez que uma das primeiras medidas do novo governo foi aderir a convenções internacionais de direitos humanos. Por isso, é ainda mais absurdo que Karzai não tenha rejeitado de imediato a proposta. Como demonstrado, os casos de apedrejamento continuaram ocorrendo durante a intervenção, mas não foram julgamentos conduzidos pelo Estado, e sim por clérigos talibãs que mantiveram essas práticas de punição (RAWA, 2013).

Outro programa da WLUML que foi implementado no Afeganistão é o *Women's Empowerment and Leadership Development for Democratisation* (WELDD), que tinha como público-alvo as jovens ativistas. Entre 2012 e 2016, o programa forneceu treinamentos e capacitações para mais de 1.000 mulheres em 27 países, para que elas pudessem desenvolver habilidades no âmbito da liderança política feminista, a fim de prepará-las para se adaptarem às mudanças sociopolíticas, principalmente no que tange aos direitos das mulheres no mundo muçulmano. As organizações locais dos países-alvo do programa estavam na linha de frente para auxiliar na execução desse e de outros projetos, pensados para combater a "violência cultural contra as mulheres" (WLUML, [2025]; WELDD, [2025]).

Diante da realidade do recrutamento cada vez mais precoce de meninos para grupos fundamentalistas ou vertentes extremistas do Islã, programas como este foram pensados para capacitar as mulheres muçulmanas, de modo que suas identidades não fossem reduzidas a uma identidade social determinada por islamistas tradicionalistas (WLUML, [2025]; WELDD, [2025]). Porém, com base nas teóricas feministas decoloniais, argumenta-se que não deveria existir uma definição universal de mulher, nem dentro das concepções radicais do Islã, nem dentro do feminismo hegemônico. Cada mulher tem sua identidade, construída a partir de gênero, classe, religião ou etnia; assim, o empoderamento de mulheres em contextos muçulmanos depende da interseccionalidade das variáveis que moldam a identidade social.

Seguindo a linha dos outros programas, o WELDD tinha como objetivo reunir e capacitar jovens ativistas para que pudessem se empoderar dentro dessas sociedades sem que precisassem escolher entre os direitos humanos e os direitos das mulheres e a cultura muçulmana. O programa ficou ativo por três anos, mas promoveu, em países como o Afeganistão, mudanças políticas e legais. O Afeganistão foi beneficiado com *workshops* de capacitação e atividades suplementares, voltados para preparar mulheres de países em conflito não apenas para serem incluídas nos processos de reconstrução e paz, mas também para que

soubessem priorizar suas demandas e articulá-las em nível local e nacional, abrangendo aquelas que não tiveram a mesma oportunidade ou que, mesmo com a intervenção, continuaram submetidas a vivências mais conservadoras (WLUML, [2025]; WELDD, [2025]).

Atualmente, a WLUML tem oito programas ativos. Destacamos aqueles que, de alguma forma, relacionam-se ao Afeganistão, para mostrar como a rede pratica seu ativismo e em quais áreas está dedicando-se atualmente. O programa *Body, Mind, and Sexual Autonomy* visa promover o debate sobre a autonomia e o direito das mulheres sobre seus próprios corpos e sexualidade. Como detalhado no capítulo teórico da dissertação, o corpo da mulher é um campo de batalha e é território; ele é instrumentalizado, controlado e explorado por aqueles que deveriam protegê-la, sejam governantes, parentes homens ou agentes externos. Assim, o projeto da WLUML busca identificar as formas de resistência das mulheres e como elas podem reivindicar a autonomia e o controle do próprio corpo, sem recorrer a ações extremas como a autoimolação (WLUML, [2025]).

O programa *Constitutionalising Women's Equality* pretende avaliar como os direitos humanos, civis, democráticos e os direitos das mulheres podem ser incorporados em regiões e países que enfrentam adversidades políticas, como guerras civis e governos transicionais. Para fazer essa avaliação, o programa compara normas e estratégias constitucionais, a fim de entender a melhor forma de promovê-las em países como Afeganistão, Egito, Índia e Irã. O estudo das normas constitucionais permite que a rede desenvolva estratégias para implementar debates que apoiem essas mudanças, pois, nesses contextos políticos, fatores como religião, diversidade étnico-cultural, direitos da família e participação feminina na vida pública e política não podem ser desconsiderados. Como destaca a WLUML, a constituição não pode e não deve ser responsável por normalizar a desigualdade e a injustiça de gênero, nem a submissão das mulheres a valores e ideologias patriarcais e retrógradas (WLUML, [2025]).

O programa *Feminism & Art in Muslim Contexts* dialoga com o ativismo da RAWA e de muitas mulheres afegãs, que resistem por meio da arte, seja pela escrita e recitação de poesias, canções patrióticas, pinturas, contos ou desenhos. A arte, como grande parte dos campos, é dominada pelos homens e, quando as mulheres aparecem, sua feminilidade é performada a partir da visão sexualizada masculina. Por isso, a arte produzida por mulheres deve ser valorizada e tornar-se visível, pois ela não é apenas uma expressão da identidade daquela mulher, mas também pode ser uma forma de protesto contra sistemas autoritários que reprimem as mentes e corpos femininos. Em países como o Afeganistão, controlado pelo Talibã, produzir arte é resistir: é mostrar que, mesmo diante de proibições e restrições

extremas, as mulheres não são passivas; ao contrário, tentam, por meio das diferentes formas artísticas, manter-se visíveis, mesmo que excluídas da vida social (WLUML, [2025]).

Por fim, o programa *Human Rights and Women-Centred Islamic Perspectives* foi desenvolvido em parceria com líderes afegãs que cooperam com a rede desde os anos 1990. O objetivo desse projeto era pensar em formas de apresentar argumentos pela defesa dos direitos das mulheres fundamentados no Islã, por meio de reinterpretações do Alcorão. As feministas afegãs sabiam que as negociações dos EUA com o Talibã resultariam em retrocessos nos direitos das mulheres. Assim, considerando os esforços da WLUML para reler textos sagrados e desafiar leis e normas repressivas feitas "em nome do Islã", esse programa utilizou a experiência da rede para elaborar argumentos pela garantia dos direitos das mulheres dentro de uma perspectiva islâmica. As atividades do programa incluíram o desenvolvimento de materiais educacionais acessíveis, com o objetivo de promover essa educação sobre os direitos das mulheres a partir de uma perspectiva islâmica, como forma de reduzir as desavenças entre políticas seculares e religiosas, que provocam reações tanto de interventores quanto de fundamentalistas.

Com base nessas campanhas e posicionamentos da WLUML, pode-se compreender que as políticas do Talibã não são isoladas: tratam-se de políticas sistemáticas de exclusão das mulheres da vida social e política afegã. Essas são estratégias de disciplinar os comportamentos, visto que, quanto mais invisíveis e excluídas, mais fácil é controlar seus corpos e mentes, o que possibilita que o Talibã governe de acordo com suas interpretações do Islã, minando toda e qualquer forma de empoderamento e autonomia das mulheres. Assim, elas ficam sujeitas à manipulação religiosa e ao controle da família patriarcal, sendo impedidas de estudar e trabalhar – justamente as duas formas mais eficientes de garantir independência financeira e consciência crítica para se manifestarem, protestarem e enfrentarem o fundamentalismo e o tradicionalismo patriarcal. Como ressalta Abdul (2023, p. 249, tradução própria)[145], "mesmo que o saber e o conhecimento sejam ferramentas intangíveis, eles permitiram que essa nova geração de pessoas educadas fizesse os talibãs tremerem sem armas – pois estes temem muito mais sua educação e seu poder revolucionário de pensar livremente".

[145] No original: "même si le savoir et la connaissance sont des outils intangibles, ils ont permis à cette nouvelle génération de gens éduqués de faire trembler sans armes les talibans qui craignent davantage leur éducation et leur pouvoir révolutionnaire de penser librement" (Abdul, 2023, p. 249).

5.3. Feminist Majority Foundation (FMF)

A *Feminist Majority Foundation* (FMF) é uma organização feminista estadunidense fundada em 1987, como consequência do crescimento do movimento feminista no país. Seus três principais valores são: igualdade das mulheres, não violência e garantia da saúde reprodutiva. Atualmente, o Conselho da FMF é composto por nove mulheres, sob a presidência de Eleanor Smeal, cofundadora da organização. As atividades da FMF dividem-se em duas principais frentes de atuação: programas de pesquisa e iniciativas de empoderamento político e socioeconômico voltadas às mulheres. O objetivo da organização é desenvolver políticas públicas, treinamentos e capacitações de liderança, programas de educação pública e fóruns sobre igualdade e justiça de gênero. Em parceria com a *Feminist Majority*[146], organização associada, a FMF também busca dialogar e fazer *lobby* com instâncias políticas para promover mudanças no âmbito legislativo.

No entanto, por ser uma organização feminista dos Estados Unidos, seu feminismo é essencialmente ocidental e liberal, com demandas que buscam promover a igualdade entre homens e mulheres, treinar jovens feministas para formar uma nova geração de líderes e combater o estigma sobre a ocupação de espaços considerados "masculinos". Diferentemente da RAWA e da WLUML, a FMF não é muçulmana e não possui familiaridade com a cultura e a Religião Islâmica. Além disso, suas concepções de empoderamento e seus posicionamentos em relação à Guerra ao Terror são conflitantes. Como discutido anteriormente, a FMF apoiou as ofensivas militares do presidente George W. Bush desde o início, reduzindo as mulheres afegãs à condição de vítimas e contribuindo para a narrativa da "salvação das mulheres afegãs das mãos dos terroristas talibãs" (FMF, [2025]).

Em relação aos seus princípios, a FMF declara que, além da defesa da igualdade de gênero e dos direitos reprodutivos e sexuais, também se dedica à promoção de direitos civis e eleitorais, à moradia digna, à prevenção da criminalização juvenil – buscando impedir que jovens caiam no sistema prisional após deixarem a escola – e ao combate a toda forma de violência contra a mulher e desigualdade racial. A organização também apoia os direitos de pessoas migrantes e refugiadas, incluindo aquelas sem documentação, defende a inclusão de

[146] A *Feminist Majority* é a "organização irmã" da *Feminist Majority Foundation* (FMF), atuando como seu braço político. Seu principal objetivo é incluir as mulheres nas políticas públicas e nos órgãos decisórios, promovendo sua participação ativa nos espaços de poder. A organização concentra-se na igualdade de gênero nos processos de tomada de decisão e na promoção de mudanças legislativas que assegurem os direitos das mulheres. Mais informações disponíveis em: https://feministmajority.org/.

pessoas com deficiência na sociedade e promove programas e conferências voltados à preservação ambiental e às mudanças climáticas. Outros princípios da FMF incluem o apoio ao movimento trabalhista, a luta pela igualdade salarial e por condições dignas de trabalho, além do incentivo à participação política e eleitoral das mulheres. Em suma, "a FMF não permite e se opõe ativamente à discriminação com base em sexo, gênero, raça, orientação sexual, identidade de gênero, condição socioeconômica, religião, etnia, idade, estado civil, origem nacional, porte físico ou deficiência" (FMF, [2025])[147]. Mas não permitir e se opor à discriminação é o mesmo que reconhecer o 'Outro" como um igual e escutar suas reivindicações antes de "ajudar"?

Os programas da FMF são: *Equal Rights Amendment*, *Abortion, Birth Control*, *Mifepristone*, *Afghan Women and Girls Campaign*, *Feminist Campus*, *Education Equity*, *Girls Learn International*, *Global Women's Rights*, *Ms. Magazine*, *National Clinic Access Project* e *Violence Against Women*. Diferentemente das duas seções anteriores, analisaremos a FMF sob duas perspectivas: a campanha *Afghan Women and Girls Campaign* e a crítica ao feminismo branco a partir da análise da "ERA YES". Ainda que na parte teórica da dissertação já tenhamos discutido como o feminismo branco, pode ser prejudicial à produção de conhecimento das mulheres racializadas, a seus movimentos ativistas e à sua própria existência, campanhas como *Violence Against Women* e a *Equal Rights Amendment* mostram as contradições desse feminismo, revelando as diferenças entre suas demandas e prioridades. Isso evidencia tensões entre o discurso de combate à violência contra a mulher e o apoio a campanhas militares associadas à Guerra ao Terror (FMF, [2025]).

A *Stop Gender Apartheid in Afghanistan: Campaign for Afghan Women & Girls* foi uma campanha semelhante à da WLUML, pois também tinha como objetivo principal conscientizar a população e buscar formas de acabar com o apartheid de gênero no Afeganistão, demonstrando preocupação com as violências perpetradas contra as mulheres e com as violações de direitos humanos cometidas pelo Talibã. No entanto, a principal diferença é que a FMF não apresentou críticas à intervenção americana, não expôs a violência cometida pelas tropas estrangeiras e não se empenhou em conscientizar a população a partir de ensinamentos sobre a religião e a cultura muçulmana. Quando a FMF falava em "conscientizar a população", referia-se a mostrar as violências diárias cometidas contra as mulheres – ou seja, a conscientização assumia, na prática, um caráter de documentação

[147] No original: "The FMF does not permit and actively opposes discrimination on the basis of sex, gender, race, sexual orientation, sexual identity, socio-economic status, religion, ethnicity, age, marital status, national origin, size, or disability" (FMF, [2025[).

jornalística. Isso não é necessariamente um problema, já que trazer dados e expor a situação no Afeganistão era importante; contudo, essa abordagem tende a gerar apenas comoção e reforçar a imagem das mulheres como vítimas indefesas que precisam de um salvador.

Outro objetivo da campanha era dar voz às histórias e às mulheres afegãs que lutam pela igualdade de gênero. No entanto, cabe o questionamento: quem são essas mulheres ouvidas? São mulheres de Cabul, oriundas de famílias mais ricas e mais progressistas, que tiveram acesso à educação e, portanto, conseguiram se articular nessa luta pela igualdade de gênero? Ou o projeto também incluía mulheres revolucionárias, como as ativistas da RAWA, que possuem um discurso crítico não apenas contra o fundamentalismo, mas também contra o imperialismo?

Por meio da *Stop Gender Apartheid in Afghanistan: Campaign for Afghan Women & Girls*, a FMF também buscava contribuir com a distribuição de alimentos, assistência médica e educação para meninas e mulheres afegãs, como forma de prevenir ou amenizar as consequências da crise humanitária causada pela guerra, pelas restrições impostas pelo Talibã durante seu primeiro governo e pelas condições climáticas e desastres naturais. Além disso, a FMF procurava trabalhar em conjunto com outras organizações dedicadas à proteção dos direitos humanos e das mulheres, e promover e apoiar pesquisas voltadas à formulação de políticas públicas capazes de enfrentar o apartheid de gênero. Em suma, os quatro componentes da campanha eram:

> 1. Educação pública e organização comunitária;
> 2. Pesquisa de políticas públicas e desenvolvimento de estratégias;
> 3. Ampliação nacional e global; e
> 4. Apoio à ajuda humanitária ao Afeganistão, especialmente para programas que atendem mulheres e meninas afegãs (FMF, [2025], tradução própria)[148].

A campanha foi lançada em 1997, em decorrência da ascensão do Talibã ao poder pela primeira vez. Ela teve três fases: o primeiro governo talibã, os vinte anos de intervenção militar e o período após a retirada das tropas, até os dias atuais. Neste trabalho, focaremos nas duas primeiras fases da campanha, a fim de compreender o papel desempenhado pela FMF em relação às mulheres afegãs durante a ocupação americana. O objetivo da campanha sempre esteve voltado ao apoio à igualdade e à justiça de gênero para as mulheres afegãs. Essa iniciativa acompanhou a transformação do movimento feminista branco nos EUA, que,

[148] No original: 1. Public education and community organizing;
2. Public policy research and strategy development;
3. National and global outreach; and
4. Supporting humanitarian aid to Afghanistan, especially for programs serving Afghan women and girls (FMF, [2025]).

nos anos 1990, passou por um processo de internacionalização de suas pautas. Sob a liderança de Eleanor Smeal e Mavis Leno, a *Stop Gender Apartheid in Afghanistan: Campaign for Afghan Women & Girls* tornou-se uma das primeiras campanhas sobre questões externas às mulheres americanas a ganhar relevância nacional e visibilidade dentro do movimento feminista dos EUA. A FMF direcionou suas ações e posicionamentos para pressionar o governo dos Estados Unidos e as Nações Unidas a voltarem sua atenção ao caso das mulheres afegãs e não reconhecerem o Talibã como autoridade legítima. Assim, entende-se que o público nacional era o principal alvo das ações de conscientização da FMF, o que a diferencia da campanha promovida pela WLUML.

Essa mobilização interna gerou efeitos na política externa estadunidense. Como destaca Afary (2004), Bill Clinton chegou a cogitar reconhecer o Talibã como autoridade legítima do Afeganistão, motivado por interesses econômicos. No entanto, diante da pressão de feministas, como as da FMF, o presidente Clinton e o então Secretário-Geral das Nações Unidas, Kofi Annan (1997–2006), aproveitaram o evento de comemoração do Dia Internacional da Mulher para anunciar que nem o governo dos EUA nem a ONU reconheceriam o Talibã. Essa pressão também se estendeu à UNOCAL, empresa petrolífera responsável pelo projeto de construção do oleoduto que, caso fosse concretizado, implicaria o reconhecimento do governo Talibã como legítimo e renderia centenas de milhões de dólares anuais ao grupo.

> Desde 1996, a *Feminist Majority Foundation* tem estado envolvida em uma campanha para apoiar as mulheres e meninas afegãs em sua luta contra a brutal opressão do Talibã. Muito antes do 11 de setembro, nós protestamos e ajudamos a interromper o projeto de gasodutos e oleodutos da UNOCAL, que teria fornecido ao Talibã milhões de dólares anuais em taxas para sustentar seu regime de terror. Unimo-nos a grupos de mulheres afegãs e outros cidadãos preocupados, lançamos uma campanha de conscientização, reunimos e entregamos centenas de milhares de petições. Juntos, impedimos que a ONU e os Estados Unidos reconhecessem o Talibã como o governo oficial do Afeganistão (Smeal, 2009, tradução própria)[149].

A campanha da FMF exerceu, portanto, um papel importante em nível estadunidense, pressionando o governo, a ONU e empresas como a UNOCAL, por meio da conscientização sobre as ações do Talibã contra as mulheres. Após a queda do regime Talibã em 2001, a

[149] No original: Since 1996, the *Feminist Majority Foundation* has been immersed in a campaign to support Afghan women and girls in their fight against the brutal oppression of the Taliban. Long before 9/11, we protested and helped stop UNOCAL's proposed gas and oil pipelines that would have provided the Taliban with millions of dollars in annual fees to support their reign of terror. We joined Afghan women's groups and other concerned citizens, launched an awareness campaign, gathered and delivered hundreds of thousands of petitions. Together we stopped the U.N. and the U.S. from recognizing the Taliban as the official government of Afghanistan (Smeal, 2009).

campanha foi renomeada para o nome atual e continuou dedicada à denúncia dos atos talibãs contra as mulheres, defendendo que as afegãs deveriam participar ativamente da construção do futuro do país, que, para a FMF, teve início com o fim do regime repressivo do Talibã (FMF, [2025]).

Sobre as ações da FMF durante o período da intervenção americana no Afeganistão, em 2002, a organização atuou em diferentes frentes, o que lhe rendeu uma indicação ao Prêmio Nobel da Paz. Entre suas atividades, destaca-se o apoio à implementação de órgãos governamentais no Afeganistão voltados especificamente às mulheres e à garantia dos direitos humanos, como, por exemplo, a criação do Ministério Afegão para Assuntos da Mulher. Além disso, a FMF manteve o posicionamento de que as mulheres afegãs deveriam ser incluídas no processo de reconstrução do Estado, defendendo sua participação em cargos de liderança, no planejamento estatal e na gestão do país, assim que reconquistassem seus direitos. Outras ações da organização incluíram campanhas nacionais de educação pública e o investimento e monitoramento da ajuda assistencial oferecida a meninas e mulheres afegãs. Esses programas da FMF voltados ao empoderamento feminino no pós-queda do Talibã foram possíveis graças ao financiamento do governo dos EUA, que, até 2010, já havia destinado cerca de US$ 367 milhões (FMF, [2025]).

Além de não criticar a intervenção americana ou apontar qualquer aspecto negativo dessa ocupação, o discurso da FMF exaltava os resultados obtidos a partir da campanha militar. Como ressaltamos ao longo da dissertação, a crítica não está direcionada às melhorias nas condições de vida das meninas e mulheres afegãs ou à ajuda humanitária internacional. O que se critica é a forma como essa ajuda foi pensada e aplicada: a democracia não deve ser exportada como um modelo pronto e universal. Desconsiderar a participação e inclusão da população local no processo é condenar o projeto ao fracasso. De que adianta todo esse investimento se, poucas semanas após o abandono internacional, o país retornou a uma situação semelhante – se não pior – àquela anterior à intervenção? De que adianta levantar a bandeira dos direitos das mulheres e da igualdade de gênero se elas foram constantemente excluídas e marginalizadas de eventos tão decisivos, como as negociações entre o Talibã e os Estados Unidos? Esses são os questionamentos levantados por feministas como as da RAWA e da WLUML, que apontam que essas atitudes refletem uma mentalidade ocidental de superioridade e racionalidade, que enxerga o "Outro" como indefeso e incapaz, anulando sua agência, sua capacidade de contribuir para a governança do Estado, silenciando sua voz e ignorando as causas estruturais dos conflitos internos do país.

Para a FMF, após o fim do regime repressivo em 2001, os talibãs "se transformaram

em uma máquina de guerra destrutiva, com o apoio adicional do Paquistão, Irã, China e Rússia, travando ataques violentos e não convencionais no Afeganistão entre 2002 e 2021" (FMF, [2025], tradução própria)[150]. A organização afirma que, enquanto o Talibã se apoiava no nacionalismo e na religião para lutar contra os invasores, a OTAN e os EUA trabalhavam para implementar um governo republicano e democrático no Afeganistão. Com isso, fica evidente a dicotomia entre o "bem" e o "mal" e o viés presente no discurso de conscientização da FMF sobre a situação afegã.

A FMF ressaltava que os EUA, aliados à OTAN, teriam conseguido criar uma nova constituição que garantisse os direitos humanos e os direitos das mulheres, além do Ministério para Assuntos da Mulher, escolas e universidades públicas e privadas que incentivaram a formação e profissionalização feminina em áreas antes impensáveis – como medicina, licenciatura, engenharia e direito – e também realizar eleições. Contudo, apesar dessas conquistas, as negociações com o Talibã durante o governo Trump e a promessa de campanha do governo Biden culminaram na retirada das tropas em 2021 e na retomada de Cabul pelo Talibã em apenas duas semanas. Até mesmo a FMF reconheceu que a retirada das tropas foi caótica, o que contribuiu para a facilidade com que o Talibã retomou o controle. Como destaca Gulshah (*apud* Abdul, 2023), essa saída desorganizada e repentina deixou um vácuo de poder, já que os EUA não se preocuparam em estabelecer um governo temporário que permitisse ao povo afegão organizar eleições democráticas e escolher seu próprio governante, abrindo assim a possibilidade de um futuro diferente para o Afeganistão.

Em julho de 2009, Eleanor Smeal escreveu o artigo *Why Is the FMF Refusing to Abandon the Women and Girls of Afghanistan?*. No início do texto, ela responde à pergunta do título afirmando que "não podemos endossar essa posição, pois o custo para as mulheres e meninas seria alto demais, e a responsabilidade dos Estados Unidos pela atual situação de fracasso no Afeganistão é pesada demais" (Smeal, 2009, tradução própria)[151]. Essa frase, contudo, suscita reflexões importantes, principalmente em torno da noção de "responsabilidade" dos EUA para com as mulheres e meninas afegãs – e com a Ásia Central como um todo. Na visão de Smeal (2009), essa responsabilidade remonta à invasão soviética, já que ela acredita que, após a derrota da União Soviética, o presidente Bush pai deveria ter

---

[150] No original: "they evolved into a destructive war machine with further help from Pakistan, Iran, China, and Russia, waging unconventional and violent attacks from 2002-2021 in Afghanistan" (FMF, [2025]).

[151] No original: "We cannot endorse this position because the cost to women and girls would be too high and the U.S. responsibility for the current failed state of affairs in Afghanistan is too heavy" (Smeal, 2009).

cumprido sua promessa e ajudado na reconstrução do Afeganistão, em vez de se retirar e permitir que o país mergulhasse em uma guerra civil – o que, segundo ela, teria fornecido ao Talibã o contexto necessário para ascender ao poder.

Entretanto, o discurso de Smeal (2009) carece de uma crítica decolonial e anti-imperialista, pois é presunçoso por parte dos EUA considerar que sua retirada das tropas foi o fator determinante para a ascensão do Talibã. Evidentemente, trata-se de uma sucessão de eventos, sendo esse apenas um dos elementos do processo histórico. A "ajuda" prometida para a reconstrução seria a mesma oferecida após o 11 de setembro de 2001? Afinal, vinte anos de intervenção militar e assistência humanitária não foram suficientes para desmobilizar o Talibã. Além disso, esse discurso reforça a narrativa de que as mulheres afegãs precisam ser salvas e de que os EUA seriam o povo "escolhido por Deus" para levar liberdade e democracia ao mundo. Falar sobre a "responsabilidade dos EUA" e o "fracasso no Afeganistão" insere-se no discurso hegemônico ocidental, que perpetua a colonialidade das dinâmicas de poder ao identificar determinados Estados como fracos e incapazes de se proteger ou governar sem auxílio externo – sobretudo o auxílio militarizado.

Outro ponto a destacar é a contradição presente no discurso de Smeal (2009), que posiciona a FMF como uma organização de feministas e ativistas defensoras da não violência, mas que apoiou e ainda apoia a intervenção militar dos EUA e a Guerra ao Terror. Nas palavras da própria Smeal (2009, tradução própria)[152]:

> Como ativistas pela paz de longa data, nós não apoiamos o bombardeio do Afeganistão após o 11 de setembro. Como membros do movimento *Win Without War*, também nos opusemos à guerra no Iraque por diversas razões. Mas sejamos claros – foi justamente depois que o governo Bush abandonou o Afeganistão para invadir o Iraque que as condições se deterioraram ainda mais, resultando no caos que enfrentamos hoje.
> Considerando que a não violência faz parte da nossa missão, nós, da *Feminist Majority*, jamais imaginamos pedir por mais segurança na forma de tropas internacionais de manutenção da paz (ISAF) em 2002. [...] No entanto, quando viajamos a Cabul após o 11 de setembro para descobrir o que os Estados Unidos poderiam fazer, segurança foi o que as mulheres afegãs mais pediram, acima de tudo.

Como uma organização que assinou a carta pedindo que o presidente Bush tomasse as

[152] No original: As long-time peace activists, we did not support the bombing of Afghanistan after 9/11. As a member of Win Without War, we opposed the war in Iraq for many reasons. But let's be clear — it was directly after the Bush administration abandoned Afghanistan to invade Iraq that conditions further deteriorated into the mess we're facing today.
Given that non-violence is part of our mission statement, we, at the Feminist Majority, never expected to be asking for more security in the form of international peacekeeping troops (ISAF) back in 2002.[...] But when we traveled to Kabul after 9/11 to find out what the U.S. could do, security is what Afghan women wanted first and foremost (Smeal, 2009).

medidas necessárias para "libertar as mulheres afegãs das mãos dos terroristas" (Zakaria, 2021), a FMF mostra incoerência ao declarar-se contrária aos bombardeios. Pode-se dizer que a visão de Smeal (2009) sobre o Afeganistão durante a intervenção reflete o sentimento de "responsabilidade moral" dos EUA e a urgência em "salvar" as mulheres e meninas afegãs. Ela se posicionava contra a violência, mas a favor da intervenção, ou seja, contra a retirada das tropas, mesmo reconhecendo que, apesar dos avanços, o país permanecia destruído. Segundo Smeal (2009),

> [...] nada está como deveria estar, e é por isso que estamos pedindo nada menos do que um Plano Marshall para reconstruir o Afeganistão, da mesma forma que fizemos com a Alemanha e o Japão após a Segunda Guerra Mundial. O sistema de água, esgoto, eletricidade e os outrora orgulhosos hospitais do Afeganistão foram praticamente destruídos por 30 anos de guerra. Nós o bombardeamos. Temos a obrigação de reconstruí-lo (Smeal, 2009, tradução própria)[153].

Para a FMF, o ideal seria destinar o orçamento para a ajuda ao desenvolvimento. No entanto, era inviável conceber um projeto de desenvolvimento em um país sem infraestrutura básica, assolado pela fome e pela insegurança. Ainda assim, essa noção de ajuda estava alinhada ao projeto de paz liberal, fundamentado no arcabouço neoliberal. Ao pedir por um "Plano Marshall" e por um "financiamento para o desenvolvimento", Smeal (2009) propunha moldar o Afeganistão segundo instituições democráticas liberais, expandindo o modelo e o mercado norte-americano – assim como os EUA fizeram na Europa pós-guerra. Entretanto, mesmo desconsiderando essa problemática, as organizações humanitárias não tinham acesso a todo o território, de modo que, apesar da presença americana, muitas áreas permaneceram marginalizadas e inseguras, sobretudo para mulheres e trabalhadores humanitários, impedindo a reconstrução da sociedade afegã. Nessa mesma linha argumentativa, para a presidente da organização, a FMF tinha um dever moral com o Afeganistão, reconhecendo que parte da responsabilidade pela destruição do país recaia sobre os EUA e os longos anos de guerra. Assim, em sua visão, isso impunha uma obrigação ética de contribuir para sua reconstrução (Smeal, 2009).

A partir dessa trajetória, percebe-se que o discurso da FMF sobre o Afeganistão combina um reconhecimento das consequências da intervenção militar com uma narrativa de "responsabilidade moral" dos Estados Unidos, enfatizando a necessidade de reconstrução,

---

[153] No original: But make no mistake. Afghanistan is in terrible shape. The Taliban have gradually returned. Nothing is as it should be, which is why we are asking for no less than a Marshall Plan to rebuild Afghanistan, the same way we did for Germany and Japan after World War II. Afghanistan's water, sewage, electrical, and their once proud hospital systems have been all but destroyed by 30 years of war. We bombed it. We have an obligation to rebuild it (Smeal, 2009).

segurança e desenvolvimento. Essa retórica da FMF coloca os EUA como agente central da libertação e proteção das mulheres afegãs, um pensamento que se insere na lógica imperialista. Assim, para aprofundar as críticas ao discurso contraditório da FMF e de Eleanor Smeal, utilizamos os textos *The Feminist Majority Foundation's Campaign to Stop Gender Apartheid*, de Ann Russo (2006), e *Afghan Women and the Struggle for Transnational Feminist Solidarity*, de Tahmina Sobat (2024), para questionar como o ativismo internacional de organizações feministas, como a FMF, reproduz estruturas de dominação, silencia práticas de resistência locais e racializa a violência contra as mulheres no Afeganistão.

Esse ativismo, ao focar exclusivamente nas violações cometidas pelo Talibã, contribuiu para o apagamento sistemático da agência e da participação pública e política das mulheres afegãs, evidenciado por sua exclusão das negociações de paz. Além disso, a "opressão de gênero" – foco do trabalho da FMF no Afeganistão – também envolve o racismo, o colonialismo e o capitalismo. Na prática, ignorar essa interseccionalidade faz com que o feminismo da FMF reforce estereótipos sobre as mulheres racializadas e suas culturas, visto que a solidariedade das feministas brancas se expressa em forma de vitimização, o que contribuiu para legitimar intervenções militares como parte do projeto imperialista ocidental (Russo, 2006; Sobat, 2024).

Russo (2006) identifica que a estratégia da FMF com a campanha *Stop Gender Apartheid in Afghanistan: Campaign for Afghan Women & Girls* era produzir um conteúdo ahistórico e orientalista, apresentando a burca como símbolo máximo da opressão das mulheres afegãs – como se o apartheid de gênero chegasse ao fim no Afeganistão assim que os terroristas fossem mortos e as mulheres deixassem de usá-la. Essa estereotipação orientalista faz parte da noção de superioridade ocidental, que cria a dicotomia entre o "Eu" e o "Outro", apagando a história do povo afegão e a trajetória política do país. Ao desconsiderar o contexto político-histórico e concentrar-se apenas na opressão de gênero, torna-se mais fácil justificar uma intervenção como missão civilizatória, pois a FMF associou a opressão de gênero à cultura afegã e ao fundamentalismo islâmico do Talibã. Isso criou uma narrativa segundo a qual o feminismo branco ocidental surge como uma forma de esperança, destinada a libertar as "irmãs colonizadas" e garantir-lhes democracia.

> A suposição de superioridade e benevolência é possível porque a *Feminist Majority Foundation* evita reconhecer sua própria implicação na política da região e endossa os termos do imperialismo – o direito de controlar, o direito de invadir e o direito de ocupar sob o disfarce de "libertar" as mulheres e criar uma "igualdade de gênero" em consonância com os chamados padrões

> ocidentais (Russo, 2006, p. 559, tradução própria)[154].

Na mesma direção, Sobat (2024) observa que a internacionalização das pautas feministas ocidentais, camuflada pela narrativa de "irmandade global", foi apenas mais uma forma encontrada pelo Ocidente para apoiar projetos coloniais e imperialistas. Nos discursos, reportagens e artigos publicados pela FMF, eram recorrentes expressões como "as mulheres afegãs nos pediram", "temos que dar voz às mulheres afegãs" ou "as mulheres afegãs precisam ser empoderadas e participar do processo de paz". No entanto, na prática, essas mulheres raramente apareciam. Quando Smeal (2009, tradução própria)[155] afirmou que "por mais de 12 anos temos ouvido e trabalhado com mulheres afegãs e grupos de mulheres afegãs para compreender o que elas desejam que seja apoiado", em nenhum momento especifica quem eram essas mulheres ou quais eram esses grupos. Para Sobat (2024), dar voz a essas mulheres deve começar do básico, não apenas conversando com elas nos bastidores para formular políticas da organização, mas também citando-as diretamente, nomeando-as. Romper com o silenciamento exige reconhecer suas identidades, pois omiti-las é perpetuar a colonialidade do saber e do poder. Além disso, quando essas mulheres eram mencionadas nos materiais da FMF, geralmente era para ilustrar as violências cometidas pelo Talibã, colocando-as na posição de vítimas que precisavam ser salvas e reforçando estereótipos orientalistas.

Complementarmente, Russo (2006) destaca que, mesmo quando a FMF apresentou críticas às ações norte-americanas, elas não se dirigiam à intervenção, às políticas imperialistas ou ao controle dos EUA sobre o futuro do Afeganistão. As críticas se limitavam às falhas em garantir a segurança no país – por exemplo, a forma como foi conduzida a retirada das tropas ou os "acidentes" cometidos pelas forças armadas –, mas não questionavam a invasão nem as implicações da presença americana em território afegão. Desse modo, Russo (2006) argumenta que a FMF, com sua campanha pelo fim do apartheid de gênero no Afeganistão, era conivente com o imperialismo dos EUA, aceitando o que fosse necessário para alcançar os objetivos e interesses da organização. Esses incluíam não apenas o reconhecimento internacional como referência na luta pela igualdade de gênero e pelo fim da opressão das mulheres, mas também a manutenção de sua posição de poder dentro dos EUA,

---

[154] No original: The assumption of superiority and benevolence is possible because the FMF evades its own implication in the politics of the region and condones the terms of imperialism–the right to control, the right to invade and the right to occupy under the guise of 'liberating' women and creating a 'gender equality' resonant with so-called Western standards (Russo, 2006, p. 559).

[155] No original: "For over 12 years, we have been listening to and working with Afghan women and Afghan women's groups to learn what they want supported" (Smeal, 2009).

como representante do movimento feminista, contribuindo assim para os universalismos do feminismo hegemônico, que dialogam com a própria hegemonia americana. Em suma, "sem o reconhecimento e a recusa dos termos do império, a campanha da FMF reforça a hegemonia mundial dos EUA e contribui para os múltiplos e interligados sistemas de opressão e privilégio que moldam a vida das mulheres afegãs" (Russo, 2006, p. 559, tradução própria)[156].

Outro ponto problematizado pelas autoras é a forma como a FMF retratava a burca. Desde o início da intervenção, as imagens de mulheres afegãs vestindo burcas tornaram-se o principal símbolo de opressão, como se a dominação Talibã estivesse personificada nessa vestimenta. Russo (2006) afirma que é como se a burca fosse uma "evidência" dessa violência. A partir disso, argumenta-se que o discurso da FMF, ao destacar sua preocupação em relação ao uso da burca, se insere nesse pensamento imperialista que permeava a política externa de Bush. Ou seja, a forma como a FMF interpretava a burca já revelava seu alinhamento com a política externa norte-americana, seu viés imperialista e seu apoio à Guerra ao Terror. Discursos como o de Laura Bush (2001b, tradução própria)[157], de que "a luta contra o terrorismo é também uma luta pelos direitos e pela dignidade das mulheres", são essencialmente imperialistas e colonialistas, disfarçados de moralidade e falsa preocupação. Os pronunciamentos da FMF se assemelhavam a esses discursos, mostrando que sua intenção de "libertar as mulheres afegãs" fazia parte de um projeto político alinhado à política externa dos EUA. Assim, a organização contribuiu para construir uma narrativa de extrema vitimização das mulheres e meninas afegãs, colocando o Talibã (e os "terroristas") como os únicos vilões dessa situação (Russo, 2006; Sobat, 2024).

Como citado anteriormente, as atividades de conscientização e educação da FMF sobre as mulheres afegãs concentraram-se na repressão perpetrada pelo Talibã, com o objetivo de documentar os horrores aos quais as mulheres eram submetidas. Contudo, como destaca Russo (2006), não se trata de negar a veracidade dessas histórias e fatos, mas de reconhecer que o contexto histórico e político era negligenciado pela FMF. Ao fazer isso, as causas históricas do conflito e a trajetória do Talibã tornaram-se desconhecidas pelo público, influenciando sua percepção sobre o conflito e tornando mais fácil criar a narrativa entre o "bem" e o "mal". Em outras palavras, "ao oferecer pouca análise política sobre a ascensão do Talibã e de movimentos fundamentalistas, ela constrói o Talibã simplesmente como uma força

---

[156] No original: "Without a recognition and refusal of the terms of empire, the FMF's campaign bolsters US world hegemony and contributes to the multiple and interlocking systems of oppression and privilege shaping the lives of Afghan women" (Russo, 2006, p. 559).

[157] No original: "The fight against terrorism is also a fight for the rights and dignity of women" (Bush, 2001).

‘maligna’ que deve ser aniquilada” (Russo, 2006, p. 566, tradução própria)[158].

Segundo Russo (2006), ao desconsiderar o contexto histórico, a FMF ignorou o período da Guerra Fria, as consequências da guerra civil para a vida das mulheres, a participação dos EUA na guerra contra os soviéticos e sua aliança com os *mujahideen*, um grupo igualmente extremista, mas que não era demonizado pela FMF por estar do “lado certo”, ou seja, lutando para “libertar” o Afeganistão dos comunistas. Posteriormente, já durante a Guerra ao Terror, a FMF também não denunciava os atos da Aliança do Norte, ainda que fossem tão nocivos à população afegã quanto os do Talibã, pois se tratava de um grupo aliado dos EUA na guerra ao terrorismo.

> A Aliança do Norte foi brutal em seu tratamento ao povo afegão; como relata Kolhatkar, “estima-se que cerca de 45 mil civis foram mortos apenas em Cabul durante aquele período” (Kolhatkar 2002b: 17). Eles foram responsáveis por estupros, sequestros e assassinatos generalizados de mulheres. A forma como a *Feminist Majority Foundation* constrói a imagem do Afeganistão pré-Talibã não faz qualquer menção a essas realidades horríveis (Russo, 2006, p. 567, tradução própria)[159].

Assim, a partir da análise de Russo (2006), pode-se afirmar que a falta de contexto e o apagamento da história nas campanhas e programas da FMF contribuíram para consolidar a narrativa dicotômica da política externa americana, que, para justificar suas ações imperialistas, dividiu o mundo em dois eixos: o bem – EUA, liberdade, democracia e valores judaico-cristãos – e o mal – Talibã, Islã, fundamentalismo e terrorismo (Russo, 2006). Seguindo essa discussão, Russo (2006) chama atenção para a concepção que a FMF tem de “fundamentalismo”. Para a organização, o fundamentalismo é sinônimo de islamismo extremista. De fato, o Talibã é um grupo fundamentalista islâmico; contudo, como destaca a RAWA, os senhores da guerra também são fundamentalistas e, segundo Adújar (2013), também existem grupos fundamentalistas seculares. Assim, o problema em referir-se ao Talibã sempre como “fundamentalistas islâmicos” é que a FMF faz parecer que esse é o único tipo de fundamentalismo, quando, na realidade, o fundamentalismo não é específico de nenhuma cultura ou religião.

Nesse ponto, Russo (2006) argumenta que é incoerente uma organização como a FMF,

---

[158] No original: “By offering little political analysis of the rise of the Taliban and fundamentalist movements, it constructs the Taliban as simply an ‘evil’ force that must be annihilated” (Russo, 2006, p. 566).

[159] No original: The Northern Alliance was brutal in its treatment of Afghan people; as Kolhatkar reports, ‘an estimated 45,000 civilians were killed in Kabul alone during that period’ (Kolhatkar 2002b: 17). They were responsible for the widespread rape, abduction and murder of women. The FMF’s construction of pre-Taliban Afghanistan makes no mention of these horrific realities (Russo, 2006, p. 567).

que concentra grande parte de suas atividades em temas relacionados à saúde reprodutiva e sexual das mulheres, não classificar movimentos cristãos conservadores como fundamentalistas. Muitos desses movimentos, especialmente os aliados à extrema-direita, lutam pela criminalização do aborto e pelo controle da reprodução e da sexualidade feminina, o que também fere a liberdade, a individualidade, os direitos e a dignidade das mulheres. Assim, por que um grupo religioso cristão extremista não é rotulado como fundamentalista, mesmo quando defende políticas repressivas e patriarcais?

Essa discussão sobre a seletividade na aplicação do termo "fundamentalismo" conecta-se diretamente à crítica de Sobat (2024) acerca das dinâmicas de poder que estruturam o feminismo branco ocidental e suas redes transnacionais. Para a autora, a ideia de "irmandade global" promovida por esse feminismo acaba por reforçar hierarquias e relações coloniais e imperialistas, contribuindo para o projeto de ocidentalização. Sobat (2024) reconhece a relevância das redes transnacionais feministas, sobretudo pela capacidade de mobilizar e distribuir recursos além de suas fronteiras. Contudo, distingue redes como a WLUML – uma rede transnacional feminista e muçulmana – das redes ocidentais e americanas. Sua crítica recai sobre as redes que apoiaram a intervenção militar e a Guerra ao Terror, apontando que organizações como a FMF foram, de certa forma, instrumentalizadas pelo governo norte-americano.

Embora a campanha contra o apartheid de gênero no Afeganistão tenha sido criada antes dos atentados de 11 de setembro, ela acabou fornecendo munição para o governo americano. Como afirma Sobat (2024, tradução própria)[160], "a grande mídia adotou a narrativa simplificada da opressão das mulheres afegãs pelas mãos do Talibã e inundou o público com essa história. A intervenção militar e política passou a ser vista como um meio legítimo de promover a igualdade de gênero." Essa perspectiva evidencia o discurso contraditório da FMF, que denunciava a violência do Talibã, mas se silenciava diante da violência perpetrada pela campanha militar dos Estados Unidos.

> Assim, elas viram a "guerra ao terrorismo" pós-11 de setembro como uma oportunidade política para cumprir seus objetivos declarados de pôr fim ao "apartheid de gênero" e "restaurar" os direitos humanos das mulheres no Afeganistão. [...] A *Feminist Majority Foundation*, apesar de sua política contra-hegemônica de combate à violência de gênero, acabou reafirmando – em vez de rejeitar – o projeto do imperialismo e da violência retaliatória dos Estados Unidos como método de manutenção do poder norte-americano

[160] No original: "Mainstream media picked up the simplified story of Afghan women's oppression at the hands of the Taliban and inundated the public with it. Military and political intervention became seen as a legitimate means of promoting gender equality" (Sobat, 2024).

(Russo, 2006, p. 558, tradução própria)[161].

Retomando o capítulo teórico, nota-se que as feministas brancas liberais não romperam com os mecanismos de controle e dominação pautados no gênero. Ao conquistarem espaços antes ocupados apenas por homens, elas não questionaram as estruturas de poder – apenas se adaptaram a elas. Assim, movimentos feministas nos EUA que antes protestavam contra medidas estatais que violavam os direitos das mulheres, ao internacionalizarem suas pautas e conquistarem reconhecimento, acabaram adequando suas agendas para que estivessem alinhadas aos interesses da política externa norte-americana. Funcionou como uma troca: as feministas brancas passaram a ocupar espaços e discutir temas considerados masculinos, como a guerra, e, em contrapartida, foram instrumentalizadas pelo governo dos Estados Unidos, que, ao dar visibilidade a essas feministas, projetava-se no cenário internacional como um governo defensor dos direitos das mulheres, da igualdade de gênero e do combate às violências de gênero. Para essas feministas, não foi difícil alinhar-se à política de Bush, já que a agenda da FMF tinha como base valores liberais, como liberdade, direitos individuais e igualdade.

Além disso, a FMF comercializa diversos produtos em seu site, como pôsteres comemorativos, "braceletes afegãos", ecobags, a revista *Ms. Magazine* e camisetas. As estampas dessas camisetas chamam a atenção, pois, além de frases típicas do feminismo branco liberal – como "*feminist as f*ck*", "*fearless, flawless, feminist*" e "*this is what a feminist looks like*" –, destaca-se a estampa da ERA YES, que traz a frase "*'ERA YES!' A man of quality is not threatened by a woman of equality*", ou "'ERA SIM!' Um homem de qualidade não se sente ameaçado por uma mulher de igualdade" (FMF, [2025], tradução própria)[162]. Essa frase evidencia como as campanhas da FMF não buscam romper com a ordem patriarcal ou desafiar as disputas de controle baseadas no patriarcado; ao contrário, procuram mostrar aos homens que o feminismo não representa uma ameaça ao seu *status quo* social.

Retomando a discussão, Sobat (2024) destaca que a forma como a FMF retratava a

[161] No original: Thus, they saw the post-9/11 'war on terrorism' as a political opportunity to fulfill their stated goals of ending 'gender apartheid' and 'restoring' women's human rights in Afghanistan. [...] The *Feminist Majority Foundation*, despite its counter-hegemonic politics against gender violence, reaffirmed, rather than rejected, the project of US imperialism and retaliatory violence as a method of maintaining US power (Russo, 2006, p. 558).

[162] Os produtos citados podem ser encontrados no site da FMF, disponíveis em: https://store.feminist.org/?_gl=1*uzvir0*_ga*MjU3OTY3ODcuMTc1NTg2NTg3OA..*_ga_WTHG36QVV4*czE3NjA2NTQzMDkkbzM5JGcwJHQxNzYwNjU0MzA5JGo2MCRsMCRoMA..&_ga=2.87724378.319564551.1760380387-25796787.1755865878.

situação das mulheres afegãs cria uma categoria de violência contra a mulher que se distancia daquela vivenciada no Ocidente, o que Zakaria (2021) chama de racialização da violência. Ou seja, a violência contra a mulher afegã era associada a um componente cultural, marcado por uma cultura estranha ao olhar ocidental. A organização optou por destacar, em seus programas e campanhas de educação e conscientização, apenas a violência e as condições precárias às quais essas mulheres são submetidas, em vez de evidenciar também suas formas de resistência ativa. Mostrar essa resistência revelaria que, apesar da crise humanitária e da insegurança, as mulheres continuaram lutando e não aceitaram passivamente sua realidade (Sobat, 2024).

A maior contradição, porém, surgiu nas negociações de paz entre o Talibã e os Estados Unidos em 2020. As mesmas feministas que haviam apoiado a ocupação militar sob o pretexto de "salvar as mulheres" não apoiaram as mulheres afegãs nas negociações. A única reação foi a emissão de declarações públicas de desaprovação, alertando para o risco que a exclusão feminina representava aos direitos das mulheres afegãs. Em vez de utilizar seus programas de *advocacy* e redes de parcerias para exigir a inclusão das mulheres nas negociações – como haviam feito anteriormente ao pressionar pelo não reconhecimento do Talibã –, optaram pelo silêncio (Sobat, 2024).

Desse modo, Sobat (2024) encerra seu texto refletindo sobre como as redes transnacionais podem ser aliadas importantes do movimento feminista e da emancipação das mulheres afegãs. Ao mesmo tempo em que essas redes podem reforçar estruturas coloniais e imperialistas, também podem servir como ferramentas essenciais para fomentar o desenvolvimento de políticas de segurança que priorizem o fim da crise humanitária e a promoção da justiça de gênero. Não é possível combater o apartheid de gênero ou eliminar todas as formas de violência sem desafiar as estruturas e os atores que se sustentam no militarismo, no colonialismo e no imperialismo. Dar visibilidade às práticas de resistência das mulheres afegãs e compreender as causas estruturais do conflito, o silenciamento sistemático das mulheres e a relação entre a crise humanitária e a militarização são questões centrais para enfrentar as hierarquias de poder.

Para Sobat (2024), as redes transnacionais precisam engajar-se nessa luta anti-imperialista, utilizando sua influência e capacidade de *advocacy* para pressionar governos e organizações a apoiar as reivindicações de mulheres como as afegãs. Além disso, devem promover reuniões e conferências que abordem esses temas, garantindo voz ativa às mulheres afegãs para que participem desses espaços, compartilhando suas experiências e estratégias de resistência contra o regime Talibã. Excluir as mulheres das conferências, negociações e processos de paz é condenar o projeto de reconstrução do Estado ao fracasso. Embora Sobat

(2024) não mencione diretamente, como analisado na seção anterior, a WLUML é um exemplo de rede transnacional feminista que luta pelos direitos das mulheres de forma a não inferiorizar as não ocidentais, evitando reproduzir discursos de dominação e controle como os das feministas liberais que apoiaram a Guerra ao Terror. Ao contrário, a WLUML utilizou seu *advocacy* para suscitar esses temas em conferências e eventos com atores relevantes, promovendo uma abordagem feminista decolonial e solidária.

Para finalizar, retomando a campanha *Stop Gender Apartheid in Afghanistan: Campaign for Afghan Women & Girls*, a FMF disponibiliza uma linha do tempo[163] que mostra as progressivas mudanças conquistadas pelas mulheres afegãs ao longo dos anos de intervenção militar, com o objetivo de evidenciar como elas avançaram quando não estavam submetidas ao regime Talibã. Entre as principais conquistas, destacam-se os Acordos de Bonn em 2001, a ratificação da CEDAW em 2003 e a nova Constituição de 2004, que estabeleceu uma cota mínima de participação feminina em instâncias governamentais, determinando, por exemplo, a obrigatoriedade de eleger ao menos duas mulheres para compor cada conselho provincial. Ressalta-se também a criminalização de 22 tipos de violência de gênero, implementada em 2009 por meio de um decreto presidencial – resultado da pressão de ativistas e defensores dos direitos das mulheres e dos direitos humanos –, além da criação de unidades policiais e tribunais especializados para tratar dessas questões (FMF, [2025]).

No que diz respeito aos direitos das mulheres dentro dos princípios islâmicos, em 2012, o *Conselho Nacional de Ulémas* – ou Conselho Clerical Islâmico do Afeganistão – apresentou um documento que descrevia quais direitos as mulheres possuíam de acordo com o Islã, incluindo a *sharia*. Esses direitos iam contra as políticas do Talibã, demonstrando que o grupo não representa o Islã. Por exemplo, a declaração afirmava que as mulheres têm direito à herança e à escolha de seus parceiros, contrapondo-se aos casamentos forçados, ainda comuns na vida de muitas meninas afegãs. Em 2020, o Afeganistão havia alcançado importantes avanços: 39% das meninas estavam matriculadas nas escolas, e houve um aumento significativo no número de mulheres nas universidades, tanto dentro quanto fora do país. A taxa de alfabetização chegou a 55% entre os homens e 30% entre as mulheres – número que, embora ainda distante dos padrões de países desenvolvidos, representa três vezes mais do que em 2001. Segundo o Banco Mundial, o país também passou por uma expansão de centros de saúde e hospitais. Como consequência da educação feminina, as mulheres passaram a compor

[163] A linha do tempo que mostra os avanços conquistados pelas mulheres afegãs durante a intervenção está disponível em:
https://feminist.org/our-work/afghan-women-and-girls/afghanistan-since-the-taliban-takeover/.

40% dos enfermeiros e 19% da equipe médica – além de cargos como professoras, advogadas, juízas e servidoras públicas. A mortalidade infantil, que junto à baixa taxa de alfabetização era um dos maiores problemas do país, diminuiu 42% entre 2001 e 2020, enquanto a mortalidade materna reduziu em 36%. Por fim, como reflexo dessas melhorias, a expectativa de vida das mulheres aumentou de 45 anos em 2001 para 65 anos em 2020 (FMF, [2025]).

Assim, pode-se concluir que, ainda hoje, após a retirada das tropas dos EUA, a FMF mantém-se firmemente contrária ao reconhecimento do Talibã como governo legítimo do Afeganistão e continua tendo como um dos principais objetivos de sua campanha promover a conscientização sobre as violações de direitos humanos cometidas pelo grupo, buscando expor seus horrores e incentivar governos, organizações internacionais e a sociedade civil a também não o reconhecerem (FMF, [2025]). No entanto, mesmo que a FMF afirme que atualmente nenhum governo reconhece o Talibã como governo legítimo, alguns afegãos defendem que aceitar negociar com o grupo antes da retirada das tropas já significou um reconhecimento implícito de sua autoridade. Quando questionada por Abdul (2023) sobre sua opinião a respeito das razões que levaram o Talibã a retomar o controle tão rapidamente após a retirada das tropas, Gulshah aponta como principal causa externa as negociações com os Estados Unidos, pois, "ao negociar com os talibãs, demonstraram o reconhecimento do grupo por parte de seu governo. Os talibãs recuperaram a confiança em sua identidade como grupo" (Abdul, 2023, p. 247, tradução própria)[164].

5.4. Análise comparativa das três organizações selecionadas

Para finalizar o capítulo 5 da dissertação, apresentamos uma análise sobre as três organizações estudadas. Em cada seção deste capítulo foi feita uma análise descritiva da RAWA, WLUML e FMF, abordando o ano e o contexto de sua criação; suas fundadoras; local de atuação; perfil dos membros; fontes de financiamento e captação de recursos; presença durante a intervenção militar; principais atividades e programas; público-alvo; alcance dentro do Afeganistão; estratégias em relação à educação; ativismo; conscientização e capacitação; se suas ações são mais assistencialistas ou buscam promover autonomia; se a instituição é religiosa ou laica; se o discurso defendido é aplicado na prática; como as mulheres são representadas – se como vítimas ou agentes de transformação de suas sociedades –; e se o

[164] No original: "en négociant avec les talibans, ont montré la reconnaissance des talibans par leur gouvernement. Les talibans ont repris confiance dans leur identité de groupe" (Abdul, 2023, p. 247).

colonialismo permanece nas estruturas da organização ou se estas adotam um posicionamento decolonial e crítico.

Também foi analisado o posicionamento das organizações em relação ao fundamentalismo, ao intervencionismo e ao Islã. O objetivo foi compreender suas estratégias de resistência, como se deu a produção de narrativas próprias e se o combate aos estereótipos ocidentais era uma preocupação. Além disso, destacamos alguns dos desafios e limites enfrentados, especialmente as dificuldades de acesso à população remota, a vigilância das autoridades locais e as variáveis culturais, econômicas e de segurança. Assim, elaboramos um quadro com todas essas informações apresentadas nas seções anteriores, facilitando a visualização das diferenças e semelhanças entre as organizações.

Tabela 2 – Quadro comparativo das organizações dos estudos de caso

Critérios	RAWA	WLUML	FMF
Tipo de organização	Organização afegã feminista e revolucionária.	Rede transnacional muçulmana e feminista.	Organização feminista americana.
Fundadores e liderança	Fundada por Meena Keshwar Kamal, em 1977, feminista, ativista, assassinada em 1987. Liderança anônima por segurança.	Criada em 1984 por um coletivo de mulheres feministas muçulmanas de oito países diferentes. Rede horizontal, sem liderança fixa.	Fundada em 1987 nos EUA por Eleanor Smeal e outras feministas americanas.
Foco principal	Resistência política, suporte emergencial, capacitação e ensino das meninas e mulheres, reconstrução social e política do Afeganistão.	Defesa dos direitos das mulheres em países e comunidades muçulmanas, reinterpretar o Islã e apoiar feministas locais, combate ao fundamentalismo e construção de redes de solidariedade.	Ajuda humanitária, denúncia de violações dos direitos humanos, apoio a pesquisas em políticas públicas.

Atuação	Prioriza capacitação, empoderamento, educação e fortalecimento político, embora ofereça ajuda assistencialista a mulheres e crianças em situação de vulnerabilidade.	Focada em capacitar mulheres, criar uma rede política transnacional de parceiros políticos, reinterpretar o Islã e apoiar feministas locais.	Defende os direitos humanos, oferece suporte a ativistas, suas famílias e estudantes universitários para deixarem o país em segurança, educa a população americana sobre as atrocidades do grupo Talibã e apoia a intervenção militar.
Estratégias adotadas	Educação, assistência médica, orfanatos e distribuição de alimentos, denúncia internacional e formação de consciência crítica.	Produção de conhecimento, campanhas de conscientização, aumentar a pressão política e cooperar com os mecanismos da ONU e com a UE.	Campanhas internacionais, *lobby* político, financiamento de organizações e produção de materiais de denúncia e conscientização.
Resistência ao extremismo e ao intervencionismo	Combate o jihadismo, o fundamentalismo e também o imperialismo ocidental. Defende a soberania e a autodeterminação. Em suma, a RAWA é contra aqueles que cometem crimes contra o povo e a pátria afegã.	Crítica tanto ao extremismo religioso quanto às imposições coloniais, defendendo alternativas locais e feministas, que respeitem a diversidade cultural, étnica e religiosa.	Seu discurso é alinhado ao feminismo liberal ocidental. Discursos sobre ameaça terrorista no Afeganistão e associação a grupos como Al-Qaeda se intensificaram após a retomada do Talibã em 2021. E demonstram preocupação em relação ao uso da burca.
Construção de narrativas próprias	Narrativa centrada na autonomia, resistência e protagonismo das mulheres afegãs, rompendo com discursos salvacionistas.	Trabalha ativamente na desconstrução de estereótipos sobre mulheres muçulmanas e produz epistemologias decoloniais.	Busca fortalecer as vozes das mulheres locais, mas não coopera com organizações como a RAWA. Seus discursos reforçam as narrativas salvacionistas. Foca em desenvolver pesquisa e promover fóruns sobre igualdade de gênero.

Financiadores	Totalmente independente, sem financiamento governamental. Recebe doações de indivíduos e ONGs solidárias.	Doações de indivíduos, fundações, organizações não governamentais e redes feministas globais.	Doações privadas, campanhas de arrecadação, projetos financiados pelo governo dos EUA e loja de produtos online.
Perfil do público-alvo dos programas e campanhas	Mulheres pobres, incluindo de áreas rurais; viúvas e mulheres em situação de prostituição; meninas privadas de acesso à educação; crianças órfãs ou refugiadas; mulheres refugiadas no Paquistão; e mulheres analfabetas ou com pouco acesso à informação.	Mulheres que vivem em contextos muçulmanos; jovens ativistas feministas; lideranças femininas emergentes em países de maioria muçulmana; e mulheres envolvidas em movimentos sociais e de direitos humanos.	A opinião pública internacional; cidadãos estadunidenses; governos e formuladores de políticas; organizações internacionais e sociedade civil; e movimentos feministas aliados.
Desafios e limitações	Segurança (perseguição pelo Talibã), falta de financiamento e recursos, clandestinidade, falta de acesso tecnológico em áreas rurais e dificuldade de comunicação segura.	Barreiras culturais, restrições políticas, falta de financiamento contínuo e diferentes frentes de atuação (não é uma rede criada apenas para atender às demandas do Afeganistão)	Dependência de políticas internacionais, dependência de dados fornecidos por organizações parceiras, distanciamento da cultura e dificuldade de acesso a informações locais.

Fonte: Elaboração própria com base nas informações disponíveis nos sites oficiais das organizações RAWA, WLUML e FMF [2025].

O empoderamento e a resistência são concepções subjetivas, o que faz com que não utilizar a burca, aprender a ler e escrever ou participar de conferências e reuniões políticas sejam formas distintas – ainda que igualmente válidas – de empoderamento, dependendo dos valores e objetivos de cada ativismo e organização. Por exemplo, enquanto a RAWA focava seus programas de educação na alfabetização, em cursos de costura e em rodas de conversa para ensinar às mulheres sobre seus direitos e sobre a política de seu país, a FMF priorizava conscientizar a população americana sobre os horrores das políticas Talibãs, optando por ensinar sobre o problema, e não sobre a cultura e o histórico do Afeganistão. Já a WLUML concentrava-se na produção de materiais acadêmicos, publicações e conferências para atuar no nível político-estatal, fazendo *lobby* para modificar leis e estruturas institucionais, e não na

ação direta de alfabetização. Assim, entende-se que, embora todas essas práticas envolvam educação e conscientização, cada organização as realiza de modos distintos, de acordo com suas concepções de empoderamento, missões e valores.

A partir disso, consideramos relevante destacar algumas características específicas, principalmente quanto aos posicionamentos de cada organização e à forma como entendem a resistência. Por apresentarem valores, ideologias, discursos e posicionamentos distintos, essas organizações se mostraram adequadas para comprovar ou refutar a hipótese da pesquisa. Retomando a hipótese, esta dissertação buscou investigar se, de fato, uma organização composta apenas por mulheres afegãs e paquistanesas, laica, feminista, anti-imperialista e apartidária teria como missão desafiar todas as instâncias de poder, estatais ou não, para lutar pelo seu povo e sua pátria. A RAWA, com esse perfil, se coloca contra o Talibã, os senhores da guerra da Aliança do Norte e os interventores americanos e da OTAN. Ao não se filiar a nenhum grupo, a RAWA manteve seus princípios, mesmo que isso significasse encerrar programas por falta de financiamento e continuar operando de forma clandestina por questões de segurança. Sua motivação era garantir que as mulheres afegãs fossem verdadeiramente acolhidas e escutadas, sem que sua dor e sofrimento fossem instrumentalizados em discursos midiáticos "contra o terrorismo" e "a favor da guerra". Embora seja laica e defenda um governo secular como a melhor opção para o Afeganistão, a RAWA buscava fortalecer, em seus programas de educação e ativismo, a cultura e identidade do país, nas quais tradição e religião muçulmana têm papel essencial.

Ao mesmo tempo, outro objetivo era analisar o oposto: se uma organização americana, sem nenhuma membra árabe-muçulmana em seu conselho, defensora de políticas imperialistas e diretamente financiada pelo governo dos Estados Unidos, poderia de fato promover os direitos humanos, os direitos das mulheres e a igualdade de gênero, sem dialogar com ativistas locais que criticam soluções de conflitos e abordagens humanitárias padronizadas e descontextualizadas. Conforme será analisado, a FMF rompeu suas relações com a RAWA à medida que conquistava atenção do governo norte-americano e se aliava à política externa dos EUA, obtendo financiamento para seu programa pelo fim do apartheid de gênero. A FMF foi escolhida para ilustrar como movimentos de ativismo social que se autodenominam feministas continuam reproduzindo lógicas coloniais e racistas dentro do próprio movimento. Enquanto o feminismo decolonial ganha espaço nas produções acadêmicas e universitárias, o feminismo hegemônico – representado pela vertente branca e liberal do movimento – tenta relativizar esse avanço, de modo que a história das mulheres racializadas continue sendo contada por mulheres brancas, que as instrumentalizam conforme

os interesses políticos de suas instituições e dos governos que as financiam.

Por fim, o terceiro ponto da análise buscou compreender como uma rede transnacional feminista muçulmana se diferencia das duas organizações laicas, a fim de avaliar se a religião é de fato o problema ou se o problema está na forma como diferentes atores retiram do contexto religião, tradição, costumes e vestimentas muçulmanas para manipular essas variáveis e legitimar suas narrativas – sejam elas ações de combate ao terrorismo ou ações de grupos fundamentalistas religiosos. A WLUML demonstra como o feminismo islâmico pode ser aplicado na prática e como algumas ativistas projetam um Afeganistão que não abandone a religião, repensando o Islã e as legislações de modo que não contrariem convenções de direitos humanos nem defendam a violência em nome da fé. A WLUML mostra que o não secularismo pode ser uma opção viável, desde que não jihadista nem fundamentalista. Além disso, sua análise evidencia o quanto discursos como os da FMF sobre a cultura e a mulher muçulmana são prejudiciais, pois reforçam estereótipos e alimentam a islamofobia no Ocidente, mesmo quando acompanhados de programas assistencialistas. Portanto, com este estudo de caso, buscamos verificar se as hipóteses propostas se confirmam e compreender por que organizações como a RAWA não recebem o mesmo destaque e financiamento que entidades como a FMF – e como essa disparidade impacta as mulheres afegãs, público-alvo das ações de ambas.

Dado esse contexto, é válido destacar as diferentes visões que cada organização tem em relação à burca, pois essa é uma discussão que evidencia as contradições presentes no discurso de redes transnacionais como a FMF. Essa organização feminista defende empoderamento, liberdade e igualdade como valores centrais, mas, quando se trata de costumes estranhos à sua cultura, esse discurso se fragiliza. Russo (2006) resgata uma fala de Eleanor Smeal, de 1998, na qual ela expressa sua opinião de que a burca seria uma prisão, além de ser prejudicial à saúde da mulher. Essas "opiniões" estavam disfarçadas de preconceito, porque, por exemplo, mesmo que a RAWA optasse por não utilizar a burca como forma de protesto contra o Talibã, ela não desrespeitava o uso da vestimenta nem seu significado religioso. Enquanto a FMF demonstrava preocupação com o uso da burca e a colocava como um símbolo de opressão, utilizando a imagem das mulheres cobertas para representá-las como vítimas de sofrimento, a RAWA não atribuiu esse mesmo valor simbólico à vestimenta – tanto que não possui nenhum programa ou política voltada ao uso da burca.

A RAWA luta pela liberdade e autonomia das mulheres, e, portanto, se uma mulher deseja usar a burca, essa é uma decisão pessoal que não cabe à organização questionar. Nesse sentido, quando retratam as mulheres afegãs, não apresentam a burca como símbolo de

opressão. Na galeria de fotos da RAWA, por exemplo, as mulheres aparecem de burca ou de *hijab*, mas a forma como são representadas não transmite a imagem de vítimas indefesas e oprimidas. A RAWA mostra que a burca não impede a resistência e o ativismo das mulheres; ela não é uma prisão. Nas salas de aula, nas manifestações, nos eventos da RAWA e em várias outras atividades, as mulheres aparecem de burca, demonstrando que a vestimenta não limita sua agência. O que oprime as mulheres são políticas que restringem sua autonomia e liberdade de expressão; portanto, proibir ou obrigar o uso da burca são formas igualmente opressivas (RAWA, [2025]; Russo, 2006).

Para ilustrar a diferença entre o ativismo e os discursos da FMF e da RAWA, utilizamos um artigo de Noy Thrupkaew, publicado em 2002 na *The American Prospect: Ideas, Politics & Power*. Thrupkaew (2002) apresenta uma visão favorável à FMF e crítica à RAWA, o que ajuda a evidenciar as divergências entre as organizações e o consequente distanciamento entre elas. O objetivo é discutir os motivos pelos quais a FMF não colabora com a RAWA e por que a RAWA não obtém o mesmo tipo de atenção da comunidade internacional. Como argumenta Thrupkaew (2002), o ativismo da RAWA é visto como "dramático" e "radical", enquanto a FMF é colocada como referência para o movimento feminista de "proteção" e luta pelos direitos das mulheres afegãs.

O gancho para o texto de Thrupkaew (2002) foi o V-Day, um evento beneficente, pensado a partir do *The Vagina Monologues*, de Eve Ensler. Nesta ocasião, Oprah Winfrey recitou um de seus monólogos, intitulado "Sob a burca", e contou com a participação de Zoya, uma membra da RAWA. Ao fim da fala de Oprah, Zoya subiu ao palco e discursou sobre a situação das mulheres afegãs e a resistência da RAWA ao fundamentalismo (FMF, 2001; Thrupkaew, 2002). O objetivo do evento era chamar atenção do público para a violência a qual as mulheres afegãs estavam submetidas, destacando a burca como o símbolo da opressão Talibã. Em decorrência, alguns dos convidados vestiam pedaços de burca, como se estivessem prestando um tributo às mulheres e meninas afegãs, que eram forçadas a utilizar a vestimenta. E não suficiente, ao fim dessa publicação no *blog* da FMF (2001), estava disponível um *link* para quem quisesse comprar um pedaço de burca, como um "símbolo de lembrança".

Entretanto, diferentemente da reação do público, que presenciou e aplaudiu o discurso da membra da RAWA, Thrupkaew (2002) adotou uma postura crítica e desrespeitosa à atitude, ao ativismo e à vestimenta de Zoya – e da RAWA como um todo. Em suas palavras:

> A RAWA sempre teve um certo talento para o dramático, e essa aparição não foi exceção. Foi puro e delicioso teatro: as palavras duras, a burca ominosa e

> opressiva, e a transformação "num passe de mágica" do sofrimento em força com um simples movimento da barra. O ato de revelar o rosto também capturou parte do apelo da RAWA para as feministas americanas, pois permitiu ao público apreciar o atrito entre a imagem das mulheres afegãs silenciadas e a marca de feminismo assertivo que a RAWA defende (Thrupkaew, 2002, tradução própria)[165].

A crítica de Thrupkaew (2002) alinha-se à de outras feministas, especialmente mulheres afegãs-americanas ou refugiadas afegãs. Essas mulheres criticavam o ativismo da RAWA por considerá-lo radical e pouco voltado à formação de alianças e coalizões, algo que, em suas perspectivas, seria necessário para transformar a resistência em reconstrução. No primeiro governo Talibã, as feministas americanas receberam bem as ações da RAWA, vendo sua luta ativa e confrontadora como um ato de coragem. Enquanto, para algumas afegãs, essas atitudes soavam extremas e arriscadas. É importante lembrar que Thrupkaew (2002) escreveu no início dos anos 2000, quando a RAWA estava ganhando visibilidade graças ao apoio de organizações americanas, pois, naquele momento, seus discursos apresentavam pontos de convergência. Assim, a RAWA conquistou reconhecimento internacional após a década de 1990, exatamente quando a pauta do feminismo americano se internacionalizou e surgiram campanhas em nome das mulheres afegãs, incluindo a campanha *Stop Gender Apartheid in Afghanistan!* da FMF, pioneira no tema.

No entanto, pela forma como escreve, nota-se que Thrupkaew (2002) demonstrava incômodo com esse reconhecimento da RAWA, além de enfatizar repetidamente o uso da burca, mesmo quando irrelevante para a discussão. Thrupkaew (2002, tradução própria)[166] chega a afirmar que "a RAWA reflete muitos dos valores da comunidade feminista ocidental", justamente por defender princípios que o Ocidente apropriou como exclusivamente seus, como democracia, direitos humanos e Estado laico, sugerindo que, ao defendê-los, organizações não ocidentais como a RAWA estariam de certa forma se "ocidentalizando". Contudo, poucas linhas depois, a própria autora se contradiz ao afirmar que o ativismo da RAWA repele organizações e ativistas feministas de formarem alianças com ela, por considerá-la uma "organização radical e isolada" (Thrupkaew, 2002, tradução própria)[167].

---

[165] No original: RAWA has always had a flair for the dramatic, and this appearance was no exception. It was pure, delicious theater: the stark words, the ominous, oppressive *burqa* and the "hey presto" transformation of suffering into strength with the flick of a hem. The unveiling also captured part of RAWA's appeal to American feminists, as it let the audience appreciate the friction between the image of silenced Afghan women and the brand of outspoken feminism that RAWA espouses (Thrupkaew, 2002).

[166] No original: "RAWA reflects much of the Western feminist community's own values" (Thrupkaew, 2002).

[167] No original: "a radical, lone-wolf organization" (Thrupkaew, 2002).

A impopularidade da RAWA, mesmo entre ativistas afegãs ou afegãs-americanas, decorria sobretudo de sua irredutibilidade quanto ao fundamentalismo. Em outras palavras, a RAWA rejeitava alianças com organizações ou ativistas que se declarassem "anti-fundamentalistas" mas adotassem posições brandas ou pouco críticas, o que alimentava a percepção de que a organização era intolerante e extrema. Thrupkaew (2002) relata que a RAWA já foi chamada de "talibã" por causa de sua postura, ao mesmo tempo em que também era vista por outras ativistas como "ocidentalizada". Entretanto, consideramos essas alegações incoerentes, pois defender um Afeganistão democrático e com um governo secular não significa ser uma organização "ocidentalizada". A RAWA acreditava que esse seria o melhor modelo político para o país, mas que deveria ser implementado pelo povo afegão, respeitando a história e contexto etnico-cultural do país.

Sendo assim, como analisado na seção sobre a RAWA, esse isolacionismo não configurava-se como uma aversão a outros grupos, mas era decorrente do forte posicionamento político da organização e de sua recusa a ceder a pressões políticas. Atuando de forma clandestina, a RAWA adotava regras de conduta e treinamento para proteger seus membros e evitar que suas atividades fossem instrumentalizadas por organizações maiores ou governos interessados em se beneficiar de sua resistência. Para alguns, como Thrupkaew (2002), esse posicionamento pode soar radical e isolacionista; para outros, tratava-se de coerência política e de recusa em ceder a pressões e ameaças que partem tanto de fundamentalistas quanto de governos ocidentais, como o dos EUA.

É nesse contexto que se compreende a relação – ou a ausência dela – entre a RAWA e a FMF. Como discutido na seção sobre a FMF, a organização colaborava com grupos de mulheres afegãs, escutava suas demandas e trabalhava junto a elas durante o primeiro governo Talibã. Entretanto, havia um limite claro: a partir da intervenção militar dos EUA, a RAWA não integrava mais esse círculo de organizações parceiras. Isso não ocorreu porque a RAWA buscava uma "revolução solitária" (Thrupkaew, 2002), mas porque seus posicionamentos anti-imperialistas, anti-intervencionismo e anti-soluções militarizadas confrontavam diretamente as políticas de redes transnacionais feministas como a FMF. Em outras palavras, interesses políticos moldaram as relações entre as organizações e definiram com quem cooperar.

Russo (2006) chama atenção para o fato de que a FMF teve um histórico de relação com a RAWA, mas que, após os atentados de 11 de setembro e a eclosão da Guerra ao Terror, essa relação foi apagada. Para Russo (2006), isso foi consequência direta da reformulação da campanha da FMF contra o apartheid de gênero. Como analisado anteriormente, a FMF teve

papel relevante ao pressionar pelo não reconhecimento do Talibã pelos EUA e ao contribuir para barrar a construção do oleoduto. No entanto, com a internacionalização das pautas feministas e o surgimento de políticas antiterrorismo, a FMF recalculou seu ativismo e seus parceiros, alinhando sua campanha à política externa de Bush e tornando-se referência do feminismo americano na questão das mulheres afegãs. Esse alinhamento não apenas contradizia os valores da RAWA, como também seria mal visto pelo governo dos EUA, tornando incompatível que a FMF se relacionasse com a RAWA enquanto recebia financiamento governamental. Assim, "parece que, como as mulheres da RAWA rejeitam a 'missão de resgate' dos EUA, dada a história de intervenções militaristas e imperialistas anteriores, elas não são mais incluídas no projeto da FMF nem em sua história de 'sucesso'" (Russo, 2006, p. 574, tradução própria)[168].

Para mostrar um pouco mais da visão da FMF sobre as mulheres afegãs e a intervenção militar no Afeganistão, selecionamos alguns artigos disponibilizados na área de notícias do site da FMF. Em *Afghan Women: Solution for Afghanistan's Future*, Eleanor Smeal (2001) afirma que os EUA não poderiam aliar-se novamente a grupos extremistas para combater o inimigo, como fizeram durante a invasão soviética. Contudo, na prática, o mesmo erro foi repetido, pois, para tirar o Talibã do poder, os EUA se aliaram aos senhores da guerra da Aliança do Norte. Além disso, Smeal (2001) expressava sua insatisfação com o fato de o Talibã, até aquele momento, não ter sido designado pelos EUA como uma organização terrorista. Para ela, o tratamento do Talibã em relação às mulheres já se configurava como atos terroristas e, somado às suas ligações com a Al-Qaeda, seria motivo suficiente para classificá-lo dessa forma.

No entanto, esse posicionamento provoca questionamentos sobre a coerência do discurso ocidental de defesa dos direitos humanos e dos direitos das mulheres. Por que Estados envolvidos em graves violações de direitos humanos, como Israel, não recebem o mesmo tipo de represália e tratamento que os atores rotulados como "terroristas"? Por que, quando os EUA matam civis em suas operações militares, esses episódios são frequentemente classificados como "acidentes" ou "efeitos colaterais", enquanto ações semelhantes cometidas pelo Talibã são imediatamente enquadradas como terrorismo? Se as feministas da FMF demonstraram forte indignação diante dos atos violentos do Talibã, por que essa mesma indignação não apareceu com a mesma intensidade em relação às mulheres e meninas

[168] No original: "It seems that since the women of RAWA reject the 'rescue mission' of the USA given the history of prior militaristic and imperialist interventions, they are no longer included in the FMF's project nor its 'success' story" (Russo, 2006, p. 574).

palestinas? Ao pesquisar por “Palestina” no site da FMF, aparecem apenas 11 notícias, e a organização não possui nenhum programa ou campanha de conscientização sobre a situação das mulheres palestinas[169]. Será que essa omissão está relacionada ao financiamento do governo americano para seus projetos? Esses questionamentos servem como reflexão sobre como governos e organizações que pregam o discurso de proteção dos direitos humanos e das mulheres nem sempre o aplicam na prática, em suas atividades e políticas. Nesse sentido, o posicionamento da RAWA mostra-se ainda mais coerente, pois, como afirmam suas integrantes, “elas veem o imperialismo e o fundamentalismo religioso como injustiças gêmeas a serem combatidas e erradicadas” (Kolhatkar, 2006, tradução própria)[170] – ambos têm o sangue dos inocentes em suas mãos e instrumentalizam essas vidas em prol de interesses políticos e econômicos.

Essa contradição também se evidencia em matérias publicadas pela própria FMF (2003b), como *Afghanistan: US Bomb Kills Civilians, Rebuilding Efforts Continue*. Nesta, a organização comenta sobre o “erro” cometido pelas forças armadas americanas, que bombardearam “acidentalmente” civis afegãos, resultando na morte de onze pessoas. O texto ainda destaca que esse foi o pior erro desde o bombardeio “acidental” de um casamento em 2002 – evidenciando que esse tipo de “erro” não era um caso isolado. A FMF (2003b) também menciona o comunicado emitido pela Anistia Internacional, que pedia a investigação do ocorrido, ressaltando que a morte de civis não era – e nem deveria se tornar – algo aceitável na guerra. A questão é refletir sobre quantos “erros” como esses foram cometidos durante os vinte anos de guerra e quantos dos milhares de afegãos mortos foram vítimas de “acidentes”, “equívocos”, “azar” ou “erros”. Independentemente de terem sido intencionais ou não, essas pessoas foram assassinadas pelos EUA, assim como muitas outras foram mortas pelos fundamentalistas. Não existe violência “boa” ou justificável; o fato de as mortes causadas pelos EUA ocorrerem sob o pretexto de combater o terrorismo não anula o fato de que vidas inocentes foram tiradas.

Por fim, é relevante destacar como cada uma das organizações aborda a Religião Islâmica, pois este é um ponto central de divergência entre elas. A RAWA e a FMF são laicas e defendem que um governo secular é a melhor opção para a reconstrução do Estado afegão. No entanto, embora compartilhem esse posicionamento, suas visões sobre a religião se diferem. A FMF, por ser uma organização americana e não contar com mulheres muçulmanas

[169] Pesquisa realizada no site oficial da *Feminist Majority Foundation* em outubro de 2025. Até essa data, não havia nenhum programa ou campanha dedicada à Palestina.

[170] No original: “they see imperialism and religious fundamentalism as twin injustices to be resisted and eradicated” (Kolhatkar, 2006).

em seu conselho, não possui familiaridade com o Islã, adotando muitas vezes visões deturpadas da religião, sobretudo por concentrar sua atenção nas ações fundamentalistas dos talibãs. Por sua vez, a RAWA defende um governo secular porque considera perigosa a mistura entre religião e política, entendendo que utilizar a fé como instrumento de manipulação constitui um forte mecanismo para disciplinar comportamentos e opiniões. Assim, a organização reconhece a importância do Islã e da tradição muçulmana para o Afeganistão, mas defende que o governo seja democrático e secular, garantindo direitos civis à população e prevenindo retrocessos baseados em interpretações religiosas.

Não encontramos muitas publicações da FMF que tratassem especificamente desse tema e, diferente da WLUML, a FMF não coloca a religião como um dos pilares de seus programas de conscientização e educação. No entanto, ao produzir conhecimento sobre a situação no Afeganistão, é fundamental debruçar-se sobre o Islã para compreender que o Talibã não representa a religião, e que suas políticas refletem práticas repressivas e extremistas pautadas em interpretações autoritárias e sexistas de uma vertente que defende o uso da violência para aplicar a fé. Em outras palavras, entender o que ocorre no Afeganistão implica compreender o Islã político e as autoridades religiosas islamistas, o que requer o estudo da religião e de suas interpretações, a fim de separar a fé islâmica da instituição religiosa.

Portanto, embora a FMF não seja uma organização muçulmana como a WLUML, deveria demonstrar maior preocupação em abordar a Religião Islâmica, pois, como defende a RAWA, o povo afegão não se tornou muçulmano com a ascensão do Talibã; a tradição islâmica faz parte da história do Afeganistão. Entre todas as publicações da FMF sobre o Afeganistão, durante o período da intervenção, encontramos apenas uma que trata especificamente do fato de a guerra no Afeganistão não ter justificativa pautada na religião. No artigo *War in Afghanistan Has "No Islamic Justification"* (FMF, 2020), a organização apresenta uma entrevista com o Sheikh Ahmad Al-Raissouni, presidente da *International Union of Muslim Scholars*.

As falas de Al-Raissouni reforçam o que foi discutido nesta dissertação sobre as interpretações do Alcorão. Ele se posiciona contra os assassinatos de muçulmanos e contra os ataques suicidas, afirmando que ambas as violências não são condizentes com o Islã, enquadrando-se como atos pecaminosos. Para Al-Raissouni, a alegação do Talibã de que a continuidade da guerra visava combater os interventores ocidentais não se sustentava na essência da religião (FMF, 2020). Pode-se dizer que o Talibã instrumentalizava a religião para sustentar a guerra, alegando lutar contra os ocidentais pela libertação do Afeganistão,

enquanto os EUA instrumentalizavam o sofrimento das mulheres afegãs para justificar a continuidade do conflito. Essa narrativa permitiu que a guerra se prolongasse e, consequentemente, contribuiu para a manutenção da presença militar dos EUA e da OTAN na região.

Dando continuidade a essa discussão, Soheib Bencheikh (2006) apresenta no texto *Separation does not weaken religions*, disponível no Dossiê 28 da WLUML, uma reflexão que corrobora com a posição da RAWA e da FMF de que um governo secular não significa necessariamente o enfraquecimento da religião ou a adesão ao processo de ocidentalização. Bencheikh (2006) reforça que o fundamentalismo, seja ele islâmico ou não, tem como principal objetivo reagir ao secularismo por meio da tentativa de retomar os princípios religiosos em sua origem, resgatando assim uma religião "original". O problema é que essa aplicação "original" das religiões normalmente implica recorrer ao medo e ao uso da violência. Como destaca Abdul, no caso do Islã, "a lei islâmica foi estabelecida há 1400 anos, com o advento do Islã" (2023, p. 338, tradução própria)[171]. Assim, aplicar a *sharia* sem adaptá-la ao século XXI, alegando estar praticando a religião livre de influências seculares, constitui uma forma de instrumentalizar a fé para justificar um regime político autoritário e repressivo, como fez o Talibã.

Portanto, Bencheikh (2006) discorda do discurso fundamentalista que promove nacionalismos autoritários em nome de Deus. Para a autora, é elementar separar a religião enquanto crença da religião enquanto instituição. Ou seja, instituir um governo secular pode enfraquecer a instituição religiosa que utiliza a fé como mecanismo político de controle, sem que isso represente uma traição à religião em si. Em um governo laico, a liberdade de expressão religiosa permanece garantida como direito civil e constitucional. Nesse sentido, para Bencheikh (2006), separar religião e política seria a forma de verdadeiramente resgatar a essência da fé. E ela não se refere apenas ao Islã, mas também à Igreja Católica e aos ensinamentos de Jesus, argumentando que o Estado laico pode não apenas recuperar as mensagens religiosas, como também permitir sua revisão crítica, identificando fragilidades – principalmente no que diz respeito a valores éticos e morais – e promovendo sua atualização para que estejam em conformidade com a cidadania e com os direitos assegurados pelo Estado democrático de direito.

Na opinião de Bencheikh (2006, p.96, tradução própria)[172],

---

[171] No original: "Loi islamique constituée il y a 1400 ans à l'avène ment de l'Islam" (Abdul, 2023, p. 338).

[172] No original: The presence of a religion with a clear mind free from this anti-religious trauma could in fact be a chance to take the emotion out of people's relationship with religion and to think calmly

> a presença de uma religião com uma mente clara, livre desse trauma antirreligioso, poderia, de fato, ser uma oportunidade para retirar a emoção da relação das pessoas com a religião e pensar com calma sobre o papel da espiritualidade como fundamento de uma ética que forneça o sentido necessário para a construção da consciência humana. Ao mesmo tempo em que se mantêm, com rigor, as liberdades individuais, a racionalidade e a neutralidade confessional que caracterizam as instituições públicas, nada impede que as diversas tradições religiosas que compõem nossa sociedade nos ofereçam o benefício de sua experiência, enriquecida ao longo de vários séculos.

Assim, percebe-se que a perspectiva de Bencheikh (2006) dialoga com o posicionamento das organizações analisadas, inclusive da própria WLUML. Ainda que não seja uma rede transnacional laica nem tenha como princípio base a defesa de governos seculares, a organização promove conferências e programas voltados à reinterpretação do Alcorão, buscando que a lei islâmica esteja alinhada aos direitos fundamentais do Islã e ao respeito à vida digna das mulheres. Ou seja, mesmo sendo uma organização muçulmana, ela converge com o pensamento de Bencheikh (2006), pois parte da ideia de que a religião não deve ser considerada como algo "morto", mas dinâmica. Dessa forma, os fiéis deveriam poder expressar sua fé e praticar sua religião sem coerção, medo ou obrigação de aceitar mensagens que, embora fizessem sentido séculos atrás, já não se aplicam ao contexto contemporâneo, podendo assim propor novas interpretações, questionamentos e visões.

Da mesma forma que Bencheikh (2006) defende que o secularismo não significa extinguir as religiões, Vivienne Wee (2006) argumenta que o patriarcado não é uma variável exclusiva da religião, mas que também está presente nas estruturas seculares, tanto do mundo antigo quanto do contemporâneo. Para Wee (2006), existem diferentes formas de patriarcado, que se manifestam em hierarquias com a mesma finalidade: conquistar poder e participação política. Estruturas como o capitalismo, o neofascismo e o fundamentalismo possuem patriarcados intrínsecos às suas formações e, em todas essas hierarquias, existe um mesmo grupo perdedor: as mulheres. Portanto, nada garante que um governo secular promoverá igualdade e justiça de gênero. A separação entre religião e política não significa automaticamente alcançar a equidade de gênero, pois esse objetivo envolve fatores que ultrapassam a religião e dizem respeito às hierarquias de gênero, nas quais a mulher permanece como a "perdedora" e qualquer homem, seja fundamentalista religioso, fascista,

---

about the role of spirituality as a foundation for an ethics that provides the meaning necessary for building up the human conscience. While clinging jealously to the individual freedoms, rationality and denominational neutrality that characterize public institutions, there is nothing to prevent the numerous religious traditions that make up our society from giving us the benefit of their experience, enriched over several centuries (Bencheikh, 2006, p. 96).

capitalista ou líder tribal, posiciona-se acima dela.

Em cada uma dessas estruturas, a inferiorização das mulheres em relação aos homens permanece, mudando apenas a forma como é justificada. Como ressalta Wee (2006, p. 3), as desigualdades entre homens e mulheres são legitimadas por termos diferentes – como 'lei da natureza', 'lei divina' ou 'vontade de Deus' –, mas todos cumprem a mesma função: justificar o patriarcado, que posiciona os homens como "vencedores" e as mulheres como "perdedoras" nessa hierarquia de poder. Por esse motivo, Wee (2006, p. 3, tradução própria)[173] encerra seu texto com uma mensagem às feministas, afirmando que "não podemos presumir ingenuamente que o laicismo, por si só, possa acabar com as desigualdades de gênero, uma vez que tais desigualdades são cada vez mais exacerbadas pela ascensão da direita, tanto em suas vertentes laicas quanto religiosas".

Referente ao secularismo, Abdullahi An-Na'im (2006) discute como ele é visto da perspectiva islâmica, especialmente nas sociedades do século XXI. A autora argumenta que o secularismo, assim como o fundamentalismo, não é um modelo que pode ser aplicado da mesma forma em todas as sociedades. Existem características que o definem e que podem ser identificadas, porém não há um padrão irrefutável para sua implementação. Cada sociedade possui especificidades próprias e, portanto, não é possível criar um modelo de secularismo universal e incontestável. An-Na'im (2006, p. 6, tradução própria)[174] destaca que essas características são "produto da análise teórica subsequente das experiências práticas de diferentes sociedades, e não o resultado espontâneo ou lógico de uma doutrina prescrita".

Além disso, An-Na'im (2006) afirma que, apesar das diferenças entre as sociedades africanas e asiáticas pós-coloniais e as sociedades ocidentais coloniais e neocoloniais, o processo de globalização decorrente da nova ordem de poder mundial afeta as políticas domésticas e internacionais de todas elas, ainda que de maneira assimétrica. A globalização vai além de um movimento de "modernização" nos moldes ocidentais: ela atua como uma continuidade das relações de poder colonial, interferindo nas dinâmicas econômicas e culturais. Isso ocorre a partir da fixação de valores como "universalidade dos direitos humanos" e "governança democrática", que estabelecem parâmetros sobre como os Estados devem construir e aplicar suas políticas internas e externas.

---

[173] No original: "We cannot naively assume that secularism as such can end gender inequalities, since such inequalities are increasingly exacerbated by the ascendance of the right, in both secular and religious varieties" (Wee, 2006, p. 3).

[174] No original: "the product of subsequent theoretical analysis of the practical experiences of different societies, rather than the spontaneous or logical outcome of a prescribed doctrine" (An-Na'im, 2006, p. 6).

Para An-Na'im (2006), ainda que esses valores tenham se tornado "universais" com a globalização, é relevante compreender como se aplicam – ou não – às sociedades islâmicas e quais são suas consequências. Como já mencionado, o secularismo não pode ser simplesmente transplantado para todas as sociedades, pois não se trata de uma teoria exata. Suas características, como democracia, governança internacional e direitos humanos, devem considerar as experiências, trajetórias econômicas e, sobretudo, culturais de cada sociedade. A autora demonstra preocupação em relação a esse debate no contexto muçulmano, principalmente frente às transformações pós década de 1990 nos conflitos e políticas internacionais, com destque ao campo da segurança, em decorrência ao avanço das políticas de combate ao terrorismo e soluções militarizadas. Essas mudanças impactam diretamente os países islâmicos, sobretudo após os anos 2000.

Assim, ainda que desafios como terrorismo e ações militares unilaterais afetem todo o globo, suas consequências recaem de maneira singular sobre o mundo islâmico. Os universalismos dos direitos humanos, do direito internacional e do Estado democrático de direito não funcionam igualmente para os países muçulmanos. Entre os motivos está a associação sistemática entre Islã e terrorismo e a desumanização do terrorista, que resultou na negação de direitos previstos em normas internacionais, como a Convenção de Genebra, criando brechas que expõem a fragilidade desse universalismo. Ademais, como discutido ao longo desta dissertação, a universalidade das teorias – incluindo a Declaração Universal dos Direitos Humanos – é limitada, considerando quem as produziu, em que contexto histórico e de qual localidade.

Em suma, para An-Na'im (2006, p. 6-7, tradução própria)[175], "os valores e as instituições do Estado de Direito não podem ser concretizados nas sociedades islâmicas sem o desenvolvimento de uma teoria clara sobre a relação entre Islã, Estado e sociedade, tanto para a governança interna quanto para as relações internacionais". Assim, o Islã não deve – e nem pode – ser exigido pelo Estado, tampouco eliminado da vida pública nas sociedades islâmicas. A relação entre Islã e Estado deve ser construída com cautela, pois, ao integrar a religião ao aparelho estatal, o Islã inevitavelmente passaria a representar os interesses das elites, tornando-se lei e política oficial do país e submetendo toda a população – inclusive não muçulmana – à interpretação religiosa dominante que reproduz os interesses políticos da elite.

A partir disso, An-Na'im (2006) argumenta que é possível estabelecer uma relação

[175] No original: "the values and institutions of the rule of law cannot be realized in Islamic societies without developing a clear theory of the relationship between Islam, state and society for domestic governance and international relations" (An-Na'im, 2006, p. 6-7).

entre Islã e Estado sem que a religião se transforme na base legítima da formulação de políticas. Essa ideia dialoga com o posicionamento da RAWA, que reconhece que, embora o governo secular seja a melhor opção para o Afeganistão, o Islã constitui elemento central da vida social, política e econômica do país. Assim, mesmo com um Estado laico, o Islã continuará exercendo influência sobre a vida pública e privada, bem como sobre o comportamento de cidadãos e governantes, já que, em sociedades islâmicas, valores e crenças religiosas possuem grande peso. Desse modo, ainda que exista separação formal entre religião e política, ela continuará influenciando decisões político-econômicas e a vida social, demonstrando por que o secularismo não é uma teoria fixa, aplicável da mesma forma em todas as sociedades e nem capaz de produzir os mesmos resultados em diferentes contextos.

Para finalizar a discussão sobre o Islã e o Estado, destacamos a argumentação de Afary (1998), em *The War Against Feminism in the Name of the Almighty: Making Sense of Gender and Muslim Fundamentalism*. Ao mesmo tempo em que chama atenção para a ascensão do Talibã e como isso representou um grande retrocesso para os direitos das mulheres, a autora também reforça que o Talibã não representa o Islã e que o Ocidente precisa olhar para as lideranças islâmicas de forma mais aberta. As políticas talibãs ultrapassaram qualquer ideologia conservadora islâmica, configurando um ataque direto à vida, existência e dignidade das mulheres. Como destaca Afary (1998), uma das normas impostas pelo Talibã proibiu médicos homens de realizarem procedimentos cirúrgicos em mulheres, decisão que contraria não apenas os direitos humanos, mas também os próprios princípios do Islã.

Essa postura fez com que grande parte do mundo muçulmano repudiasse as políticas do grupo extremista. Da mesma forma que muitos exegetas criticaram e condenaram as falas e ações de Bin Laden, por exemplo. Afary (1998), assim como outros autores, concorda que o Talibã não pode ser considerado um modelo para o Islã; ao contrário, é justamente devido a grupos como o Talibã que o Islã se tornou símbolo de terrorismo e alvo de ataques preconceituosos, extremistas e intolerantes no Ocidente. Por isso, a autora apela para que os leitores ocidentais enxerguem o Islã para além de grupos extremistas e deem a devida atenção às narrativas progressistas dentro da religião, como a WLUML, que desenvolvem um trabalho árduo de dar voz a outras interpretações baseadas em respeito, tolerância, ética, diversidade e na busca por igualdade e justiça de gênero.

Em conclusão, o objetivo desta seção não era comparar exaustivamente cada ponto das organizações. Para evitar repetições, optamos por elaborar um quadro comparativo que sintetiza suas diferenças e evidencia as distintas estratégias de resistência adotadas ao longo dos anos de intervenção militar no Afeganistão. Além disso, destacamos alguns pontos mais

conflitantes entre as organizações: o uso da burca e seu significado; as críticas ao feminismo radical da RAWA; as contradições do discurso da FMF, que apoia a campanha militar ao mesmo tempo que se declara pacifista e defensora dos direitos de todas as mulheres; a seletividade de seus programas; e as perspectivas de cada organização em relação à religião. Nesse último ponto, enfatizamos que RAWA e FMF eram laicas e defendiam um governo secular, enquanto a WLUML, como rede transnacional muçulmana, buscava reformular, reinterpretar e adaptar o Islã para promover um governo que seguisse as leis islâmicas sem violar os direitos humanos e os direitos das mulheres. Esses elementos permitem evidenciar as diferenças entre as organizações, especialmente suas divergências políticas e teóricas, que moldam seus discursos, posicionamentos, parcerias, financiadores, programas e campanhas.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intervenção militar dos Estados Unidos no Afeganistão teve impactos significativos não só para a população afegã, mas para toda a comunidade internacional. Ela foi o marco inicial da Guerra ao Terror e da caçada militarizada aos terroristas. A ação americana no território afegão é marcada por controvérsias, especialmente considerando o histórico de atuação da potência ocidental no país. Estudar essa intervenção implica analisar seus antecedentes: a ocupação soviética, a aliança dos EUA com combatentes afegãos, a formação do grupo de estudantes religiosos que viria a se tornar o Talibã, a transição do inimigo designado pela política externa americana do comunismo para o terrorismo, o crescimento e internacionalização do movimento feminista nos EUA, a reorganização estratégica de organizações afegãs tradicionais como a RAWA, os ataques de 11 de setembro, a relação entre Talibã e Al-Qaeda, a caçada por Osama Bin Laden, as discrepâncias entre autoridades e estudiosos religiosos, as diferentes vertentes políticas do Islã, as reinterpretações dos escritos sagrados, a ascensão de um movimento feminista religioso, as relações entre Estado e religião, o secularismo e a ocidentalização, a presença da colonialidade em um território não ocupado com fins de colonização direta, as mudanças internas nas redes transnacionais feministas e a legitimação de violências contra meninas e mulheres afegãs. Esses, entre outros elementos, compõem o estudo do caso emblemático do Afeganistão durante a intervenção, com foco no ativismo de organizações formadas por mulheres e destinadas a mulheres afegãs.

Para desenvolver a hipótese de pesquisa, que envolve a análise das organizações, optamos por iniciar a dissertação com uma fundamentação teórica sobre o corpo e a mulher na guerra. Isso porque o corpo feminino na guerra e na colonialidade está ligado ao feminismo islâmico, ao feminismo branco ocidental e às teorias decoloniais – ainda que existam debates sobre se o feminismo islâmico se enquadra no campo das teorias decoloniais, originalmente formuladas a partir dos contextos latino-americano e africano e da colonização da América. Entender o papel do corpo feminino implica compreender o significado desse corpo para, então, entender a situação das mulheres afegãs e por que elas se tornaram alvo tanto de fundamentalistas quanto de políticas externas ocidentais, como as dos Estados Unidos. É preciso compreender por que a mulher se torna esse símbolo quando se pensa no Afeganistão e como seu corpo passou a ocupar essa centralidade na guerra.

Nesse sentido, é relevante destacar que o corpo não é apenas físico, envolve também a vestimenta. A burca, como símbolo de opressão, é central nos debates teóricos, políticos e práticos. Ao analisar as três organizações escolhidas, percebemos como a burca está presente

nos discursos, revelando não só o preconceito generalizado contra a religião, mas também a complexidade do uso da vestimenta: ela pode ser protesto, liberdade, opressão, alvo de violência e símbolo de conflito. Quando estudamos, mesmo que superficialmente, os estudos de segurança nas Relações Internacionais, percebemos a ausência do corpo. Esses estudos tradicionais não são corporificados nem generificados, e por isso é essencial trazer perspectivas feministas para incorporar corpo e gênero às análises. Estudar a guerra apenas como conflito armado, sem considerar as pessoas, é insuficiente – sobretudo em uma guerra travada em nome das mulheres. Como aponta Zakaria (2021), pode-se dizer que a Guerra ao Terror foi uma guerra feminista, pois foi justificada em nome das mulheres, sustentada por um imaginário e uma narrativa sobre a necessidade de "salvar" as mulheres afegãs das mãos ds terroristas. Por isso, entender o corpo da mulher e o conceito de gênero torna-se ainda mais relevante.

A dissertação não se aprofunda no metapensar gênero proposto por Maria Lugones, nem na análise da colonialidade, do gênero e da raça como conceitos que podem ser transplantados para o Afeganistão. No entanto, mesmo sem aprofundar esses debates, utilizamos essas bases teóricas para compreender o indivíduo como agente ativo nos conflitos – ativo não no sentido de produzir a guerra, mas de vivê-la, de existir por meio dela. São agentes não apenas aqueles que decidem atacar ou matar, mas também aqueles que escolhem continuar vivos, lutar e protestar como podem. A dissertação não se dedica a definir resistência, mas mostra como ela é ampla e como resistência, empoderamento e desenvolvimento podem ser interpretados, questionados e ressignificados a partir de diferentes perspectivas.

A partir do corpo e do gênero, torna-se possível compreender, mesmo que inicialmente, o feminismo e suas controvérsias. Não pelo movimento em si, mas por sua fragmentação em vertentes teóricas e políticas. Isso faz com que ativismos internos ao próprio movimento sintam receio em se associar ao rótulo "feminista" ou perpetuem estruturas imperialistas e patriarcais de dominação. Por isso, é relevante destacar a diferença entre o feminismo ocidental – sobretudo o feminismo branco liberal, presente em organizações como a FMF – e o feminismo islâmico. Embora não tenhamos abordado todas as autoras do feminismo islâmico, apresentamos diferentes perspectivas para explicar suas propostas, bem como a posição de ativistas muçulmanas que não concordam com ele, seja por considerá-lo ineficaz diante das legislações e jurisprudências islâmicas autoritárias, seja por vê-lo como um movimento que cede à ocidentalização e à modernidade em termos ocidentais. É nesse ponto que recorremos às teorias decoloniais e à colonialidade de gênero de Maria Lugones. Elas

oferecem elementos importantes para compreender a posição das mulheres afegãs – principalmente das ativistas – ainda que pesquisas futuras sejam necessárias para avaliar plenamente o papel da colonialidade e da raça no Afeganistão e no feminismo islâmico.

Seguindo, para contextualizar a intervenção dos EUA no Afeganistão e o processo de construção de uma proposta de reconstrução após décadas de conflito, foi relevante estudar os antecedentes que precederam os ataques de 11 de setembro, que funcionaram como estopim da ocupação. Isso envolve entender quem é o Talibã, o que são os fundamentalistas, reconhecer que os EUA não atuaram sozinhos e que já tinham presença indireta no país durante a Guerra Fria – a invasão soviética abriu espaço para que os EUA influenciassem o Afeganistão e se alinhassem a grupos internos. Também inclui as disputas entre os senhores da guerra e o Talibã, e como os estudantes exilados no Paquistão chegaram ao poder, instaurando o primeiro regime Talibã. Esse governo inicialmente pareceu, para parte da população, uma alternativa para pôr fim a anos de guerra e desordem, mas rapidamente se revelou letal, produzindo destruição material, cultural, religiosa, e afetando profundamente as mulheres, meninas e seu futuro. O Talibã foi minando todas as condições de vida, submetendo às mulheres a uma morte simbólica.

O elo que une essas discussões políticas e teóricas recai sobre a religião e sobre a mulher. Considerar a religião é imprescindível para entender a Guerra ao Terror e os conflitos que os EUA desencadearam no Oriente Médio e na Ásia. Deus aparece não apenas nos discursos do Talibã, mas também nos do presidente Bush. Ao invocar Deus e a moral cristã, seus discursos funcionavam como mecanismo de controle, aproximação com a população e mobilização moral, de modo que a Guerra ao Terror seria o "bem" necessário para derrotar o "mal": o terrorismo. O ponto que queremos focar aqui, é entender as diferentes formas de resistência. Resistir vai muito além de lutar de forma literal, pegar em armas ou desafiar em batalha o adversário ou opressor. No caso das meninas e mulheres afegãs, essas diferenças de modo de resistência e formas de empoderamento ficam claras na análise das organizações estudadas.

A resistência, no caso das mulheres do Afeganistão, pode aparecer de formas simples e cotidianas, muitas vezes imperceptíveis para nós, mas que, sob o regime Talibã, são atos proibidos: falar, rezar em público, mostrar as mãos, existir e manter a mente ativa, tentar conversar com outras pessoas ou buscar ajuda de forma clandestina. E essa ajuda não se limita à ajuda médica ou à fuga de uma situação de violência ou de um casamento forçado, mas inclui também o acesso ao conhecimento. Aprender a ler e escrever, para meninas e mulheres sob o regime Talibã, é um ato revolucionário e de resistência. Muitas autoras, como

Thrupkaew (2002), podem considerar essas práticas dramáticas ou teatrais, mas, do nosso ponto de vista e do de muitas outras – como fica evidente quando estudamos a RAWA – entendemos que atos como ir contra a decisão familiar de se casar, recorrer à prostituição para evitar que a filha seja vendida pelo marido, autoimolar-se na semana do casamento forçado como protesto, ou decidir estudar clandestinamente mesmo sendo proibido por lei, são atos de resistência que empoderam mulheres afegãs.

Por isso, faz diferença estudar a realidade específica das mulheres que constituem o grupo-alvo. Para uma mulher no Afeganistão durante o primeiro regime Talibã, trabalhar com costura ou lavar roupas era muito mais do que ser relegada a tarefas domésticas associadas ao feminino. Para feministas sufragistas, isso poderia ser visto como atraso ou retrocesso, por reforçar papéis socialmente atribuídos às mulheres e trabalhos sem valor dentro do sistema capitalista. No entanto, para mulheres afegãs, esses trabalhos eram uma alternativa para tentar não depender financeiramente de pais, irmãos, cunhados, sogros e maridos, que poderiam explorá-las ou vendê-las na primeira oportunidade. Assim, trabalhos domésticos e desvalorizados no mercado capitalista eram, para elas, uma forma de conseguir tratamento de saúde digno, pagar por um parto e evitar ter seus filhos em casa sem qualquer assistência. Também podiam representar uma tomada de consciência sobre si, o desejo de mudar a própria realidade, a possibilidade de garantir um futuro diferente para suas filhas e de não recorrer à prostituição ou até mesmo de não enxergar o suicídio como única alternativa possível.

Tendo em vista essa fundamentação teórica e a contextualização dos conceitos relevantes para entender os casos analisados, fizemos uma avaliação de cada uma das organizações selecionadas. Os critérios de seleção e as razões pelas quais escolhemos cada uma delas foram explicados no capítulo metodológico da dissertação. Optamos por essas organizações justamente por suas naturezas bastante divergentes entre si. Estudar a Guerra ao Terror dentro dos estudos de segurança nas Relações Internacionais é algo tradicional, mas, nesta dissertação, optamos por realizar esse estudo a partir de uma perspectiva feminista, buscando entender as mulheres enquanto agentes ativas da guerra.

Para compreender sua resistência e seu ativismo, e se elas tiveram ou não um papel na guerra do Afeganistão, optamos por analisar as organizações, já que estudar ativistas individualmente dificultaria a compreensão da estrutura teórico-política que fundamenta suas resistências. Assim, escolhemos como foco organizações pertencentes às redes transnacionais feministas que atuaram no Afeganistão durante os anos de intervenção. Mesmo atuando no país, queríamos entender de que forma essa atuação ocorreu – se houve impacto real, positivo ou negativo, para a vida das mulheres, sua segurança, saúde e educação, ou se os programas

funcionaram apenas como fachada para receber financiamentos ou reproduzir narrativas dominantes da Guerra ao Terror. Em suma, visamos compreender como essas organizações agiram e se, de fato, atuaram no contexto afegão.

Um ponto interessante é que todas elas surgiram antes dos atentados de 11 de setembro de 2001 e do primeiro regime Talibã. A RAWA, por exemplo, foi fundada em 1977, o que possibilitou analisar de que forma se reestruturou diante das mudanças políticas internas e dos conflitos que marcaram o Afeganistão: invasão soviética, guerra civil, ascensão do Talibã e, posteriormente, a ocupação norte-americana. A organização se adaptou a cada contexto para continuar ativa enquanto movimento ativista, revolucionário e feminista. Apesar das críticas que recebe por seu ativismo radical e, por vezes, rígido, ficou evidente sua coerência entre valores e ações.

Ao analisar seus programas e campanhas, identificamos que, desde o início, a RAWA não cedeu a pressões políticas internas ou externas e se manteve firme em suas opiniões e pronunciamentos, mesmo diante de ameaças e de acontecimentos como o assassinato de sua líder mártir. Assim, a organização se manteve fiel a sua identidade feminista, laica e apartidária, evitando filiações com governos ou outros atores em troca de financiamento. Durante a intervenção, mesmo após a retirada formal do Talibã do poder – apesar de o grupo permanecer ativo em áreas onde os EUA não estavam presentes –, a RAWA não vivenciou melhora significativa, pois continuou trabalhando na clandestinidade e não recebeu apoio dos Estados Unidos.

Isso não surpreendeu, pois, além de condenar os fundamentalistas, a RAWA também era contrária ao intervencionismo estrangeiro na vida da população afegã. Embora pedissem por ajuda desde o primeiro regime Talibã, sempre deixaram claro que valores como democracia não deveriam ser exportados como pacotes prontos. Para elas, o modelo de paz liberal concebido para a reconstrução do Afeganistão após 2001 e as guerras civis não deveriam ter sido impostas pelos Estados Unidos e seus aliados, como a ONU e a OTAN. A ajuda necessária deveria ser humanitária, financeira e voltada ao fortalecimento das estruturas estatais e democráticas já existentes, com inclusão dos afegãos nas negociações e na vida política, garantindo maior adesão ao processo. Defendiam uma educação alinhada à cultura e história do país, e não ocidentalizada.

Já organizações como a FMF, e outras americanas, defendem treinamentos focados em inglês ou economia, visando o empreendedorismo, o que não é necessariamente negativo, mas não era funcional para a realidade afegã naquele período. Assim, a RAWA considera que esse pacote de soluções, trazido pelos EUA e suas instituições, não teria perenidade no

Afeganistão. O que se confirmou quando, duas semanas após a retirada das tropas americanas, o Talibã retomou o poder, revertendo rapidamente muitos – senão todos – os avanços obtidos durante os 20 anos de intervenção.

Em contrapartida, a FMF é uma organização americana que, diferentemente da RAWA, não estava no Afeganistão antes da intervenção. Ainda assim, já tinha a campanha *Stop Gender Apartheid in Afghanistan!*, que precisou ser reformulada após 11 de setembro. À medida que as pautas das mulheres afegãs chamaram atenção das feministas americanas, as violências praticadas pelo Talibã se tornaram o centro das discussões. O problema não estava na campanha em si, visto que educação e conscientização são válidas, mas no foco escolhido. A conscientização da FMF não se dirigia às mulheres afegãs, mas à população americana, para que tomasse consciência da situação no Afeganistão. Contudo, o foco ficou inteiramente no Talibã, sem considerar a cultura e a trajetória do povo afegão. Além disso, embora tenha havido alguma relação entre a RAWA e a FMF na década de 1990, essa relação foi cortada e apagada da história da FMF após os atentados, quando a organização viu oportunidade de se aliar ao governo americano e sua política externa. Pode-se dizer que essa escolha política buscava obter financiamento e consolidar sua posição como referência na defesa das "irmãs colonizadas" e como ator relevante dentro da Guerra ao Terror e do movimento feminista. Para isso, teve de abrir mão de parcerias e modificar seu discurso político e seus programas.

Por fim, a WLUML se difere das demais porque não foi criada especificamente para o contexto afegão, mas para atuar em questões envolvendo mulheres no mundo muçulmano como um todo. Por isso, o Afeganistão entrou em seu escopo de atuação, sendo incluído em campanhas e programas, pensados especialmente para democratizar a vida das famílias e as leis afegãs. A escolha da WLUML nesta dissertação não se deu apenas por sua atuação no Afeganistão, mas principalmente para demonstrar como o feminismo islâmico pode ser aplicado na prática. Como rede transnacional feminista muçulmana, e não laica, diferencia-se das demais por não romper com a religião, mas incorporá-la ao ativismo e à resistência, pensando não só na segurança e educação das mulheres afegãs, mas também na vida política. A WLUML desempenhou – e ainda desempenha – um papel relevante ao demonstrar como, em países islâmicos, a religião pode ser aplicada de forma a respeitar os direitos das mulheres e os direitos humanos. Ou seja, mostra que os textos sagrados podem ser interpretados sem desafiar a fé, mas desafiando políticas opressivas justificadas em nome do Alcorão. Assim, apresenta caminhos para uma articulação entre religião e política diferente daquela vista na experiência do Talibã.

A educação aparece no cerne do movimento de resistência das três organizações, ainda

que de formas e com objetivos diferentes. Ela é o meio para se pensar em um futuro possível para o povo afegão. E não apenas a educação das meninas e mulheres afegãs, que são, em sua maioria, analfabetas, mas também a educação da comunidade internacional e de diferentes populações, para que desenvolvam senso crítico, saibam interpretar textos e contextos e sejam capazes de questionar e refutar "verdades absolutas" de figuras em posição de poder. No entanto, a realidade que essas crianças enfrentam expõe a brutalidade das guerras. Como lembra Delphy (2002), o discurso dos defensores da chamada Guerra ao Terror naturalizou a morte de civis como "sacrifícios necessários" em nome de uma suposta melhora social. Na visão desses defensores, seria preferível que mulheres morressem sob bombas ocidentais do que sofressem sob o regime repressivo dos talibãs. Essa lógica, porém, não pode ser legitimada: ninguém deveria morrer em nome da paz ou da libertação. Bombardear casas e lançar mísseis sobre civis não é uma forma aceitável de combater o terrorismo. Nenhuma política que defenda ou legitime essas mortes deveria ser aplaudida por parte da comunidade internacional e dos Estados Unidos, como o foi a Guerra ao Terror. Os atos violentos perpetrados por fundamentalistas são inaceitáveis, mas tampouco justificam respostas que reproduzem a mesma lógica de morte e destruição.

Para concluir, demonstramos que a hipótese da pesquisa se confirma. A organização formada por mulheres afegãs, a RAWA, consegue desafiar as narrativas salvacionistas e intervencionistas ao mesmo tempo em que enfrenta grupos fundamentalistas, conduzindo a sua própria luta, fortalecendo a cultura e a identidade do povo afegão e resgatando a noção de pátria e a história do Afeganistão – não a história contada pelos senhores da guerra. A RAWA demonstra ter um cuidado específico ao pensar soluções que dialogam com a vida das mulheres afegãs, considerando suas dificuldades e particularidades, assim como as especificidades sociopolíticas do país. Além disso, leva em conta a tradição religiosa e patriarcal, presente não apenas entre os fundamentalistas, mas também entre líderes tribais e famílias muçulmanas.

De forma semelhante à RAWA, a WLUML também defende a autonomia e a capacidade de ação das mulheres afegãs e muçulmanas, sustentando que elas devem ser respeitadas e incluídas na vida política do país. Enquanto a RAWA atua em um cenário mais micro, transformando gradualmente a vida das mulheres dentro de suas casas e comunidades, a WLUML opera em uma dimensão mais macro, voltada para debates políticos, participação institucional e articulação com governos, organizações e redes transnacionais feministas. Seu objetivo é contribuir tanto para a mudança da percepção ocidental – que enxerga as mulheres muçulmanas apenas como vítimas a serem salvas – quanto para influenciar países islâmicos a

revisar legislações e interpretações religiosas autoritárias e opressivas do Alcorão.

Em contrapartida, analisamos que a organização FMF se distingue da RAWA e da WLUML. A FMF não atua dentro do Afeganistão nem no mundo muçulmano. Embora compartilhe com a RAWA uma visão laica e princípios como a defesa da democracia, suas perspectivas sobre o processo de retirada do Talibã do poder, sobre as soluções militarizadas e sobre como empoderar as mulheres divergem significativamente. Mesmo que todas se definam como organizações pacifistas, observamos que a FMF adota um posicionamento fortemente favorável à intervenção e chegou a defender que as tropas estrangeiras não deveriam ser retiradas do Afeganistão. Novamente, o problema não reside na ajuda humanitária em si, mas no fato de que ela teve um custo humano e material elevado, além de ter sido imposta, sem adesão local, perpetuando novas formas de imperialismo e a hegemonia dos Estados Unidos.

Portanto, compreendemos que organizações como a FMF recebem financiamento do governo dos EUA por estarem alinhadas à sua estratégia de política externa. Isso garante maior visibilidade e acesso a recursos, algo incomparável às capacidades de organizações como a RAWA. Essa disparidade fica evidente não apenas no alcance de seus programas ou na estrutura necessária para organizar conferências e produzir materiais, mas até mesmo na aparência dos sites. O site da RAWA é simples, instável e por vezes fica fora do ar, sem mecanismos de busca e com organização limitada, reflexo tanto da falta de recursos quanto do fato de operarem na clandestinidade, o que dificulta atualizações frequentes. Seu foco principal é a tradução de notícias sobre a situação do Afeganistão.

Já os sites da FMF e da WLUML são muito mais estruturados, modernos e de fácil navegação. O site da WLUML disponibiliza dossiês, livros e diversas produções; o da FMF contém sessões dedicadas às suas campanhas – como *Stop Gender Apartheid in Afghanistan!*. Apenas observando esses sites já é possível perceber a diferença entre as três organizações. Apesar de a WLUML não ser uma organização americana e de se posicionar contra o fundamentalismo e o intervencionismo, seu foco em *advocacy* e *lobby* faz com que receba outro tipo de financiamento e atenção. Ainda que seu discurso tenda ao decolonial e anti-imperialista, não adota uma postura tão radical quanto a RAWA. O fato de a WLUML não estar sediada no Afeganistão e não ter como foco exclusivo a situação do país, faz com que ela não enfrente os mesmos riscos e exigências que recaem sobre a RAWA.

Por fim, nosso objetivo com esta dissertação foi analisar como diferentes organizações compostas por mulheres reorganizaram ou criaram estratégias de resistência e ativismo para atender mulheres afegãs, seja por meio de práticas assistencialistas, cursos e treinamentos

profissionais, promoção de conferências e debates a nível governamental, ou através de manifestações, atividades clandestinas e capacitações adaptadas à realidade local. Mostramos como cada organização compreendia e praticou o ativismo e o empoderamento das mulheres por meio do desenvolvimento de programas que, embora às vezes compartilhassem o mesmo nome – como no caso da WLUML e da FMF – apresentaram estratégias, objetivos, discursos e atividades diferentes A fundamentação teórica e a revisão bibliográfica, aliadas à análise de recortes de discursos governamentais e das próprias organizações, permitiram compreender como era apresentada a "situação das mulheres afegãs" durante a ocupação americana.

O campo dos estudos de segurança internacional ainda carece de análises de gênero, principalmente para compreender formas de resistência que não partam exclusivamente do olhar ocidental. Nosso propósito foi contribuir para ampliar essas reflexões, superando a visão das mulheres apenas como vítimas indefesas e reconhecendo que, mesmo em contextos de conflitos armados, extrema violência e opressão, elas podem – e têm – agência. Como escreveu Nadia Anjuman no poema *Nada* (1999, *apud* Guimarães, 2023): "Celebre-se o dia em que vou escapar a esta jaula e embriagada cantarei o meu regresso à tona. Não sou como o frágil salgueiro que treme a todo o vento. Sou uma afegã, por isso o meu afã é chorar-me o tempo todo." Assim, com esta dissertação, buscamos mostrar que a intervenção militar no Afeganistão pode ser estudada a partir de uma perspectiva feminista que coloque em evidência a situação das mulheres afegãs sem perpetuar, contudo, o discurso imperialista de que elas precisam ser salvas.

REFERÊNCIAS

ABDUL, Lamia. Survivre sous le régime des talibans: témoignages de femmes afghanes (III). *L'autre: cliniques, cultures et sociétés*, v. 24, n. 2, p. 243-251, 2023. Disponível em: https://shs.cairn.info/revue-l-autre-2023-2-page-243?lang=fr. Acesso em: 3 out. 2025.

ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?*. Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Press, 2013.

ADELKHAH, Fariba. Guerre, reconstruction de l'État et invention de la tradition en Afghanistan. *Les études du Centre de Recherches Internationales*, n. 221, p. 1-35, 2016. Disponível em: https://sciencespo.hal.science/hal-01293063. Acesso em: 15 maio 2025.

ADÚJAR, Ndeye. Feminist readings of the Qur'an: social, political, and religious implications. In: ASLAN, Ednan *et al*. (org.). *Muslima theology: the voices of Muslim women theologians*. Bern: Peter Lang AG, 2013, p. 59-80. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.7. Acesso em: 2 abr. 2025.

AFARY, Janet. Seeking a Feminist Politics for the Middle East after September 11. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, v. 25, n. 1, p. 128-137, 2004.

AFARY, Janet. The War Against Feminism in the Name of the Almighty: Making Sense of Gender and Muslim Fundamentalism. In: Women Living Under Muslim Laws. *Dossier 21: Challenging Fundamentalisms*. 1998. Disponível em: https://www.wluml.org/wp-content/uploads/2003/07/D21.pdf. Acesso em: 17 nov. 2025.

ALIZADA, Sonita; RAWI, Mariam; WARDAK, Madina. Afghan Women Are Doing What They've Always Done: Resist. *RAWA News*, 2021. Disponível em: https://www.rawa.org/rawa/2021/09/08/afghan-women-are-doing-what-they-ve-always-done-resist.html. Acesso em: 17 set. 2025.

AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. Secularism from an Islamic perspective: Theoretical reflections on the realities of Islamic societies in the 21st century. In: Women Living Under Muslim Laws. *Dossier 28: A Collection of Articles: Exploring Secularisms, Religion, and Patriarchy*. Nottingham: The Russell Press, 2006. Disponível em: https://www.wluml.org/wp-content/uploads/2007/04/D28.pdf. Acesso em: 17 nov. 2025.

ARRESALA. Centro Islâmico no Brasil. *Alcorão Sagrado*. Disponível em: https://www.arresala.org.br/alcorao-sagrado/4-2/. Acesso em: 15 abr. 2025.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: Um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 128.

BARGUÉS, Pol; ALMAGRO, María Martín; TRAVOUILLON, Katrin. New Visions, Critiques, and Hope in the Post-Liberal Age? A Call for Rethinking Intervention and Statebuilding. *Journal of Intervention and Statebuilding*, v. 17, n. 1, p. 1-15, 2023.

BARKAWI, Tarak; LAFFEY, Mark. The postcolonial moment in security studies. *Review of International Studies*, v. 32, n. 2, p. 329-352, 2006.

BENCHEIKH, Soheib. Separation does not weaken religions. In: Women Living Under Muslim Laws. *Dossier 28: A Collection of Articles: Exploring Secularisms, Religion, and Patriarchy*. Nottingham: The Russell Press, 2006. Disponível em: https://www.wluml.org/wp-content/uploads/2007/04/D28.pdf. Acesso em: 17 nov. 2025.

BERTRAND, Sarah. Can the subaltern securitize? Postcolonial perspectives on securitization theory and its critics. *European Journal of International Security*, v. 3, n. 3, p. 281-299, 2018.

BOOTH, Wayne C.; COLOMB, Gregory G.; WILLIAMS, Joseph M. *A arte da pesquisa*. Tradução de Henrique A. Rego Monteiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BRODSKY, Anne E. *With All Our Strength: The Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*. New York: Routledge, 2003.

BUSH, George W. *Selected Speeches of George W. Bush: 2001–2008*. Washington, D.C.: The White House, 2008. Disponível em: https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf. Acesso em: 14 maio 2025.

BUSH, George W. Address to Joint Session of Congress Following 9/11 Attacks. *American Rhetoric*, 2001a. Disponível em: The Rhetoric of 9/11: President George W. Bush -- Address to Joint Session of Congress and the American People (9-20-01). Acesso em: 23 out. 2025.

BUSH, Laura. Radio Address by Mrs. Bush. *George W. Bush White House Archives*, 2001b. Disponível em: https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/11/20011117.html. Acesso em: 13 mar. 2025.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARTA, Nações Unidas. *Carta das Nações Unidas*. Impresso pelo Centro de Informação da ONU para o Brasil, 1945. Disponível em: https://brasil.un.org/sites/default/files/2022-05/Carta-ONU.pdf. Acesso em: 05 jul. 2024.

CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do drone*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CHANDLER, David. The state-building dilemma: good governance or democratic government? In: HEHIR, A.; ROBINSON, N. (Org.). *State-building: theory and practice*. New York: Routledge, 2007.

CHEBIL, Mehdi. Abuse of women on the rise since start of war, claim critics. *RAWA News*, 2010. Disponível em: http://www.rawa.org/temp/runews/2010/08/01/abuse-of-women-on-the-rise-since-start-of-war-claim-critics.html. Acesso em: 13 jan. 2025.

ÇINAR, Rüveyda. Müslüman toplumlarda cinsiyet apartheidına karşı mücadelede Women Living Under Muslim Laws (WLUML) ağının rolü ve etkileri (The Role and Impact of Women Living Under Muslim Laws (WLUML) Network in the Struggle against Gender Apartheid in Muslim Societies). *Kadın/Woman 2000, Journal for Women's Studies*, v. 25, n. 2, p. 83-108, 2024.

COCKBURN, Cynthia. The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace. In. GILES, Wenona; HYNDMAN, Jennifer. (Eds.). *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 24-44.

COOKE, Miriam. Critique multiple : les stratégies rhétoriques féministes islamiques. *L'Homme et la Société*, n. 158, p. 169-191, 2005.

DARTNELL, Michael Y. Post-territorial insurgency: the online activism of the Revolutionary Association of Women of Afghanistan (RAWA). *Small Wars & Insurgencies*, v. 14, n. 2, p. 151-176, 2003.

DELPHY, Christine. Une guerre pour les femmes afghanes?. *Champ libre*, v. 21, n. 1, p. 98-109, 2002.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (orgs.). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. 5. ed. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2018.

EMERSON, Michael; HARTMAN, David. The rise of religious fundamentalism. *Annu. Rev. Sociol*. v. 32, n.1, p. 127-144, 2006.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys; LUGONES, María; MALDONADO-TORRES, Nelson (eds.). *Decolonial feminism in Abya Yala: Caribbean, Meso, and South American contributions and challenges*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2022.

ESPOSITO, John L. Political Islam and the West. *Joint Force Quarterly*, n. 18, p. 49–55, 2000.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1965.

FEDERAL BUREAU OF INVESTIGATION (FBI). 9/11 Investigation. *FBI*. [2025]. Disponível em: https://www.fbi.gov/history/famous-cases/911-investigation. Acesso em: 27 out. 2025.

FEDERICI, Silvia. *Além da pele: repensar, refazer e reivindicar o corpo no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Elefante, 2023.

FEMINIST MAJORITY FOUNDATION (FMF). Afghanistan: Troubles Persist, NATO to Assume Control of ISAF. *Feminist Majority Foundation Blog*, 2003a. Disponível em: https://feminist.org/news/afghanistan-troubles-persist-nato-to-assume-control-of-isaf/. Acesso em: 17 out. 2025.

FEMINIST MAJORITY FOUNDATION (FMF). Afghanistan: US Bomb Kills Civilians, Rebuilding Efforts Continue. *Feminist Majority Foundation Blog*, 2003b. Disponível em: https://feminist.org/news/afghanistan-us-bomb-kills-civilians-rebuilding-efforts-continue/. Acesso em: 17 out. 2025.

FEMINIST MAJORITY FOUNDATION (FMF). Eve Ensler's Tribute to Afghan Women is a Sold Out Success at Madison Square Garden. *Feminist Majority Foundation Blog*, 2001. Disponível em: https://feminist.org/news/eve-ensleros-tribute-to-afghan-women-is-a-sold-out-success-at-madison-square-garden/. Acesso em: 17 nov. 2025.

FEMINIST MAJORITY FOUNDATION (FMF). Largest USAID Women's Empowerment Program in the World Launched in Afghanistan. *Feminist Newswire*, 2014. Disponível em: https://feminist.org/news/largest-usaid-womens-empowerment-program-in-the-world-launched-in-afghanistan/. Acesso em: 23 out. 2025.

FEMINIST MAJORITY FOUNDATION (FMF). *Stop Gender Apartheid in Afghanistan!*. [2025]. Disponível em: https://stopgenderapartheid.org/. Acesso em: 26 mar. 2025.

FEMINIST MAJORITY FOUNDATION (FMF). War in Afghanistan Has "No Islamic Justification". *FMF Staff*, 2020. Disponível em: https://feminist.org/news/war-in-afghanistan-has-no-islamic-justification/. Acesso em: 15 out. 2025.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FLURI, Jennifer. Feminist-nation building in Afghanistan: an examination of the Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA). *Feminist Review*, v. 89, p. 34-54, 2008.

GOMES, Aureo; BLANCO, Ramon. A construção da paz sob análise: os diferentes matizes da crítica. In: Ferreira, M.A.S.V.; Maschietto, R.H.; Kuhlmann, P.R. (Orgs.) *Estudos para a Paz. Conceitos e Debates*. São Cristóvão: UFS, 2019, p. 193-226.

GUIMARÃES, Regina. Poemas da afegã Nadia Anjuman. *Piparote: Revista de literatura e artes*, 2023. Disponível em: https://revistapiparote.com.br/poemas-da-poeta-afega-nadia-anjuman-por-regina-guimaraes/. Acesso em: 08 dez. 2025.

HAMEIRI, Shahar. Regulatory statebuilding and the transformation of the state. In: CHANDLER, David; SISK, Timothy D. (eds.). *The Routledge handbook of international statebuilding*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2013. p. 52-63.

HANS, Asha. Escaping Conflict: Afghan Women in Transit. In. GILES, Wenona; HYNDMAN, Jennifer. (Eds.). *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*. Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 232-248.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 7-41, 1995.

HERRE, Bastian; SPOONER, Fiona; ROSER, Max. *Homicides of female victims* [base de dados]. Dados adaptados de: United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC); United Nations; Various sources. Oxford: Our World in Data, 2013. Atualizado em 2025. Disponível em: https://archive.ourworldindata.org/20250929-104429/grapher/female-homicide-victims.html. Acesso em: 3 nov. 2025.

HIDAYATULLAH, Aysha. Feminist interpretation of the Qur'an in a comparative feminist setting. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 30, n. 2, p. 115-129, 2014.

HOODFAR, Homa; KAMOUR, Dana. “Men Make War and Women Make Peace”: Conversations with Afghanistan’s Women Striving for a Lasting Peace. *WLUML*, 2021. Disponível em: https://www.wluml.org/2021/09/21/men-make-war-and-women-make-peace-conversations-with-afghanistans-women-striving-for-a-lasting-peace/. Acesso em: 02 out. 2025.

IQBAL, Farhan. Do women have an unfair share in inheritance?. *Al-Islam*. [2025]. Disponível em: https://www.alislam.org/articles/do-women-have-an-unfair-share-in-inheritance/. Acesso em: 15 maio 2025.

JEDIDI, Sonia. Levons le voile sur les femmes en Afghanistan. *Hérodote*, n. 136, p. 121-133, 2010.

JOHNSON, Thomas; MASON, Chris. Understanding the Taliban and insurgency in Afghanistan. *Orbis,* v. 51, n. 1, p. 71-89, 2007.

JUDD, Terri. Afghanistan: Women's lives worse than ever. RAWA News, 2008. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/2008/02/25/afghanistan-women-s-lives-worse-than-ever.html. Acesso em: 23 set. 2025.

KEPEL, Gilles. Les stratégies islamistes de légitimation de la violence. *Raisons politiques*, v. 9, n. 1, p. 81-95, 2003.

KHAWAJA, Mahboob A. America- Led NATO in Afghanistan: Crimes against Humanity Call for Accountability. *RAWA News*, 2021. Disponível em: http://www.rawa.org/temp/runews/2021/07/09/america-led-nato-in-afghanistan-crimes-against-humanity-call-for-accountability.html. Acesso em: 13 mar. 2025.

KOLHATKAR, Sonali. Afghan Feminists Told Us War Wouldn't Free Them. *RAWA News*, 2021. Disponível em: http://www.rawa.org/temp/runews/2021/08/24/afghan-feminists-told-us-war-wouldnt-free-them.html. Acesso em: 15 jan. 2025.

KOLHATKAR, Sonali. RAWA: a Model for Activism and Social Transformation. *RAWA,* 2006. Disponível em: http://www.rawa.org/sonali-model.htm. Acesso em: 23 set. 2025.

LIMA, Cila. *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. 2017. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-07082017-121004/publico/2017_ValdecilaCruzLima_VCorr.pdf. Acesso em: 2 abr. 2025.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101, 2008.

MAC GINTY, Roger; RICHMOND, Oliver. The Local Turn in Peace Building: a critical agenda for peace. *Third World Quarterly*, v. 34, n. 5, p. 763-783, 2013.

MANN, Carol. Femmes afghanes entre survie et résistance. *Tumultes*, v. 27, n. 2, p. 135-158, 2006.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. *Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 32, 2016, p. 123-151.

MERNISSI, Fatima. *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. Nova Iorque: Perseus Books Publishing, 1991.

MIGNOLO, Walter. COLONIALIDADE: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial. In: NAVAZ, Lourdes; CASTILLO, Rosalía (ed.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008. p. 112-161.

MOUSSAVI, Fakhereh. La crise de la pensée politique et le mouvement des femmes en Afghanistan. *Eurorient*, n. 40, p. 245, 2013. Dossiê: L'Afghanistan 2014 : retrait ou retraite?. Disponível em: https://hal.science/hal-01382353. Acesso em: 10 jun. 2025.

MUHEISEN, Muhammed. Afghan infant mortality still high. *RAWA News*, 2011. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/rawanews.php?id=2530. Acesso em: 23 set. 2025.

MUSAWAH. *Musawah for equality in the family*, 2025. Disponível em: https://www.musawah.org/. Acesso em: 14 mar. 2025.

NADER, Zahra; ZAN Times Reporters. 'Despair is settling in': female suicides on rise in Taliban's Afghanistan. *The Guardian*, 2023. Disponível em: https://www.theguardian.com/world/2023/aug/28/despair-is-settling-in-female-suicides-on-rise-in-talibans-afghanistan. Acesso em: 03 nov. 2025.

NASSER, Reginaldo. *A luta contra o terrorismo: os Estados Unidos e os amigos talibãs.* São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

NORTH ATLANTIC TREATY ORGANIZATION (NATO). *NATO and Afghanistan*, 2022. Disponível em: https://www.nato.int/cps/en/natohq/topics_8189.htm. Acesso em: 02 out. 2025.

POETRY FOUNDATION. Landays. *Poetry Magazine*, 2018. Disponível em: https://static.poetryfoundation.org/o/media/landays.html. Acesso em: 07 jan. 2025.

QUAZI ZADA, Mohammad. 1000 suicide attempts in one year in Afghan province. *RAWA News*, 2017. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/2017/05/03/1000-suicide-attempts-in-one-year-in-afghan-province.html. Acesso em: 03 nov. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Cuestiones y horizontes*, v. 29, p. 777-832, 2014.

QURAISHI, Ahmad. 94 self-immolation cases registered in western Afghanistan. *RAWA News*, 2012. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/2012/03/28/94-self-immolation-cases-registered-in-western-afghanistan.html. Acesso em: 03 nov. 2025.

RAI, Arpan. Afghan women 'banned from hearing each other' in bizarre new Taliban rule. *RAWA News*, 2024. Disponível em: http://www.rawa.org/temp/runews/2024/10/30/afghan-women-and-8216-banned-from-hearing-each-otherand-8217-in-bizarre-new-taliban-rule.html. Acesso em: 10 jan. 2025.

RAWI, Mariam. Towards an Afghan Spring? Grassroots Activism in Afghanistan. *RAWA News*, 2017. Disponível em: https://www.rawa.org/rawa/2017/03/15/towards-an-afghan-springo-grassroots-activism-in-afghanistan.html. Acesso em: 04 nov. 2025.

RAWI, Mariam. Women in Afghanistan today: hopes, achievements and challenges. Speech Delivered by Mariam Rawi, Member of the Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA) at the University of South Australia. *RAWA*, 2006. Disponível em: http://www.rawa.org/rawi-speech.htm. Acesso em: 16 set. 2025.

REHMAN, Sofia. *Musawah Lighthouse: Islamic Feminism: Reimagining Gender Justice* [webinar]. YouTube, 12 set. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zhWD5U33RmQ. Acesso em: 12 set. 2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). Afghanistan: Proposal to Restore Stoning for Adultery. *RAWA News*, 2013. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/2013/11/25/afghanistan-reject-proposal-to-restore-stoning.html. Acesso em: 06 out.2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). Another disgraceful stigma on the face of the Taliban!. *RAWA Statements*, 1999. Disponível em: http://www.rawa.org/debellis.htm. Acesso em: 30 out. 2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). ‘Dying every two hours’: Afghan women risk life to give birth. *RAWA News*, 2023a. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/2023/12/27/dying-every-two-hours-afghan-women-risk-life-to-give-birth.html. Acesso em: 23 set. 2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). Home-based educational classes by RAWA for Afghan young girls. *RAWA Photo Gallery*, 2022. Disponível em: http://www.rawa.org/temp/runews/rawagallery.php?mghash=dc96d38caecd6694eb17fc894bb73212&mggal=21. Acesso em: 14 nov. 2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). Os ocupantes dos EUA e seus fantoches da OTAN, e as hienas do Taliban e do Estado Islamita são a causa do atual desastre no Afeganistão. *Comunicado da Associação Revolucionária das Mulheres do Afeganistão (RAWA)*, 2017a. Disponível em: http://www.rawa.org/rawa/2017/10/10/rawa-statement-on-us-invasion-2017-portuguese.html. Acesso em: 05 jul. 2024.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). RAWA Interview with some prostitutes. *RAWA Projects*, 2002. Disponível em: http://www.rawa.org/prostitute.htm. Acesso em: 15 jan. 2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*. [2025]. Disponível em: http://www.rawa.org. Acesso em: 08 abr. 2024.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). Suffocating Afghan women. *RAWA News*, 2024. Disponível em: http://www.rawa.org/temp/runews/2024/02/01/suffocating-afghan-women.html. Acesso em: 15 jan. 2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). The U.S. government has never supported democratic organizations. *Elsa Rassbach Interviews Zoya of the Foreign Committee of RAWA*, 2009. Disponível em: http://www.rawa.org/rawa/2009/05/22/the-u-s-government-has-never-supported-democratic-organizations.html. Acesso em: 05 jul. 2024.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). US Special Forces Accused of Raping Afghan Women During Raid. *RAWA News*, 2012. Disponível em: http://rawa.org/temp/runews/2012/12/26/us-special-forces-accused-of-raping-afghan-women-during-raid.html. Acesso em: 13 jan. 2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). 25 cases of suicide attempts in three days in Afghan province. *RAWA News*, 2017b. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/2017/04/16/25-cases-of-suicide-attempts-in-three-days-in-afghan-province-2.html. Acesso em: 03 nov. 2025.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). *Women in Afghanistan today: hopes, achievements and challenges*. Speech Delivered by Mariam Rawi, Member of the RAWA at the University of South Australia, 2006. Disponível em: http://www.rawa.org/rawi-speech.htm. Acesso em: 24 out. 2024.

REVOLUTIONARY ASSOCIATION OF THE WOMEN OF AFGHANISTAN (RAWA). Zarmina Resisted Sexual Assault with Bravery: A Tragic Tale of Resistance. *RAWA News*, 2023b. Disponível em: http://www.rawa.org/temp/runews/2023/05/02/zarmina-resisted-sexual-assault-with-bravery-a-tragic-tale-of-resistance.html. Acesso em: 15 jan. 2025.

RICHMOND, Oliver. The problem of peace: understanding the 'liberal peace'. *Conflict Security and Development Security & Development*, v. 3, p. 291-314, 2006.

RUSSO, Ann. The Feminist Majority Foundation's Campaign to Stop Gender Apartheid in Afghanistan: The Intersections of Feminism and Imperialism in the United States. *International Feminist Journal of Politics*, v. 8, n. 4, p. 557-580, 2006.

SAIKAL, Amin. Afghanistan after the Loya Jirga. *Survival*, v. 44, n. 3, p. 47-56, 2002.

SAINT-PIERRE, Hector. Terrorismo. In: SAINT-PIERRE, Hector; VITELLI, Marina. (Orgs.). *Dicionário de Segurança e Defesa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 1160-1174.

SEGATO, Rita. *As estruturas elementares da violência*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.

SEGATO, Rita. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. In: *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de sueños, 2016, p. 57-90.

SHANNON, Kelly J. Pre-war U.S. support for Afghan women's rights offers a blueprint for the future. *RAWA News*, 2021. Disponível em: http://www.rawa.org/temp/runews/2021/08/24/pre-war-u-s-support-for-afghan-womenand-8217-s-rights-offers-a-blueprint-for-the-future.html. Acesso em: 13 mar. 2025.

SMEAL, Eleanor. Afghan Women: Solution for Afghanistan's Future. *Feminist Majority Foundation Blog*, 2001. Disponível em: https://feminist.org/news/afghan-women-solution-for-afghanistans-future/. Acesso em: 17 out. 2025.

SMEAL, Eleanor. Why Is the FMF Refusing to Abandon the Women and Girls of Afghanistan?. *Feminist Majority Foundation Blog*, 2009. Disponível em: https://feminist.org/news/why-is-the-fmf-refusing-to-abandon-the-women-and-girls-of-afghanistan/. Acesso em: 17 set. 2025.

SOBAT, Tahmina. Afghan Women and the Struggle for Transnational Feminist Solidarity. *The Gender Policy Report*, 2024. Disponível em: https://genderpolicyreport.umn.edu/afghan-women-and-the-struggle-for-transnational-feminist-solidarity/. Acesso em: 02 out. 2025.

STARKEY, Jerome. Many people prefer Taleban justice as government courts are notoriously corrupt, and the insurgents offer swift, if brutal verdicts. RAWA News, 2011. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/2011/02/05/stoning-victim-was-bought-bride.html. Acesso em: 06 out. 2025.

STRAINCHAMPS, Anne. How Afghanistan became America's 'first feminist war'. *Wisconsin Public Radio*, 2021. Disponível em: https://www.wpr.org/history/conflicts-disasters/terrorism/how-afghanistan-became-americas-first-feminist-war. Acesso em: 27 out. 2025.

SULTAN, Masuda. *Minha guerra particular : a saga de uma mulher dividida entre duas culturas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

TATARI, Muna. Gender justice and gender jihād: possibilities and limits of Qur'anic interpretation for women's liberation. In: ASLAN, Ednan *et al*. (ed.). *Muslima theology: the voices of Muslim women theologians*. Bern: Peter Lang AG, 2013. p. 155-166. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.12. Acesso em: 15 abr. 2025.

THRUPKAEW, Noy. What do afghan women want?. *The American Prospect: Ideas, Politics & Power*, 2002. Disponível em: https://prospect.org/2002/08/08/afghan-women-want/. Acesso em: 14 nov. 2025.

VON BILLERBECK, Sarah. Local ownership and UN peacebuilding: discourse versus operationalization. *Global Governance*, v. 21, p. 299-315, 2015.

WADUD, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

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

WALLERSTEIN, Immanuel. *Historical Capitalism & Capitalist Civilization*. Londres & Nova York: Verso, 1996.

WEE, Vivienne. Patriarchy in secular and religious varieties. In: Women Living Under Muslim Laws. *Dossier 28: A Collection of Articles: Exploring Secularisms, Religion, and Patriarchy*. Nottingham: The Russell Press, 2006. Disponível em: https://www.wluml.org/wp-content/uploads/2007/04/D28.pdf. Acesso em: 17 nov. 2025.

WILCOX, Lauren B. *Bodies of violence: Theorizing embodied subjects in international relations*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

WILÉN, Nina. Achieving a feminist peace by blurring boundaries between private and public. In: KUSTERMANS, J.; SAUER, T.; SEGAERT, B. (eds.). *A requiem for peacebuilding?* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2021, p. 207-220.

WOMEN LIVING UNDER MUSLIM LAWS (WLML). *Women Living Under Muslim Laws.* [2025]. Disponível em: https://www.wluml.org/. Acesso em: 20 nov. 2024.

WOMEN LIVING UNDER MUSLIM LAWS (WLML). *WLUML Statement on Afghan women's exclusion from participation at Bonn*, 2011. Disponível em: https://www.wluml.org/2011/11/24/wluml-statement-on-afghan-womens-exclusion-from-participation-at-bonn/. Acesso em: 02 out. 2025.

WOMEN'S EMPOWERMENT AND LEADERSHIP DEVELOPMENT FOR DEMOCRATISATION (WELDD). *Women's Empowerment and Leadership Development for Democratisation*. [2025]. Disponível em: http://weldd.wluml.org/. Acesso em: 3 out. 2025.

WORLD BANK GROUP. Rural population (% of total population) - Afghanistan. *Data Bank*, 2025. Disponível em: https://data.worldbank.org/indicator/SP.RUR.TOTL.ZS?locations=AF. Acesso em: 13 mar. 2025.

YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 5. ed. Porto Alegre: Bookman, 2015.

YUVAL-DAVIS, Nira. Gender, the Nationalist Imagination, War, and Peace. In. GILES, Wenona; HYNDMAN, Jennifer. (Eds.). *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*. Los Angeles: University of California Press, 2004. p. 170-189.

ZAAMOUT, Noureddin Mahmoud. Post-colonialism and Security. In: *The Palgrave Encyclopedia of Global Security Studies*. Cham: Springer International Publishing, 2023. p. 1156-1160.

ZAKARIA, Rafia. *Against white feminism: Notes on Disruption*. New York: W.W. Norton & Company, 2021.

ZEIARATJAYE, Jawid. Taliban Stone Woman To Death For Eloping. *RAWA News*, 2015. Disponível em: https://www.rawa.org/temp/runews/2015/11/03/taliban-stone-woman-to-death-for-eloping.html. Acesso em: 06 out. 2025.