

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais

Emny Nsaif

**O ISLÃ POLÍTICO NA LUTA ANTICOLONIAL:
Implicações da Resistência do Hamas no conflito Palestina e Israel**

Belo Horizonte

2025

Emny Nsaif

**O ISLÃ POLÍTICO NA LUTA ANTICOLONIAL:
Implicações da Resistência do Hamas no conflito Palestina e Israel**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Relações Internacionais.

Orientadora: Dra. Rashmi Singh

Área de concentração: Segurança e Instituições Internacionais

Belo Horizonte

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

N961i Nsaif, Emny
O Islã político na luta anticolonial: implicações da resistência do Hamas no conflito Palestina e Israel / Emny Nsaif. Belo Horizonte, 2025.
203 f.

Orientadora: Rashmi Singh

Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais

1. Hamas. 2. Islamismo e política. 3. Relações árabe-israelenses. 4. Conflito árabe-israelense. 5. Israelenses. 6. Palestinos. 7. Pós-colonialismo. I. Singh, Rashmi. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 327.56

Emny Nsaif

**O ISLÃ POLÍTICO NA LUTA ANTICOLONIAL:
Implicações da Resistência do Hamas no conflito Palestina e Israel**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Relações Internacionais.

Área de concentração: Segurança e Instituições Internacionais

Prof.^a. Dr.^a. Rashmi Singh – PUC Minas (Orientadora)

Prof. Dr. Danny Zahreddine – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof.^a. Dr.^a. Natalia Calfat – USP (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 29 de Agosto de 2025

Dedico este trabalho ao povo palestino. Que suas vozes rompam o silêncio, que sua dor não seja esquecida, e que sua resistência floresça em liberdade.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação não poderia ter sido escrita sem duas pessoas que me inspiraram o amor pelo Oriente Médio: meus queridos avós. Ao longo de toda a minha trajetória educacional, eles me abençoaram e apoiaram, garantindo que eu sempre tivesse acesso às melhores oportunidades possíveis. Foram eles que fizeram florescer meu amor pela minha cultura libanesa e, conseqüentemente, despertaram em mim o desejo de explorar mais sobre o povo árabe, levando-me a um profundo fascínio pela história palestina. Foi essa herança que me impulsionou a, dentro do meu alcance, lutar por uma Palestina livre.

Esta dissertação é, acima de tudo, uma carta de amor e gratidão ao meu avô, que, nos anos 1970, migrou do Líbano para o Brasil e construiu uma vida extraordinária, repleta de histórias e memórias. E à minha avó, que, com sua doçura e suas orações, sempre me apoiou. Sem ela, eu não teria tido a força necessária para seguir em frente. Eu devo tudo a eles!

Sou imensamente grata pelo suporte da minha família, especialmente à Monah e Erick – minha mãe e padrasto, respectivamente. Vocês me deram forças para continuar, para ser melhor e para batalhar pelo que conquistei. Vocês são parte essencial de quem sou hoje, e é por vocês que sigo caminhando e buscando um mundo melhor.

À minha irmã, Luiza, por estar sempre ao meu lado com carinho, sensibilidade e companheirismo. Sua presença me trouxe conforto nos momentos difíceis e alegria nos dias mais leves. Obrigada por ser apoio constante, por ouvir mesmo sem entender tudo e por me lembrar, sempre, do que realmente importa.

Não menos importante, dedico esta dissertação ao meu grande amor, Thiago Abdo, com quem compartilho a herança cultural e a paixão pela história. Meu melhor amigo, meu fiel companheiro. Você é o meu presente, e peço a Deus que me conceda muitos anos ao seu lado. Você é a outra metade da criação, minha verdade, minha inspiração e minha fonte de sabedoria. Sem você, nada disso existiria.

Sou profundamente grata aos meus amigos, que celebraram cada pequena conquista ao meu lado e tornaram os dias mais leves mesmo nos momentos mais difíceis. Nesta travessia desafiadora, a presença de vocês foi alegria, respiro e acolhimento. Em especial, deixo meu carinho às minhas amigas queridas de Lorena, que mesmo de longe seguram a minha mão, e a Fernanda Dutra, Marina França, Victória Suzuki e minha parceira de mestrado Laura Schneider, obrigada por caminharem comigo com tanto afeto e generosidade.

E um agradecimento mais que especial à minha orientadora, Rashmi Singh, que, com toda gentileza e paciência, me guiou ao longo desse percurso, por vezes turbulento. Sua inteligência, paixão e dedicação ao ensino são inspiradoras. Assistir às suas aulas e testemunhar seu cuidado ao abordar os temas que ensina me motiva, cada vez mais, a me tornar uma profissional à altura do seu exemplo. Você estará para sempre marcada na minha trajetória, e por isso, sou eternamente grata!

FINANCIAMENTO

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

*If I must die,
you must live to tell my story
to sell my things
to buy a piece of cloth
and some strings,
(make it white with a long tail)
so that a child, somewhere in Gaza
while looking heaven in the eye
awaiting his dad who left in a blaze—
and bid no one farewell
not even to his flesh
not even to himself—
sees the kite, my kite you made, flying up above
and thinks for a moment an angel is there
bringing back love
If I must die
let it bring hope
let it be a tale.*

- *If I Must Die, Refaat Al-Areer*

RESUMO

A Palestina permanece como um dos casos mais emblemáticos de dominação prolongada e resistência persistente no sistema internacional contemporâneo. A ocupação israelense, longe de se limitar a um conflito territorial, representa a continuidade de um projeto colonial sustentado por profundas assimetrias políticas. Esta dissertação parte do reconhecimento dessa configuração para investigar por que o Islã político se tornou o eixo central nas estratégias de resistência palestina, com ênfase na atuação do Hamas. Rejeitando leituras reducionistas que associam automaticamente o movimento à radicalização, o estudo propõe uma abordagem que o insere na complexidade histórica da luta palestina por autodeterminação, compreendendo o Islã político como uma ferramenta multifacetada de organização comunitária, mobilização popular e enfrentamento estrutural. Metodologicamente, o trabalho busca identificar os mecanismos de islamização do discurso e verificar como eles operam na transformação de práticas políticas em instrumentos de resistência. Os resultados indicam o fortalecimento do Islã político como linguagem de autoridade e como recurso central de resistência anticolonial, especialmente após a escalada de violência registrada em outubro de 2023. Ao adotar esse olhar, a pesquisa pretende contribuir para o avanço dos debates pós-coloniais e decoloniais sobre resistência no Oriente Médio, ao mesmo tempo em que desafia os enquadramentos hegemônicos que deslegitimam determinadas expressões de agência política oriundas de contextos colonizados. Trata-se, portanto, de uma proposta analítica que busca iluminar as racionalidades políticas palestinas diante de um regime contínuo de ocupação e exclusão.

Palavras-chave: Islã Político; Hamas; Palestina; Israel; Pós Colonialismo

ABSTRACT

Palestine remains one of the most emblematic cases of prolonged domination and persistent resistance in the contemporary international system. The Israeli occupation, far from being limited to a territorial dispute, represents the continuity of a colonial project sustained by profound political asymmetries. This dissertation builds upon this configuration to investigate why Political Islam has become the central axis of Palestinian resistance strategies, with an emphasis on the role of Hamas. Rejecting reductionist readings that automatically associate the movement with radicalization, the study situates it within the historical complexity of the Palestinian struggle for self-determination, framing Political Islam as a multifaceted tool of community organization, popular mobilization, and structural confrontation. Methodologically, the research seeks to identify the mechanisms of discourse Islamization and to examine how they operate in transforming political practices into instruments of resistance. The findings highlight the strengthening of Political Islam as both a language of authority and a core resource of anticolonial resistance, particularly after the escalation of violence in October 2023. By adopting this perspective, the dissertation aims to contribute to postcolonial and decolonial debates on resistance in the Middle East, while challenging hegemonic framings that delegitimize certain expressions of political agency arising from colonized contexts. It is, therefore, an analytical proposal that seeks to illuminate Palestinian political rationalities in the face of an ongoing regime of occupation and exclusion.

Key Words: Political Islam, Hamas, Palestine, Israel, Post Colonialism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	Elucidando a pesquisa	14
1.2	Importância e Pertinência do Estudo	15
1.3	Percurso Metodológico	16
1.4	Panorama Histórico do Tema.....	19
1.5	Fundamentação Teórica e Conceitual	22
1.6	Pressuposto Central da Investigação	26
2	FUNDAMENTOS ANTICOLONIAIS E ISLÃ POLÍTICO: TEORIAS E PERSPECTIVAS DE RESISTÊNCIA	27
2.1	Islã Político e Resistência: Fundamentos Ideológicos e Conceitos Chave ...	28
2.2	Pensadores do Islã Político: Reflexões e Contribuições	34
2.3	Nacionalismo e Islã Político: Interseções e Tensões.....	40
2.4	Colonialismo Contínuo: A Palestina e os Limites da Teoria Pós-Colonial..	47
3	AS RAÍZES DO CONFLITO: SIONISMO, NACIONALISMO ÁRABE E RESISTÊNCIA PALESTINA	61
3.1	Sionismo: Origem, Ideologia e Desdobramentos	62
3.2	De 1948 a Hoje: As Guerras Árabe-Israelenses.....	71
4	A PREPARAÇÃO DA INFRAESTRUTURA ISLÂMICA E A EMERGÊNCIA DO HAMAS	82
4.1	Guerra Civil Libanesa	86
4.2	Massacre de Sabra e Shatila	90
4.3	Primeira Intifada	92
4.4	Acordos de Oslo	97
4.5	Segunda Intifada.....	104
4.6	As Eleições Palestinas e a Cisão Político-Institucional entre Hamas e Fatah	107

5 MOVIMENTOS NACIONALISTAS PALESTINOS: CONVERGÊNCIAS E TENSÕES.....	111
5.1 O Nacionalismo Secular Palestino.....	115
5.1.1 <i>O Fatah</i>	115
5.2 O Nacionalismo Palestino de Esquerda	118
5.2.1 <i>A Frente Popular para Libertação da Palestina (FPLP)</i>	120
5.2.2 <i>Iniciativa Nacional Palestina (PNI)</i>	121
5.2.3 <i>Frente Democrática para a Libertação da Palestina (FDLP)</i>	122
5.3 O Nacionalismo Islâmico Palestino	123
5.3.1 <i>Jihad Islâmica Palestina</i>	123
5.3.2 <i>Ascensão da Dimensão Islâmica no Hamas: Fatores e Contextos</i>	125
6 RESISTIR É EXISTIR: A COMPLEXIDADE POLÍTICA DO HAMAS EM PERSPECTIVA	135
6.1 Islã Político como Linguagem de Mobilização no Conflito.....	137
6.1.1 <i>Colonialismo e o Sionismo como Projeto de Poder</i>	138
6.1.2 <i>A Reconfiguração do Islã Político como Estratégia de Resistência</i>	140
6.1.3 <i>O Islã Político entre a Modernidade Ocidental e a Crítica Anticolonial</i>	146
6.2 Radicalização Estratégica para Resistência: Reação aos Mecanismos de Exclusão Estrutural.....	151
6.2.1 <i>A Conivência Internacional com o Projeto Colonial</i>	152
6.2.2 <i>O Direito à Resistência Armada</i>	158
6.2.3 <i>O Impacto de Oslo na Dinâmica da Ocupação e da Resistência</i>	165
6.3 O Hamas e a Construção de uma Soberania Palestina sob Cerco	170
6.3.1 <i>Da Resistência Armada ao Exercício Governamental</i>	172
6.3.2 <i>Hamas na Política Local e Internacional</i>	177
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	190

1 INTRODUÇÃO

Escolher a Palestina como centro desta pesquisa é, antes de tudo, um gesto ético e político. É um retorno que atravessa não apenas uma trajetória acadêmica, mas também uma memória íntima, marcada por deslocamentos, silêncios, identidades compostas e resistências. Esta escolha não nasce do acaso, tampouco de um exercício teórico descompromissado. Ela brota da intersecção entre o que sou — neta de imigrante libanês, pesquisadora fascinada pelas estruturas que regem o mundo — e o que sinto, que é um chamado profundo e irrecusável pela justiça e pela liberdade dos povos oprimidos, entre eles, e de forma muito especial, o povo palestino.

Minha formação em Relações Internacionais consolidou um amor antigo pelas ciências humanas e pelas ideias que organizam e, por vezes, desorganizam o mundo. Mas antes mesmo da graduação, o Oriente Médio já era, para mim, mais do que um objeto de estudo: era um lugar de afeto, de ancestralidade e de encantamento. Fascina-me a riqueza poética que essa região oferece como sistemas de pensamento, tradições religiosas e formas de vida que desafiam as lógicas eurocêntricas e nos ensinam, diariamente, novas maneiras de existir e resistir.

Essa proximidade não é apenas simbólica. No ano de 1970, meu avô, Ali Youseff Nsaif, com apenas 19 anos, deixou o Líbano e veio para o Brasil. Aqui, encontrou minha avó, Liomar e juntos, formaram a base da minha família. Cresci ouvindo suas histórias. Eram relatos sobre uma terra montanhosa, de paisagens generosas, onde o vento parecia carregar não apenas poeira, mas também memória. Histórias de um povo caloroso, de laços fortes, onde a vida era simples, mas boa. Falava-se da beleza do convívio, das festas, das comidas, da espiritualidade. Mas também e talvez sobretudo, falava-se da guerra.

Nasci em 2001, no Brasil, no que se chama de "Ocidente", em meio a uma avalanche de discursos hegemônicos que construíam o Oriente Médio como ameaça, como perigo, como alteridade a ser temida ou convertida. Cresci ouvindo notícias de bombardeios, invasões, terrorismo, narrativas muitas vezes pautadas pelo medo e pelo estigma. Mas nenhuma dessas versões foi capaz de apagar ou sequer enfraquecer o vínculo afetivo que sempre senti com a região. Ao contrário, essas distorções me motivaram ainda mais a buscar outras formas de olhar, de escutar e de compreender.

Se venho de uma origem libanesa, foi a Palestina que me atravessou como uma paixão política. Talvez porque ali se condensa, com uma intensidade comovente, a história de um povo que, apesar de todas as violências sofridas, insiste em existir, criar, cantar, resistir. A Palestina me ensinou que há uma dignidade inegociável na luta por liberdade, mesmo quando o mundo

inteiro parece virar o rosto. E como uma amante de revoluções, de movimentos sociais e de utopias possíveis, eu não poderia deixar de ser tocada por essa causa.

A Palestina não é, para mim, apenas um tema de pesquisa, é uma causa que pulsa. É uma ferida aberta no coração do sistema internacional, mas também uma chama viva que insiste em não se apagar. Esta dissertação, portanto, é mais do que um trabalho acadêmico, é um manifesto pessoal. Um gesto de compromisso político, ético e existencial com a luta palestina. Que este trabalho possa ser, ainda que modestamente, uma forma de honrar esse povo e sua história, uma história que é, ao mesmo tempo, bela e trágica, ancestral e atual, profundamente humana.

Que a Palestina seja livre.

1.1 Elucidando a pesquisa

A literatura sobre organizações políticas do Oriente Médio eventualmente caracteriza o Hamas como “um movimento militante” que procura “combinar o nacionalismo palestino com a religião islâmica” (Bailey, 1992; Effraim, 2003; Mathew, 2007). Essa percepção é, entretanto, errônea, primeiramente por conta das suas raízes na Irmandade Muçulmana do Egito e particularmente pela maneira como o Hamas faz uso do chamado islã político. Ao adentrar nesse assunto é importante considerar tanto o contexto histórico quanto às estratégias que moldam a compreensão global do Hamas e suas ações (Ibrahim, 2012).

Ao longo das últimas décadas, o Hamas se consolidou como um dos principais atores políticos e militares na Palestina, se posicionando não apenas como um grupo armado, mas como um movimento que combina ação política, assistência social e resistência ideológica. Sua fundamentação no Islã político não se limita ao discurso religioso, mas constitui uma base normativa e simbólica que orienta suas práticas de resistência, oferecendo uma alternativa às estratégias seculares promovidas por outros atores palestinos. O Islã político, nesse contexto, opera como uma linguagem de contestação que mobiliza valores, memórias históricas e identidades coletivas frente a um regime contínuo de ocupação e dominação.

A partir dessa problematização, formula-se a seguinte questão de pesquisa: por que o neocolonialismo e a ocupação contínua na Palestina intensificam a centralidade do Islã político nas estratégias contemporâneas de resistência, particularmente no contexto de grupos como o Hamas? Essa pergunta parte da premissa de que há uma escassez na literatura acadêmica ao abordar o papel do Islã político, principalmente ao tentar tratar como instrumento de resistência anticolonial. Grande parte das análises tendem a enquadrar movimentos como o Hamas sob uma ótica que reduz seu principal papel, e que por conseguinte os associa à radicalização ou ao

extremismo, desconsiderando os marcos históricos e políticos nos quais essas organizações se inserem e as racionalidades que estruturam suas ações. Naturalmente, existem exceções críticas importantes que buscam romper com essa leitura reducionista e examinam o papel do Islã político em sua dimensão anticolonial e de resistência, mas ainda assim, o grosso da produção acadêmica continua a marginalizar esse enquadramento analítico mais complexo.¹

Tal abordagem frequentemente ignora a permanência de estruturas coloniais nas relações internacionais contemporâneas, tratando o colonialismo como um fenômeno do passado superado pelos processos de descolonização formal. No entanto, no caso palestino, observa-se a continuidade de um projeto de colonização e assentamento que desafia os limites conceituais do “pós-colonial” e exige ferramentas analíticas que reconheçam a persistência da colonialidade em múltiplas dimensões. Assim, compreender o Islã político como uma ferramenta de resistência frente à neo colonialidade permite reconfigurar o debate sobre o conflito israelense-palestino, o deslocando da lógica binária entre terrorismo e segurança para uma leitura mais complexa, situada e crítica das formas de contestação produzidas pelos povos colonizados.

Vale aqui ressaltar que, segundo o direito internacional, a luta armada contra a ocupação estrangeira é reconhecida como legítima em determinados contextos, sobretudo em casos de dominação colonial. Além disso, é importante considerar como a securitização de grupos como o Hamas não apenas contribui para sua deslegitimação política, mas também alimenta os interesses do complexo militar-industrial global, que se beneficia da manutenção de uma retórica de guerra contra o terrorismo e da expansão de aparatos de vigilância, repressão e controle (Khalili, 2013; Assembleia Geral das Nações Unidas, 1973).

1.2 Importância e Pertinência do Estudo

Assim sendo, a relevância desta pesquisa reside em sua contribuição teórica, política e epistemológica para os estudos sobre o Oriente Médio, as teorias pós e decoloniais e os debates contemporâneos em torno da segurança e da resistência. Em primeiro lugar, do ponto de vista acadêmico, o trabalho busca dialogar com abordagens críticas que compreendem a Palestina

¹ Entre os trabalhos que se destacam por adotar uma abordagem crítica ao enquadramento convencional do Hamas estão: HROUB, Khaled. *Hamas: A Beginner's Guide*. London: Pluto Press, 2006; GUNNING, Jeroen. *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence*. London: Hurst, 2007; e ROY, Sara. *Hamas and Civil Society in Gaza: Engaging the Islamist Social Sector*. Princeton: Princeton University Press, 2011. Esses autores analisam o movimento a partir de seus contextos políticos, sociais e históricos, reconhecendo sua atuação como parte de um projeto estratégico de resistência. Também contribuem para esse olhar mais amplo autores como SAID, Edward (*The Question of Palestine*, 1992), ao problematizar os enquadramentos orientalistas e os discursos racializados que frequentemente deslegitimam o Islã político como forma legítima de agência e contestação anticolonial.

não como um caso superado de dominação colonial, mas como um exemplo contínuo de colonização e ocupação sistemática.

No campo político e social, esta investigação oferece uma importante reinterpretação de narrativas amplamente difundidas no discurso internacional, especialmente aquelas que rotulam a resistência palestina, e em particular o Hamas, de forma unilateral como terrorismo. A partir de uma abordagem crítica, o estudo busca desestabilizar essas construções hegemônicas, revelando como elas operam dentro de uma lógica orientalista e neocolonial, que criminaliza determinadas formas de resistência ao passo que legitima formas institucionais de violência.

A escolha do Islã político como eixo analítico desta dissertação responde a essa lacuna nos estudos críticos sobre a Palestina. Embora existam diferentes possibilidades de abordagem como o nacionalismo secular ou o anticolonialismo laico, a emergência do Hamas evidencia que tais categorias não são suficientes para compreender a reconfiguração contemporânea da resistência. O Islã político, longe de se restringir à esfera religiosa, assume o lugar antes ocupado pelo secular e passa a atuar como linguagem de autoridade e instrumento de mobilização. Optar por esse recorte não significa desconsiderar o leque de abordagens possíveis, mas reconhecer que, no contexto palestino, o Islã político tornou-se um recurso indispensável para explicar as transformações da luta anticolonial

Além disso, a originalidade da pesquisa está na forma como ela articula elementos que, apesar de presentes na literatura, raramente são analisados de maneira integrada: o Islã político como instrumento de resistência, o Hamas como ator político inserido em uma lógica colonial e a crítica à segurança como ferramenta de dominação. Essa combinação permite não apenas uma nova leitura sobre o Hamas, mas também uma contribuição relevante para o avanço de perspectivas decoloniais no campo das Relações Internacionais, que ainda carecem de estudos que problematizem a centralidade do Ocidente na produção de conhecimento.

Com isso, este trabalho pretende não apenas compreender uma dinâmica geopolítica específica, mas também oferecer ferramentas teóricas e metodológicas para repensar como estudamos conflitos, resistências e formas de poder a partir de outras epistemologias, mais sensíveis à história, à cultura e à agência dos povos colonizados.

1.3 Percurso Metodológico

A presente dissertação adota uma abordagem qualitativa, de orientação crítica e interpretativa fundamentada nas perspectivas pós-coloniais e decoloniais. Tal escolha se justifica pela necessidade de compreender esses casos, situados em contextos históricos e políticos específicos, como é o caso do uso do Islã político pelo Hamas como instrumento de

resistência diante de uma realidade de ocupação e neocolonialismo na Palestina. A abordagem qualitativa permite captar os sentidos construídos social e politicamente ao redor das práticas do movimento, atentando-se às suas dimensões ideológicas, históricas e culturais.

A metodologia principal utilizada será a de estudo de caso único, com foco no Hamas como objeto empírico representativo de uma forma específica de resistência anticolonial articulada a partir do Islã político. Segundo Yin (2005), o estudo de caso é apropriado quando se deseja compreender processos contextualmente situados, especialmente quando as fronteiras entre fenômeno e contexto não estão claramente definidas. Neste caso, o Hamas é entendido não apenas como ator político e militar, mas como expressão histórica de uma resistência que se adapta às pressões internas e externas, incorporando o Islã político como eixo articulador de sua legitimidade e mobilização.

Para a análise, adota-se o método de *process tracing*, que se mostra adequado para investigar dinâmicas complexas em que eventos históricos, práticas sociais e discursos se entrelaçam. Longe de se restringir à mera descrição cronológica, o *process tracing* busca reconstruir mecanismos causais que conectam antecedentes a resultados observados. No presente estudo, o mecanismo investigado é a islamização do discurso político, entendido como o processo que transforma categorias religiosas em recursos de mobilização e legitimidade.

Esse mecanismo pode ser decomposto em três elementos centrais: (1) o fracasso do nacionalismo secular, expresso na incapacidade da OLP/Fatah de alcançar a libertação e na frustração dos Acordos de Oslo; (2) a continuidade da violência colonial israelense, que gera um contexto de opressão e necessidade de amparo; e (3) a atuação do Hamas ao preencher esse vácuo por meio de sua rede de assistência social (*dawa*) e de um discurso de resistência ancorado em forte apelo identitário e religioso.

O elo causal que conecta esses elementos está na legitimidade construída pelo Hamas: a combinação do fracasso das alternativas seculares, das pressões coloniais e da ação social e discursiva do movimento resulta na consolidação do Islã político como a principal linguagem de resistência. Em termos de encadeamento, pode-se representar o processo da seguinte forma: História (ocupação e fracasso de Oslo) → Mecanismo Causal (vácuo de poder preenchido pela ação social e discurso do Hamas) → Resultado (centralidade do Islã político na resistência).

Importa ressaltar que o recurso ao *process tracing* nesta pesquisa não visa impor uma relação causal mecanicista. Pelo contrário, busca-se adotar uma linguagem cautelosa e sensível à complexidade da análise qualitativa. Assim, em vez de afirmar que “a ocupação causou a ascensão do Hamas”, esta dissertação propõe formulações mais nuançadas, como: “a ocupação criou as condições para...”, “o fracasso secular contribuiu para...” ou ainda “o Islã político

emergiu como resposta a...”. Dessa forma, o uso do *process tracing* confere robustez metodológica ao estudo, ao mesmo tempo em que preserva a pluralidade e a historicidade dos fatores que conformam a resistência palestina.

O corpus da pesquisa será composto por fontes primárias e secundárias. Entre as fontes primárias, serão analisados documentos oficiais do próprio Hamas, como a Carta de Fundação de 1988 e o Documento de Princípios Gerais e Políticas publicado em 2017, além de comunicados à imprensa e declarações emitidas em momentos-chave. Essas fontes são essenciais para compreender como o próprio grupo articula sua narrativa de resistência e como o Islã político é mobilizado como justificativa de suas ações militares e de governança.

As fontes secundárias incluirão literatura acadêmica sobre o conflito Palestina-Israel, Islã político, colonialismo e resistência. Autores como Edward Said (2007), Frantz Fanon (2005), Rashid Khalidi (2020), Sara Roy (2011), e Ilan Pappé (2006) serão fundamentais para sustentar a análise. Tais obras oferecem uma base teórica crítica que permite não apenas historicizar o conflito, mas também interpretar a emergência e persistência do Hamas como expressão da luta anticolonial palestina.

A análise será conduzida por meio da leitura crítica e contextualizada das fontes, com especial atenção aos usos estratégicos do Islã político em distintos momentos da trajetória do Hamas. Ao longo do trabalho, são apresentados diversos marcos históricos relevantes para a compreensão do processo de colonização da Palestina e da construção da resistência palestina, especialmente no que se refere ao Hamas. Por isso, a investigação remonta à origem do movimento sionista no início do século XX, oferecendo uma contextualização linear necessária para situar os desdobramentos que levam à criação do Hamas.

No entanto, o foco principal da análise recai sobre as três primeiras décadas de existência do movimento, com ênfase especial nos anos 1990 e 2000, priorizando os eventos e transformações que culminam até o ano de 2007, que se caracteriza como momento-chave na consolidação do poder político do grupo em Gaza. Ainda assim, acontecimentos mais recentes também são considerados, sempre que forem relevantes para iluminar continuidades e rupturas na lógica de resistência do Hamas. A investigação buscará compreender como a ideologia do movimento é articulada a interesses políticos, sociais e militares, e como essa articulação desafia a narrativa ocidental hegemônica que tende a reduzir o grupo a uma entidade terrorista, desconsiderando a complexidade de sua inserção histórica e sua legitimidade perante parte significativa da população palestina. Ao adotar uma metodologia crítica e situada, esta pesquisa pretende contribuir para o debate acadêmico sobre resistência e poder no Oriente Médio,

oferecendo uma leitura alternativa às interpretações dominantes que deslegitimam a luta palestina e invisibilizam o caráter colonial do conflito.

1.4 Panorama Histórico do Tema

Para entender como o Islã Político é mobilizado pelo Hamas, é necessário compreender as raízes, o histórico e as influências que foram herdadas pelo movimento. O Hamas nasceu da Primeira Intifada (1987-1991) para resistir à ocupação israelense nas terras palestinas, e tem como primazia estabelecer um Estado palestino independente (Abu-Amr 1993). O grupo faz parte de uma ramificação da Irmandade Muçulmana do Egito, pelo qual herdou parte da sua ideologia que funciona como uma ponte entre o nacionalismo (no caso do Hamas – palestino) e o Islã Político (Kear, 2018).

Strindberg e Warn (2011) dissertam que “a Irmandade Muçulmana se estabeleceu como uma vanguarda revolucionária com a intenção de estimular a ação em massa através da propaganda pela ação” (Strindberg & Warn, 2011, p.78. tradução nossa)². Em outras palavras, foi um movimento nacionalista que procurava desencadear movimentos sociais de transformação ao realizar ações simbólicas e de impacto que influenciasse o anseio por mudança no contexto político.

Ao longo das últimas décadas, o Hamas cresceu de forma proeminente. Muito devido à sua rede organizacional bem estruturada que busca oferecer aos palestinos infraestrutura social essencial. Esse crescimento e influência derivam de uma combinação de assistência social e adesão a princípios islâmicos, que têm ressoado profundamente na população palestina, devido não apenas a necessidade de amparo dado a situação de guerra, mas de consolidação política, fazendo com que o Hamas criasse uma posição sólida para si no cenário político palestino (Ibrahim, 2012). O Hamas, nesse sentido, segue uma estratégia similar da Irmandade Muçulmana, que combina a tradicional ênfase na disseminação da mensagem islâmica e na proselitização, promovendo uma compreensão particular do Islã que inclui princípios de justiça social, moralidade islâmica (Dunning, 2016).

O Hamas acredita que a terra da Palestina tem sido uma *Waqf* (doação) islâmica ao longo das gerações e até o Dia das Ressurreições, no qual ninguém pode renunciar a ela ou parte dela, ou abandoná-la, tornando-a sagrada (Huzen, 2006). Logo, a ideologia do Hamas foi sintetizada a partir dos ideais religiosos islâmicos e do nacionalismo palestino, que definiu a

² The Muslim Brotherhood established itself as a revolutionary vanguard with the intention of stimulating mass action through propaganda for action (Strindberg & Warn, 2011, p.78).

sua maior prioridade como a Jihad para a libertação da Palestina e o estabelecimento de uma Palestina Islâmica. O fato que o Hamas faz o uso da Jihad menor exclusivamente no âmbito da resistência à ocupação israelense é uma fonte chave para entendermos sua legitimidade a nível organizacional e individual e seu crescimento no contexto político e militar palestino (Gunning, 2007).

Após mais de três décadas de existência, o Hamas passou por um processo de maturação e crescimento, expandindo tanto em tamanho quanto em popularidade. Esse desenvolvimento atesta uma trajetória de consolidação e adaptação do movimento ao longo do tempo, em resposta aos desafios políticos e sociais que enfrentou em seu caminho (Roy, 2011).

Tendo isso em vista, o Islã político deve ser mobilizado. O Islã Político em seu cerne, proporciona uma crítica abrangente à ordem existente, pretendendo desafiá-la e possivelmente mudá-la, além de abordar desafios sociais, políticos, econômicos e culturais enfrentados pelas sociedades muçulmanas. O Islamismo – outra nomenclatura para Islã Político - portanto, é uma forma de instrumentalização do Islã por indivíduos, grupos e organizações que perseguem objetivos políticos e procura fornecer respostas políticas aos desafios sociais atuais, imaginando um futuro, cujas bases assentam em conceitos reapropriados e reinventados, emprestados da tradição islâmica (Denoeux, 2002).

À medida que o Hamas foi se envolvendo mais na esfera política, acabou por deparar-se com uma carência significativa de jurisprudência islâmica que pudesse oferecer um quadro e uma orientação religiosa adequada para alcançar seus objetivos. Essa falta de diretrizes religiosas mais modernas apresentou desafios ao movimento, dificultando a harmonização de suas ações políticas com os princípios islâmicos que fundamentam sua ideologia. Consequentemente, o Hamas precisou se reorganizar, buscando equilibrar suas atividades políticas com a necessidade de permanecer fiel aos preceitos islâmicos que guiam suas práticas e decisões, se apoiando mais ainda nas diretrizes do Islã Político para mesclar suas ambições (Kear, 2018).

Ao fazer isso, o Hamas conseguiu não apenas enfrentar dilemas ideológicos em combinar suas ambições religiosas com as nacionalistas, mas também desenvolveu uma abordagem politicamente pragmática. Isso permitiu ao movimento encontrar um equilíbrio adequado entre seus princípios fundamentais e seus interesses políticos imediatos, adaptando-se de maneira flexível às demandas do seu contexto político (Hroub, 2000).

Para Lovlie (2014), embora o Hamas tenha certamente inaugurado uma nova era na política faccional palestina - trazendo a inclusão do Islã Político na política nacionalista - e possa ter afetado o discurso nacionalista até certo ponto, o movimento foi estabelecido quando

a tendência para o aumento da religiosidade entre os palestinos já estava bem encaminhada. Ou seja, o Hamas conseguiu avançar com sua estratégia pragmática apenas após ter a noção de que a comunidade palestina já era em certo grau e islamizada (Lovlie, 2014).

É importante frisar, a partir disso, que os palestinos, ao longo dos anos, se tornaram e se consolidaram como uma sociedade mais religiosa, um fenômeno que hipoteticamente pode ser atribuído à contínua pressão colonial. A constante presença de violência muitas vezes pode levar as comunidades a buscar consolo na religião, reforçando práticas e crenças como forma de resistência (Hroub, 2000). No entanto, esse reforço e aumento da religiosidade no caso palestino não deve ser interpretada como um reflexo direto da influência do Hamas (Lovlie, 2014).

Isso pode ser visto, de acordo com Khalil Shikaki (2009), com a eclosão da Segunda Intifada que levou a um aumento da religiosidade palestina. Isso ocorreu devido ao amparo que a religião, ou melhor, o Islã proporcionou para a comunidade. Como resultado, os palestinos se alinharam e se sentiram cada vez mais confortáveis com a abordagem adotada pelo Hamas, principalmente tendo em vista as suas características principais de um movimento que: recusa a comprometer de forma negativa os princípios palestinos fundamentais centrados na resistência à ocupação; e se articula no âmbito de um discurso normativo islâmico familiar (Hafez & Walther, 2011).

Diferentemente do discurso do Fatah, que ancorava suas políticas de libertação da Palestina em retóricas secularizadas, o Hamas, por sua vez, conseguiu um grau maior de integração com a comunidade ao incorporar o islã político. A comunidade via nessa combinação de resistência vinda do Islã Político com teor mais nacionalista no caso palestino uma forma mais autêntica e coesa de luta contra a ocupação. A inclusão do Islã Político na política nacionalista proporcionou ao Hamas uma legitimidade e um apoio popular que o Fatah, com sua abordagem secular, não conseguiu alcançar da mesma forma (Hafez & Walther, 2011).

Desde então, a trajetória do Hamas na Faixa de Gaza tem sido marcada por períodos de consolidação política, confrontos militares, bloqueios econômicos e desafios internos. Após a vitória eleitoral em 2006, o grupo enfrentou isolamento internacional severo e conflitos armados com Israel, culminando na divisão política entre Gaza e a Cisjordânia em 2007, quando o Hamas assumiu o controle exclusivo da Faixa de Gaza (Gunning, 2008). Desde então, o movimento tem alternado momentos de resistência armada, negociações indiretas e esforços para reconstrução social e política, ao mesmo tempo em que lida com bloqueios e crises humanitárias.

Com base em uma análise aprofundada do histórico e dos principais marcos do Hamas, é possível compreender que o movimento se revela complexo, distinguindo-se de um simples grupo terrorista. Embora o Hamas não renuncie do seu "direito de resistir" por meio da violência, incluindo o uso de táticas terroristas, ele não recorre à violência de forma indiscriminada, ou aderindo de maneira cega a dogmas religiosos sem considerar os custos envolvidos, sua estratégia então integra tanto a resistência armada quanto a política pragmática. Essa abordagem evidencia a capacidade do Hamas de ajustar suas táticas ao contexto, buscando atingir seus objetivos de forma eficaz e adaptativa (Hafez & Walther, 2011).

Compreender o Hamas como um ator complexo também requer reconhecer as tensões e críticas que o próprio movimento enfrenta. Apesar de ter apoio significativo, eles também têm sido na última década alvo de contestação devido a práticas autoritárias e ao abuso de poder, sobretudo na Faixa de Gaza, onde exerce controle desde 2007. Segundo Roy (2011), a governança do Hamas em Gaza tem sido marcada por restrições às liberdades civis, repressão a dissidências e dificuldades econômicas agravadas pelo bloqueio israelense, aspectos que alimentam a insatisfação de diversos setores da sociedade palestina, incluindo grupos civis, políticos e a população em geral. Além disso, a rivalidade histórica com o Fatah intensifica a polarização política interna, dificultando uma unidade nacional mais ampla.

A opinião pública palestina em relação ao Hamas tem variado ao longo do tempo, influenciada por ciclos, crises humanitárias e épocas políticas. Em pesquisas conduzidas pelo Palestinian Center for Policy and Survey Research (PCPSR), mostra que o apoio ao Hamas oscila com o contexto político e militar, com momentos de maior aprovação em períodos de confrontos e resistência, e declínios em fases de crise econômica e governança difícil (PCPSR, 2020). Em particular, segmentos da população têm exigido a desmilitarização da Faixa de Gaza e maior abertura política, refletindo um debate interno sobre os métodos e objetivos do movimento, e seus limites enquanto organização que combina resistência armada e administração civil (Berti, 2015).

1.5 Fundamentação Teórica e Conceitual

A tarefa de analisar resistência também é um desafio complexo que enfrenta várias dificuldades fundamentais. Entre esses obstáculos, destaca-se especialmente o desafio conceitual, decorrente da natureza abstrata da resistência e da diversidade de elementos que a compõem. Com efeito, a noção de "resistência" na política dos países do Oriente Médio abarca uma vasta gama de elementos, que vão desde organizações não estatais, como a Jihad Islâmica Palestina e grupos armados de resistência no Iraque, até entidades não estatais com alcance

nacional, como o Hamas na Faixa de Gaza, e até mesmo atores semi-estatais, exemplificados pelo Hezbollah no Líbano (Milstein, 2010).

Cada um desses atores encarna diferentes identidades religiosas, étnicas e ideológicas, muitas vezes em contraste um com o outro. Ademais, esses diversos elementos não compartilham uma filosofia igual, mas atribuem interpretações singulares ao conceito de resistência, adaptando seus objetivos às suas circunstâncias e interesses específicos. Assim, tanto definir a resistência como um campo ou eixo coesivo no Oriente Médio, quanto descrevê-la como um movimento ou fenômeno singular é desafiador (Milstein, 2010).

Tendo esse cenário a respeito do Hamas em vista, diante das complexidades históricas, a jornada pela autodeterminação na Palestina parece estar estagnada no tempo, representando uma luta anticolonial contínua em um mundo que já testemunhou os desafios da descolonização. Enquanto muitas nações superaram essa transição (e vivem os efeitos dela), a Palestina ainda persiste uma fase anterior, em sua busca com uma urgência resistir para pôr fim à ocupação e possuir seus direitos fundamentais. Essa forma de resistência traz narrativas, que permeiam também por parte da resistência armada palestina, que muitas vezes repercutem os estereótipos simplistas que historicamente minimizam e desvalorizam a luta dos povos indígenas contra o domínio colonial (Baconi, 2018).

A análise dessas narrativas não pode ser dissociada do conceito de orientalismo, conforme articulado por Edward Said (2007). No contexto da resistência palestina, essas representações orientalistas servem para enquadrar a luta contra a ocupação israelense de uma perspectiva colonial imperialista. Em vez de reconhecer a resistência palestina como um movimento legítimo de autodeterminação e luta contra a opressão, tal representação resulta não apenas na deslegitimação dessa luta, mas também na sustentação da hegemonia ocidental (Baconi, 2018).

Os analistas e estudiosos ocidentais do Islã frequentemente rotulam esses movimentos de forma equivocada, falhando em compreender e explicar sua recorrência. Portanto, ao negligenciar a variável da visão de mundo islâmica na explicação dos movimentos islâmicos, não apenas ocorre a rotulagem incorreta e muitas vezes enviesada desses movimentos, mas também se ignora a diversidade e a variação de suas manifestações (Ibrahim, 2012). Assim, o Hamas constitui um novo elo na cadeia da luta palestina e, portanto, precisa ser estudado, analisado e compreendido. Explorar a trajetória histórica, estratégias, posições e ideologias adotadas pelo Hamas ao longo da resistência palestina é crucial para uma melhor compreensão do conflito.

Nos seus primeiros anos, o Hamas adotou uma visão clara e assertiva: a Palestina foi concebida como uma terra intrinsecamente árabe e islâmica, subjugada pelo domínio colonial após o desmoronamento do Império Otomano. O estabelecimento do Estado de Israel foi percebido pelo Hamas como uma perpetuação da autoridade colonial sobre a pátria muçulmana, portanto, considerado ilegítimo. O Hamas, enquadrando os palestinos como vítimas do colonialismo, defendeu seu direito inalienável de lutar pela recuperação de sua terra natal e pela conquista da liberdade (Roy, 2011).

A preservação das tradições indígenas e a sua adaptação como fonte de sobrevivência e resistência após a invasão colonial foi amplamente considerada como um instrumento fundamental na mobilização dos povos colonizados para a autodeterminação e na formação de identidades nacionais pós-coloniais. Para o contexto da Palestina e Israel, ou mais especificamente, a atuação do Hamas, essa perspectiva ganha uma relevância particular quando o conflito é entendido como uma problemática (pós)colonial. A análise feita pela teoria pós-colonial nos convida a ir além das dimensões políticas e militares do conflito para considerar as nuances que moldam as experiências de opressão e resistência dos povos palestinos (Moore-Gilbert, 2016).

Assim, é de suma importância para a presente pesquisa destacar a experiência das comunidades islâmicas, assim como grande parte do sul global, que foi/tem sido marcada pela condição de subjugação ao colonialismo europeu. Esse ponto não apenas moldou as relações socioeconômicas e políticas das sociedades árabes e islâmicas, mas também influenciou profundamente sua identidade cultural e o quadro político das nações. Ao longo dos anos marcados explicitamente pelo domínio colonial, essas comunidades ocupadas enfrentaram uma série de desafios, incluindo relações comerciais desiguais, a imposição da inferioridade cultural e intelectual, e a luta contínua pela emancipação e independência nacional (Sayyid, 2013).

O Hamas a partir disso, faz parte do contexto do cenário colonial – ainda - instaurado na Palestina, e o que nos faz questionar o motivo de tamanha força de resistência nos territórios palestinos é derivada de um sistema de colonização que vigora antes mesmo da *al-nakba* (catástrofe) de 1948, pelo qual marca a desapropriação e a limpeza étnica da Palestina. Muitos tipos de atividades de colonização ocorrem nos territórios palestinos, algumas motivadas ideologicamente, outras religiosamente, e ainda mais baseadas na “segurança paramilitar”, que surgiram ao longo das décadas. A colonização de terras palestinas “começou” no início da década de 1970, e já no final da década de 1990 centenas de milhares de pessoas viviam em assentamentos construídos ilegalmente na Cisjordânia e na Faixa de Gaza (Hinchcliffe& Milton-Edwards, 2007).

Podemos dizer que a colonialidade persiste como um sistema de poder profundamente enraizado na sociedade contemporânea. Mesmo com o término formal das estruturas políticas coloniais devidamente explicitadas, os sistemas de opressão, dominação e exploração que são marcas registradas do domínio desse sistema continuam a moldar as relações sociais, econômicas e culturais atualmente (Walsh, 2007; Shilliam, 2012). A colonialidade e a ocupação, dessa forma, não se limita apenas ao período histórico em que houve a colonização direta que estudamos na escola, mas transcende esse período através da sua influência, permeando as estruturas e instituições que definem a ordem mundial atual.

A questão da Palestina exemplifica como a colonialidade e a ocupação se manifestam de maneira contínua, transcendendo o período histórico da colonização direta. A ocupação israelense dos territórios palestinos pode ser vista como uma extensão da lógica colonial, onde a dominação, exploração e marginalização de um povo são perpetuadas. Assim, embora formalmente o colonialismo explícito “não exista”, e os ex Estados colônias tenham obtido sua independência, a mentalidade e as práticas coloniais persistem, influenciando as dinâmicas de poder e as relações entre diferentes grupos e nações (Walsh, 2007; Shilliam, 2012). Os eventos dos últimos anos indicam principalmente, que o colonialismo explícito continua presente na Palestina, e conta com o respaldo pleno do mundo ocidental.

A abordagem das teorias críticas anticoloniais nesse sentido, configuram-se como complexas desafiando os pressupostos do período que configura ser posterior ao período colonial explícito. O intuito dessas teorias é questionar a narrativa de que o colonialismo já obteve seu fim, em sua essência, a abordagem pós colonial busca entender como o colonialismo moldou as identidades e culturas e busca desconstruir essas noções e os emblemas frutos do período da colonização, como também a sua influência, que estão intrínsecas nas estruturas sociais, políticas e epistemológicas contemporâneas (Naylor et al., 2018)

A teoria pós-colonial, embora ofereça importantes ferramentas para entender a dinâmica entre colonizador e colonizado, apresenta limitações quando aplicada exclusivamente à análise da situação palestina. Isso ocorre porque a teoria pós-colonial se concentra, em grande parte, nas consequências e nas transformações sociais e políticas ocorridas após o fim formal do colonialismo, focando principalmente na subjetividade do colonizado e nos efeitos culturais do imperialismo.

No caso palestino, a colonização não é um fenômeno histórico superado, mas um processo contínuo que se manifesta de maneira ativa por meio da ocupação israelense e das práticas neocoloniais do Ocidente. A resistência palestina não se restringe à busca de reconhecimento identitária ou cultural, como muitas vezes enfatiza a teoria pós-colonial, mas

envolve a luta por soberania, autodeterminação e o fim de uma estrutura de dominação material e política que permanece em vigor. Diante disso, as teorias e bibliografias que lidam com o anticolonialismo se mostram não muito adequadas – ou atualizadas - para interpretar e analisar a realidade palestina.

A preservação das tradições indígenas e a sua adaptação como fonte de sobrevivência e resistência após a invasão colonial foi amplamente considerada como um instrumento fundamental na mobilização dos povos colonizados para a autodeterminação e na formação de identidades nacionais pós-coloniais. Para o contexto da Palestina e Israel, ou mais especificamente, a atuação do Hamas, essa perspectiva ganha uma relevância particular quando o conflito é entendido como uma problemática (pós)colonial. A análise feita pela teoria pós-colonial nos convida a ir além das dimensões políticas e militares do conflito para considerar as nuances que moldam as experiências de opressão e resistência dos povos palestinos (Moore-Gilbert, 2016).

1.6 Pressuposto Central da Investigação

Ao estudar o Hamas, nos deparamos com o desafio de adotar uma perspectiva que nos permita compreender plenamente suas dinâmicas e ações. Assim como o campo das Relações Internacionais oferece várias lentes através das quais podemos analisar os fenômenos globais, existem diversas visões que lançam luz sobre diferentes premissas quando se trata de analisar essas entidades e o plano securizatório sobre grupos de resistência, especialmente o Hamas (Alsoos, 2021).

Assim a hipótese propõe que a Palestina pode ser interpretada através de uma perspectiva de resistência à neocolonialidade. Em outras palavras, que a dinâmica contemporânea da política mundial ainda é embebida nos traços do colonialismo, marcando sua persistência em pleno século XXI e, portanto, tendo que ser analisada através dessa lente. Assim, a resistência palestina não pode, portanto, ser examinada unicamente através da perspectiva da pós colonialidade, pois não reflete essa situação, mas sim um contínuo processo de colonização e assentamento por parte de Israel. As ações do Hamas são, portanto, ancoradas no Islã político, que funciona como uma ferramenta central de resistência à neocolonialidade. Nesse contexto, o Islã político emerge como a base narrativa e ideológica que justifica e articula a resistência palestina, funcionando como um meio de recuperação de poder e de contraposição às narrativas orientalistas.

A hipótese emerge de uma leitura crítica do sistema internacional contemporâneo e de suas continuidades coloniais, sustentada por referenciais teóricos do pensamento pós-colonial

e de autores como Frantz Fanon (2005), Edward Said (2007) e Achille Mbembe (2016). Esses autores alertam para o fato de que o colonialismo não foi superado, mas transformado e adaptado em novas formas de controle, muitas vezes operando por meio de discursos civilizatórios, securitários e jurídicos. No caso palestino, isso se expressa, entre outros fatores, na permanente deslegitimação de formas não ocidentais de agência política, como aquelas mobilizadas pelo Hamas, cujo discurso religioso é frequentemente interpretado sob uma ótica reducionista e essencialista, associada à irracionalidade, ao extremismo ou ao terrorismo.

Ao mesmo tempo, é mais do que necessário, reconhecer que o Hamas efetivamente recorre ao terrorismo como uma tática de violência política. Essa dimensão não pode ser ignorada ou relativizada, mas deve ser compreendida em seu contexto estratégico e político, como parte das dinâmicas de luta contra a ocupação e a neocolonialidade. Assim, o terrorismo praticado pelo Hamas deve ser analisado como um instrumento dentro de uma estratégia mais ampla de resistência, e não apenas como uma expressão isolada de extremismo ou irracionalidade.

Assim, esta hipótese se vincula diretamente aos objetivos gerais e específicos da pesquisa. O objetivo geral de compreender por que o Islã político é essencial ao Hamas para justificar a resistência em um contexto de colonização contínua exige uma investigação aprofundada sobre o papel que essa ideologia desempenha na formulação de práticas de governança, estratégias de enfrentamento e construção de narrativas. Já os objetivos específicos – que incluem o exame de conceitos teóricos, o mapeamento do contexto histórico-político do conflito e a análise das formas como o Hamas articula o Islã político em suas práticas – orientam o percurso metodológico que permitirá avaliar a pertinência e os limites dessa hipótese. É importante ressaltar que esta hipótese não será tratada como uma verdade absoluta, mas como uma proposição a ser testada, tensionada e discutida ao longo da pesquisa.

2 FUNDAMENTOS ANTICOLONIAIS E ISLÃ POLÍTICO: TEORIAS E PERSPECTIVAS DE RESISTÊNCIA

Por quase um século, a questão Palestina emerge como um dos conflitos mais importantes e urgentes na arena internacional, em que dinâmicas coloniais estão extremamente entrelaçadas à sua história e conjuntura. Desde a criação do Estado de Israel e o deslocamento em massa dos palestinos, as relações entre palestinos e israelenses têm sido marcadas por ocupação, resistências e negociações falhas.

Se queremos compreender toda dinâmica que circunda esse conflito, de maneira justa, se faz necessário o entendimento e análise de alguns termos e conceitos. As teorias anticoloniais

e o orientalismo surgem como abordagens importantes de serem analisadas, tendo em vista principalmente a questão palestina como marcada pelo colonialismo, e também, o orientalismo que permite explorar as representações ocidentais sobre o "Oriente" e o "Islã" e como essas moldam a percepção e o tratamento dos palestinos e guiam a resistência do Islã Político.

Dentro desse cenário, o Islã político aparece como uma ferramenta de resistência, que se articula como uma identidade coletiva que busca apresentar instrumentos para o combate da ocupação territorial e da influência imperial ocidental norte-americana e europeia. Para movimentos como o Hamas, o Islã político não é só um conjunto de crenças que tem fonte da religião islâmica, mas um instrumento de resistência anticolonial, que desafia a hegemonia colonial e resgata o direito à autodeterminação dos palestinos.

Neste capítulo, pretende-se examinar como o pós-colonialismo e o orientalismo oferecem uma base teórica para entender as camadas da resistência palestina, além disso, discutiremos a instrumentalização do Islã político como uma estratégia de afirmação de resistência colonial que transcende a luta territorial, dissertando e explorando seus fundamentos e lógicas.

2.1 Islã Político e Resistência: Fundamentos Ideológicos e Conceitos Chave

O modelo pelo qual a política do mundo muçulmano se desenvolve pode ser caracterizada de maneira distinta da do ocidente. A secularização e modernização que são instrumentos pressupostos pelo modelo ocidental, no paradigma do mundo Árabe, possui uma outra face. Muitas das condições contemporâneas foram capazes de influenciar essa dinâmica, a condição pós-colonial de muitos novos atores internacionais e o transnacionalismo tornaram as fronteiras entre o doméstico e o internacional mais maleáveis de serem operadas e vistas em conjunto, e isso por sua vez desencadeou em uma série de emblemas, principalmente em segurança (Volpi, 2011).

Ao considerarmos essas influências é necessário, portanto, reconhecer os desafios inscritos nas narrativas que essa nova 'ordem mundial' prescreve, e o que essa contemporaneidade traz para analisarmos o mundo árabe e os dilemas que são enfrentados por eles. O Islã Político nesse sentido traz para esse debate não apenas dilemas e ideologias internas do movimento, mas traz consigo um arcabouço teórico que permite com que nos questionemos sobre quais expressões da dinâmica contemporânea da política mundial melhor capturam os dilemas do nosso tempo. Assim, o Islã Político se tornou então um dos elementos-chave da política internacional no início do século XXI, sendo caracterizado através de uma construção

que se refere ao que os indivíduos em um contexto sócio-histórico particular pensam sobre o político e o religioso. Assim sendo, ele é a dinâmica política gerada pelas atividades de pessoas que acreditam que o Islã, como um corpo de fé, tem algo crucial para dizer sobre como uma sociedade e que essa deve ser organizada de forma a implementar esta ideia como uma questão prioritária (Volpi, 2011).

O que se denomina “islamismo” é um termo recente que foi instaurado durante os anos 70 para se referir à ascensão de movimentos e ideologias que se baseiam em referentes islâmicos, sejam termos, símbolos e eventos retirados da tradição islâmica, para finalidade de articular uma agenda distintamente política. O Islã Político, fornece uma ampla crítica à ordem existente e com isso tem intenção de interferir e mudá-la. Essas críticas trazem dilemas não só políticos, mas também de buscar abranger o aspecto social, econômico, cultural que fazem parte do cotidiano das sociedades muçulmanas. Essa ideologia faz um esforço relativo para refletir sobre como poderia ser uma “economia islâmica” ou “sociedade islâmica”. Ele fornece respostas políticas aos desafios sociais de hoje, imaginando um futuro em que os fundamentos se baseiam em conceitos apropriados e reinventados emprestados do islã (Denoeux, 2011).

Por mais que essa seja a ampla definição, o que constitui o Islã político não pode ser perfeitamente encapsulado em uma definição que é aceita por todos e que se refere exatamente ao mesmo conjunto de ideias e práticas. O Islã Político não só possui diferentes facetas, ele também se refere a diferentes tipos de organizações, diferentes visões de uma ordem islâmica e diferentes maneiras de atingir tal ordem (Bayat, 2008). Isso ocorre porque esses processos que estão no cerne do Islã Político são repetidamente reconstruídos por indivíduos, comunidades e instituições, que também acompanham as mudanças que ocorrem no mundo, o que faz com que ele sofra alterações com o tempo. O que são os "fundamentos" do Islã, assim como os fundamentos da política, constitui o terreno contestado no qual todos os debates sobre o Islã político acontecem. Mesmo que haja um conhecimento generalizado de que a prática islâmica, como a prática política, é organizada em torno de normas e regras estáticas, sua priorização e implementação reais estão sempre sofrendo alterações. Essas dinâmicas assim, moldam as visões e preferências dos indivíduos, comunidades e instituições para muçulmanos e não muçulmanos que estão presentes no mundo Árabe (Volpi, 2011).

A presença da religião na esfera pública para nós no ocidente geralmente traz uma conotação pejorativa e desconfortável – embora as instituições ocidentais se apresentem atualmente cada vez menos laicas –, a religião em si e o estudo dela em geral obriga-nos a lidar com muitas questões complexas e importantes da esfera pessoal e política. Isso ocorre pois ela está inerentemente ligada à cultura e a psicologia, englobando nossos valores, aspirações, o

sentido da nossa existência, nossa moralidade, nosso senso de comunidade. O Islã político está muito no coração dessa busca no mundo muçulmano, trazendo em sua composição todas essas preocupações na esfera política (Fuller, 2003).

Mas um dos pressupostos mais comuns sobre o islã político é que a religião islâmica ocupa lugar primordial nas ideias e na prática dos adeptos. O que de verdade configura o coração do Islã Político é a política, mas isso não revoga o papel do islã nesse cenário, apenas acentua que em termos de análise, o islã político fala e aborda muito mais sobre questões de poder do que de fato de religião, como é geralmente deduzido. Isso conduz para os islâmicos que o Islã Político é mais um modelo político do que uma fé, o que compõe que discurso islâmico no islã político é apenas seu traje, que orienta os comportamentos para a ação de reconfigurar um mundo melhor. Eles acreditam, em particular, que a ação política é essencial para a transformação da sociedade em uma verdadeira sociedade islâmica, visam exercer o poder político e são extremamente críticos dos governos que acusam de terem virado as costas para o Islã (Denoeux, 2011).

Algo que pode caracterizar o islã político e os seus movimentos é a relação com o moderno e com o Ocidente. No cerne do Islã Político jaz críticas fortes contra todo tipo de influência ocidental, que no olhar dos islâmicos é um local de política e cultura corruptora e que, portanto, não é vista de maneira positiva. A confiabilidade dos povos árabes com a tradição muçulmana vem então dessa antipatia das características ocidentais, muito disso influente do passado conflituoso entre eles e dos presentes acontecimentos e presenças de países como EUA, França e Inglaterra em assuntos no Oriente Médio. É possível compreender ao se estudar o islã político que sua prática e seus discursos são altamente marcados por uma tendência anti-imperialista. Isso fica evidente nas marchas e protestos de rua, nos seus programas de bem-estar, seu desafio a Israel e ao papel dos EUA no Oriente Médio até sua retórica populista antiglobalização – tudo parece apontar para a oposição e resistência a qualquer tentativa imperialista, colonial dominadora (Bayat, 2008; Denoeux, 2011).

O Islã Político também é um fenômeno decididamente moderno em pelo menos dois aspectos críticos: o perfil de seus líderes e sua dependência da tecnologia ocidental. No que diz respeito a essas características, os quadros e os ideólogos dos movimentos islâmicos têm sido de certa forma também, produtos do sistema educacional moderno e secular. “Os islâmicos radicais”, por exemplo, geralmente não são mais clérigos, mas sim jovens intelectuais com formação universitária que reivindicam para si mesmos o direito de interpretar o verdadeiro significado da religião, sendo a maioria deles formados em engenharia e ciências modernas, não em humanidades ou teologia. Mas ao confiar no islã político, os povos estão confiando no

possível rompimento com as terminologias ocidentais. Ao ser um fenômeno que lida com o modernismo de forma pragmática, ao se opor ao ocidente e usar das tradições islâmicas, o islã político se torna uma ideologia de aspectos tanto antepassados, como contemporâneos de forma revolucionária, política e social (Denoeux, 2011).

Outra presunção sobre os islãs políticos no olhar dos não especialistas é que ele é caracterizado e fundamentado solidamente do chamado “moderno”, como se tivesse sido instaurado e desenvolvido durante esse período moderno, dos anos 70 e 80 durante a Guerra Fria, com a revolução islâmica no Irã e a luta dos mujahidin contra a URSS no Afeganistão. Ou até mesmo com os acontecimentos posteriores ou 11 de Setembro. Apesar de todo esse panorama o islã político e de apresentar pragmatismo, podendo conter características modernizadoras, ele revela-se não ser um fenômeno tão novo assim. A percepção do islamismo político como uma manifestação muito recente pode ser bastante enganosa, especialmente se considerarmos os aspectos sociais e ideológicos do movimento. É, portanto, um movimento moderno no sentido de pertencer à era moderna da política, ou seja, a época da política de massas e é conservador no sentido de que remonta a uma tradição e ethos social e político muito antigo. Ou seja, é uma tendência muito mais antiga na política muçulmana e no pensamento teológico islâmico que desafia as autoridades religiosas e políticas tradicionais que vigoram na sociedade, mas também é revolucionário no sentido de que exige uma mudança nas práticas e instituições para serem realizadas no contexto contemporâneo. Tudo em nome de um possível retorno ao modo de governo religioso e político inspirado na época do Profeta e na chamada Idade de Ouro do Islã (Volpi, 2011).

Como visto, o islã político em seu cerne traz consigo um aparato de condicionalidades para criação de um estado, como bem-estar social, educação, economia, trabalhos sociais, que fazem parte da política de modernização. Isso acontece, para que essa modernização tome frente, às políticas e suas manifestações de poder influenciam também na esfera pessoal das sociedades, inclusive na religiosa, se tornando uma condicionalidade. Com o tempo as instituições que promovem as virtudes religiosas tradicionais foram sendo aos poucos absorvidas pelas estruturas legais e administrativas que regem o Estado. Assim, para que a religião continue sendo preservada e promovida ela precisa ser defendida politicamente, de maneira a se adequar aos novos contextos. Nesse contexto, o projeto de preservar as virtudes religiosas se torna inerentemente politizado (Hirschkind, 2011).

Esse novo contexto traz consigo atividades que estão inseridas no que chamamos de domínio político, o que implica duas dimensões, sendo a primeira delas, é que essas atividades estão sujeitas a restrições impostas pelo Estado, o que significa que a legislação e as normas

governamentais limitam sua execução e desenvolvimento. Segundo, frequentemente, essas atividades devem competir com o Estado ou com instituições que contam com o apoio governamental, especialmente na promoção de modelos de família, práticas religiosas, entretenimento e responsabilidade social. Logo, para que um projeto que busca preservar essa maneira tradicional de viver segundo o islã tenha sucesso, é crucial que ele consiga interagir de maneira eficaz com as diversas dinâmicas que envolvem a atual estrutura de poder (Hirschkind, 2011).

É possível notar que este argumento sobre a contextualização e definição dos contextos em que o Islã Político opera, diverge do então comum argumento na esfera ocidental que o islã funde completamente a política com a religião de forma incompatível com as categorias analíticas ocidentais. Isso permite-nos compreender que a divisão entre os domínios religiosos e políticos se situa em uma linha muito menos tênue do que é pressuposto por não especialistas no tema (Hirschkind, 2011).

A relação entre religião e política é profundamente enraizada tanto no Ocidente quanto nas sociedades islâmicas, embora de maneiras distintas, influenciadas por contextos históricos e culturais próprios. No caso dos Estados Unidos e até mesmo no Brasil, o cristianismo protestante desempenha um papel crucial, não apenas através do lobby de grupos religiosos, mas como uma força que molda os limites morais dentro dos quais a política ocorre. A religião, nesse sentido, tornou-se uma instituição política fundamental ao definir a ética e os valores que orientam o debate público, mesmo que de forma mais “velada”. Portanto, a aplicação de categorias consideradas ocidentais como religião, política secular reflete desenvolvimentos históricos específicos ligados a uma temporalidade específica e, logo não deve ser vista como um conjunto de categorias universais aplicáveis a todas as sociedades (Fuller, 2003; Hirschkind, 2011).

Enquanto o Ocidente tem ícones de pensamento político como a Carta Magna e as revoluções americana e francesa, no mundo islâmico, o Alcorão e as Tradições do Profeta (*Hadith*) servem como as principais referências morais e legais para a construção da jurisprudência e das normas políticas. No contexto islâmico, a relação entre religião e política se baseia em uma fonte diferente de legitimidade e orientação moral. Esses textos sagrados não são apenas fundamentos religiosos, mas fornecem a base para a argumentação moral e política, sendo familiarizados pela maioria dos muçulmanos como fontes vivas que continuam a influenciar suas sociedades (Fuller, 2003; Hirschkind, 2011).

Por mais que esse fundamento dos textos sagrados para elaboração das instituições modernas seja algo feito pelo Islã Político, o corpo tradicional dessas escrituras e pensamento

moral não são traduzidas ao pé da letra ou diretamente. Essas aplicações modernas desse corpus de lei e práticas exigem uma reformulação para serem aplicadas, contendo somente a filosofia e os princípios básicos tradicionais que ainda permanecem. Os islamistas, assim, ser o veículo preeminente no mundo muçulmano hoje em introduzir conceitos modernos de reforma política, mas em um vocabulário mais consonante com a tradição e cultura muçulmanas (Fuller, 2003).

Os ideais ocidentais também têm sua influência significativa no aparato político islamistas, tendo em vista a noção de termos como democracia, direitos humanos e sociedade civil. Mas no Islã Político esse processo de tradução não ocorre apenas na tentativa de preservar os dilemas morais e filosóficos da religião muçulmana, mas também em tentar preservar alguns preceitos advindos do ocidente que auxiliam no melhor funcionamento das sociedades islâmicas. Isso ocorre através da imersão entre o modo ocidental e conceitos islâmicos, que são introduzidos dentro dessas definições já prontas, mas com um novo significado. Ou seja, o que ocorre é um reposicionamento dos componentes do Islã Político, especialmente por meio do endosso dos mecanismos de democracia e da ênfase na reforma das instituições autoritárias e secularizadas existentes (Volpi, 2011). Ademais, muitos dos islamistas, tendo esse cenário em vista, estão se tornando os principais defensores dos conceitos de democracia e direitos humanos, precisamente porque são as principais vítimas de sua ausência (Fuller, 2003).

Ao mencionarmos ‘sociedades islâmicas’, ‘mundo muçulmano’, estamos envolvendo em um assunto com um nível de abstração muito alto que nos dá mínimo senso da realidade que é vivida através do islã como experiência. É importante, que façamos o exercício de nos perguntar o que, analiticamente, buscamos realizar, enquadrando nosso assunto de uma maneira específica e por meio de termos ou rótulos específicos. Para escolher o mundo muçulmano como uma unidade de análise social, no mínimo, temos que reconhecer as características contidas nela para possuir - em algum nível - uma relação com algo chamado Islã (Mandaville, 2010).

Como evidenciado acima, as sociedades da Europa e da América do Norte podem ser vistas como parte do que chamamos de "mundo cristão". No entanto, nas discussões contemporâneas sobre a sociedade, a política e a economia nesses países, raramente encontramos referências a essa identidade cristã. Para muitos, isso pode parecer estranho, pois não é evidente como o cristianismo se relaciona com essas questões. Em contraste, o discurso atual sobre o Islã frequentemente inclui referências ao "mundo muçulmano". Essa diferença levanta uma pergunta importante sobre porque existe essa disparidade na forma como percebemos e discutimos essas duas tradições religiosas e há uma suposição, explícita ou implícita, de que o Islã é um fator determinante nas dinâmicas dessas sociedades. Nesse sentido,

é fundamental ter cautela ao atribuir normas, comportamentos e sentimentos ao Islã ou a um povo específico, como os muçulmanos, sem uma análise mais profunda de como os indivíduos dentro de uma sociedade compreendem o papel do Islã (Mandaville, 2010).

O islã político, portanto, atua como um movimento de base, desafiando o estado e a ordem política imposta, mas também pode assumir o papel oposto, conferindo legitimidade ao governo. Praticamente todos os líderes políticos do mundo muçulmano utilizam o Islã como uma ferramenta de legitimação. Isso não é exclusivo dos muçulmanos: líderes políticos em diversas partes do mundo, sejam católicos, protestantes, judeus, hindus etc., também buscam se associar a instituições religiosas e ao poder espiritual para fortalecer-se (Fuller, 2003).

2.2 Pensadores do Islã Político: Reflexões e Contribuições

Por mais que hoje o islã político seja mobilizado na legitimação e contestação de poder dentro do estado, os movimentos mais antigos não funcionavam da mesma maneira, engajados diretamente na política ou na estrutura estatal. Foi após uma forte marginalização dos islamistas que eles se voltaram à arena política por autodefesa, algo que não era tradicional dos papéis de clérigos anteriores (Fuller, 2003).

Alguns acontecimentos e pensadores fazem parte dessa narrativa que serviu de ponto chave e de virada, foi em 1941 quando um jovem jornalista muçulmano indiano, Abu al-A'la al-Mawdudi, concebeu a ideia de formar um partido político especificamente para promover a agenda islâmica. Essa foi uma grande inovação na relação do Islã com a política contemporânea, pois antes o Islã havia somente mobilizado para servir ao estado e não fazer parte do arcabouço político. A irmandade muçulmana antes disso já havia chamado atenção para as ações políticas em nome do islã, mas não de forma a de fato exercer poder na arena moderna da política. Esse contexto, por assim dizer, abriu novos caminhos e serviu como precursor de uma série de partidos políticos islamistas que seriam criados mais tarde no mundo árabe. A “política islâmica” no sentido moderno havia nascido (Fuller, 2003).

A história do Islã Político faz-se importante para entender a legitimação alavancada à religião que os líderes no mundo Árabe procuram. Para entender melhor essa gênese no pensamento e prática, três figuras do Islã Político moderno são essenciais de serem mencionadas. Hassan al-Banna (1906-49), fundador da Irmandade Muçulmana no Egito, e Abu al-A'la al-Mawdudi (1903-79), criador no Paquistão do partido Jama'at-i Islami, e Sayyid Qutb (1906-66), um intelectual egípcio, teórico islâmico e um dos principais ideólogos da Irmandade Muçulmana, esses são amplamente considerados como tendo fornecido importantes formulações iniciais do significado e da natureza da política islâmica. Cada um desempenhou

um papel crucial não apenas nos contextos nacionais em que trabalhava, mas também como referência para as gerações posteriores no mundo muçulmano (Mandaville, 2010).

Para Hassan al-Banna a educação era o instrumento principal para perpetuar a mensagem do islã, ele viu então o ato de ensinar como sua vocação através do ato da *tarbiya* ('crescimento', ou 'refinamento', processo que visa desenvolver e treinar pessoas em diversos aspectos, como o físico, o moral, o espiritual e o educacional) ou seja, a implicação de um senso mais holístico de crescimento e desenvolvimento humano que se acumula através do conhecimento da religião. O conhecimento pelo qual Banna tentava perpassar não eram os mesmos ensinamentos religiosos com base em teologia formal, primeiramente por esse não ser credenciado, mas era em sua intenção orientado para ajudar na maior consciência da religião islâmica na vida da sociedade egípcia (Mandaville, 2010).

Sua mensagem combinava elementos de anticolonialismo e rejeição da influência ocidental com *da'wa* (o trabalho de divulgação do Islã no mundo) e apelava para uma maior presença da religiosidade. Esse modo de perpetuar a mensagem do islã com a educação para homens, mulheres e crianças era um modo muito eficaz para seu contexto que a influência externa do ocidente perpetrava cada vez mais forte as bases do mundo árabe. Ele destacava em seus ensinamentos que seguir os modelos ocidentais não era a única forma de alcançar mobilidade social e desenvolvimento pessoal, sugerindo que existiam alternativas igualmente válidas e significativas para promover o crescimento individual e coletivo através do islã. Quando ficou claro que havia uma demanda pela abordagem que ele defendia, Banna decidiu criar uma organização para levar adiante a missão. Em 1928, ele fundou a Irmandade Muçulmana (IM) como um movimento social dedicado à educação religiosa e defendendo um papel maior para o Islã na vida pública (Mandaville, 2010).

Mesmo que o IM tenha sido fundado inicialmente como um movimento social, seu crescimento fenômeno nas décadas de 1930 e 40, combinado com a abordagem holística de seu fundador, quase garantiu que assumiria um comportamento mais político. Com isso, é importante destacar que desde o início a principal preocupação de al-Banna não era a criação de um estado islâmico, pois nem ele via o governo como o principal agente para a implementação da islamização na sociedade – embora pensadores da IM depois tenham adotado essa perspectiva. Al-Banna, por outro lado, buscava reformar o estado priorizando o que se poderia denominar de "Islã social". Seu objetivo central era a formação de uma sociedade verdadeiramente islâmica, um processo que segundo ele, ocorreria principalmente através da adoção de práticas profundamente islamizadas por indivíduos, em vez de uma transformação imposta pela estrutura governamental (Mandaville, 2010; Fuller, 2003).

Essa visão de al-Banna, no entanto, possuía uma dimensão certamente utópica, pois para ele, na medida que essa sociedade verdadeiramente islamizada fosse instituída, muitos dos aparatos políticos não precisariam mais existir pois as clivagens e tensões sociais seriam eliminadas. De acordo com Mandaville (2010), a postura de Hassan al-Banna em relação ao nacionalismo era bastante ambivalente. Ele concordava com pensadores da época de que a ideia de laços nacionais como fundamento principal da identidade e afiliação social entrava em conflito direto com os ensinamentos islâmicos. Segundo essa perspectiva, o conceito de pertencimento e lealdade, de acordo com o Islã, deveria estar enraizado na fé e na comunidade religiosa, e não em fronteiras nacionais ou identidades nacionais que poderiam fragmentar a unidade da *umma* (nação, comunidade no islã). Ao mesmo tempo, no entanto, ele admirava o potencial anticolonial dentro do nacionalismo e o poder de mobilização social do patriotismo (Mandaville, 2010; Fuller, 2003).

Por conta disso, e da sua grande preocupação no âmbito social, grande parte do seu discurso político inicialmente era concentrado em questões de desigualdade socioeconômica, logo ele viu a importância de um papel para o estado na luta por justiça social através da redistribuição de recursos acumulados do *zakat* (o dízimo obrigatório do Islã). Uma de suas principais reclamações era com o estado egípcio durante o período de pós-independência (1922-36) em que o ocidentalismo e o liberalismo estavam cada dia mais fazendo parte do cotidiano dos egípcios, portanto, ele foi altamente vocal ao condenar a adoção de modelos não islâmicos pelo estado (Mandaville, 2010).

Outra figura em qual as ideias eram de importância central para a criação do Islã Político moderno foi Abu al-A'la al-Mawdudi. Embora as atividades políticas de Mawdudi estejam mais intimamente associadas ao Paquistão, muitos de seus escritos sobre teoria política islâmica são lançados em termos universalistas e têm sido influentes em todo o mundo islâmico. Inicialmente atuando como jornalista, Mawdudi estabeleceu conexões com uma diversidade de movimentos e publicações que defendiam causas nacionalistas e anticolonialistas. Essa associação refletiu seu compromisso com a promoção de ideais de resistência à opressão colonial e fomentar a conscientização nacional, colocando-o em uma posição favorável para influenciar o debate político e social de sua época (Bowering; Crone; Mirza, 2013; Mandaville, 2010).

Ao contrário de al-Banna que mantinha uma certa ambiguidade referente ao nacionalismo, Mawdudi não nutria apreço pelo nacionalismo. Para ele, essa ideologia não apenas contrapunha-se ao ethos universalista do Islã, mas também fomentava a crença ou atitude de superioridade de um determinado grupo étnico em relação a outros, atuando como um suporte ao colonialismo (Mandaville, 2010).

Desde o início de sua trajetória, a principal preocupação de Mawdudi foi a elaboração de uma teoria política do Islã. Autor de uma série de obras abrangentes sobre o tema, suas contribuições na área foram claramente mais extensivas e sistemáticas do que as de Hassan al-Banna. Apesar das diferenças em seus métodos, ambos os pensadores partilhavam uma base ideológica comum: entendiam o Islã como um modo de vida totalizante e viam a *shari'ah* não apenas como um conjunto de normas legais, mas como um sistema moral abrangente que deveria guiar toda a ordem social (Bowering; Crone; Mirza, 2013; Mandaville, 2010).

Em relação às práticas políticas, Mawdudi pode ser considerado como um teórico que influencia diretamente na revolução islâmica. Mawdudi acreditava que a reforma na ordem política de tal forma que o estado poderia se tornar um agente central na islamização da sociedade. Assim, ele dissertou que um governo comprometido com os princípios islâmicos poderia criar um ambiente mais propício para a implementação de uma sociedade fundamentalmente muçulmana. Essa abordagem não apenas legitima a ação política em nome da fé, mas também destaca a importância da autoridade estatal como um meio para alcançar essa transformação. Tendo isso em vista, essa perspectiva contrasta significativamente com a visão de Hassan al-Banna, como visto acima, que ele não previa um papel preponderante para o estado na promoção da islamização. Enquanto al-Banna enfatizava uma transformação social, focando na mudança de valores e comportamentos dentro da comunidade, Mawdudi reconhecia o potencial significativo do estado como importante componente dessa revolução (Mandaville, 2010).

A terceira personalidade pelo qual advoga pela teoria política islâmica e que contribui até hoje para o islã político moderno nas comunidades muçulmanas é Sayyid Qutub. Escritor e teórico político egípcio, ele se tornou ideólogo-chefe da IM durante o auge de sua militância na década de 1960, e tornou-se um dos pensadores islâmicos mais influentes em todo o mundo muçulmano. Sua educação e sua influência no Islã Político explorava a relação entre o Islã e a sociedade moderna, criticando o imperialismo ocidental e as influências ocidentais na cultura islâmica.

Após ser enviado para os EUA, pelo Ministério da Educação para estudar nos anos de 1949 a 1950, a Qutb sentiu um grande impacto em sua visão de mundo e no desenvolvimento de seu pensamento em relação ao Islã estando lá. Mandaville (2010) disserta que Qutub embora certamente impressionado com as conquistas materiais da sociedade estadunidense, sentiu que elas haviam sido obtidas a um custo inaceitável. A análise que ele fez da cultura estadunidense centrou-se na percepção da erosão que o individualismo capitalista impunha ao caráter moral da sociedade. Ele observou que os valores do consumismo e do lucro não apenas comprometiam

a coesão social, mas também minavam os princípios éticos que sustentavam a vida em sociedade. Essa imersão no mundo ocidental ampliou sua perspectiva para além da simples noção de que ocupação colonial é algo desempenhado pelas grandes potências ocidentais; para Qutb, o imperialismo não se limitava mais à dominação territorial, mas representava também uma infiltração nas estruturas sociais e morais dos países no Oriente Médio e no mundo islâmico. Essa mudança de entendimento levou-o a enfatizar a necessidade de uma revitalização espiritual dentro da sociedade islâmica na prática (Mandaville, 2010; Fuller, 2003; Bowering; Crone; Mirza, 2013).

Neste contexto, Qutb usava de sua retórica islamista como uma proposta de cura para uma sociedade que em sua visão estava enferma moralmente e espiritualmente. Ele utilizava um conceito chamado de *jāhiliyya*, que significa basicamente "ser ignorante", esse termo geralmente era aplicado na tradição islâmica para descrever o período anterior à revelação do Islã ao Profeta Maomé. Nos discursos mais atuais, o termo *jāhiliyya* adquire um significado diferente do referente ao período pré-islâmico, referindo-se a uma condição em que uma sociedade, ao se afastar das verdades divinas que foram já reveladas por Alá, mergulha na ignorância e na decadência espiritual (Bowering; Crone; Mirza, 2013; Mandaville, 2010)

Mas *jāhiliyya* para Qutb era mais do que apenas uma categoria moral. Em seu trabalho posterior, tornou-se um componente integral de sua teorização da necessidade da *jihad*. Diversos estudiosos notaram que a interpretação de Qutb sobre o significado de *jāhiliyya*, representava uma ruptura significativa com o pensamento político islâmico tradicional. Até então, o consenso predominante entre os estudiosos era que ao se deparar com um governante muçulmano que não aplicava a *shari'ah* de forma adequada, a resposta correta seria tentar conscientizá-lo de suas falhas de forma mais pacífica. A justificativa para essa postura era evitar o risco de gerar *fitna* —desordem social e conflitos internos que poderiam abalar a estabilidade da comunidade. Qutb, no entanto, rejeitou essa abordagem passiva. Para ele, a condição de *jāhiliyya*, quando presente em governantes que se desviavam das leis divinas, não apenas justificava, mas exigia uma resposta vigorosa, incluindo o uso da *jihad*. Essa postura marcou um desvio radical das normas tradicionais e lançou as bases para uma nova interpretação da obrigação jihadista (Mandaville, 2010; Bowering; Crone; Mirza, 2013).

Para Qutb, a *jāhiliyya* moderna seria diferente do antigo não só por conta da ausência de conhecimento religioso, mas também pela arrogância humana, manifestada na crença de que os seres humanos são capazes de conhecer, governar e dominar o mundo sem a orientação divina. Tal presunção, segundo Qutb, estaria na raiz de toda a soberania humana moderna, seja ela nacionalista, democrática, comunista ou monárquica. Para muitos islamistas, essa

transgressão é a fonte dos problemas que caracterizam a era moderna, incluindo a agressão histórica do Ocidente contra o Islã — desde as Cruzadas cristãs, passando pelo colonialismo europeu, até o tratamento israelense aos palestinos (Bowering; Crone; Mirza, 2013).

Dos três pensadores, o que mais distingue-os é que Qutb pode sem via de dúvidas ter lançado luz a ideologia do islã político que constitui os fundamentos mais radicais. Um estudo mais aprofundado sobre os pensamentos e a parte da vida de Qutub pode mostrar as justificativas para isso, que levaram muitos grupos islâmicos posteriormente ao radicalismo, jihadismo, terrorismo, revolução e *takfir* (excomunhão de um muçulmano por outro). Ele estava respondendo a uma situação muito diferente daquelas enfrentadas por Mawdudi e al-Banna. Pelo qual, estava reagindo contra um regime nacionalista árabe autoritário e repressivo no Egito, que havia reprimido severamente as formações políticas islâmicas, particularmente a IM. O regime de ‘Abd al-Nasser fez com que Qutb passasse de escritor do Islã Político moderado para o reconhecimento de um dos mais radicais pensadores (Moussalli, 2011).

A prisão e tortura de Sayyid Qutb contribuíram para que ele desenvolvesse uma teologia política radical baseada no *takfir* e no jihadismo. Esse processo pode ser visto como uma resposta psicológica de Qutb frente à repressão e brutalidade do regime egípcio. Antes de sua morte, quando ainda estava preso ele começou a formar um partido – ou vanguarda – que aderiu ao seu discurso mais radicalizado que incluía que todos que não seguiam a ética islâmica e o sistema imposto pela *shari’ah*, necessitavam de uma educação islâmica e aqueles que responderem de forma satisfatória devem estabelecer um curso de ação para combater o sionismo e o colonialismo. Sua tentativa de realizar um programa revolucionário com uma vanguarda radical, no entanto, foi interrompida em 1966, quando ele foi executado. A maioria dos grupos islâmicos radicais no mundo árabe foram influenciados direta e indiretamente por esse discurso jihadista radical de Qutb. Suas ideias enfatizam a necessidade de instaurar a *hakimiyya* (governança divina) e de erradicar a *jāhiliyya* do "outro" em todas as esferas – pessoal, social, política, cultural e filosófica (Moussalli, 2011).

A *jihad* pelo contrário de que muitos da cultura ocidental pensam não visa o suicídio, muito menos a violência indiscriminada, por mais que ela advogue em transformar as instituições que se opõe à prática do islã. Assim, a *jihad* teria quatro características básicas segundo Qutb: A primeira significa que o Islã, através da *da’wa* busca confrontar e corrigir crenças e interpretações equivocadas sobre sua essência. Ao mesmo tempo, o Islã se opõe com poder e *jihad* a regimes e autoridades fundamentados nessas concepções distorcidas. Com isso, para ele a *jihad* não pode ser lançada apenas para finalidade defensiva, pois para ele o islã não é defensivo, mas a *jihad* deve ser usada como uma ofensiva contra agressão, e aos pensadores

que à defendem de maneira defensiva, serão rejeitados espiritualmente, “pois não entendem verdadeiramente o islã” (Moussalli, 2011).

A segunda característica da *jihad* ressalta que sua realização não pode depender apenas de discursos e da propagação da fé; ao contrário, exige uma preparação cuidadosa e abrangente. Isso dito, a terceira característica é que a *jihad* é um movimento contínuo e que pode assumir muitas formas e procedimentos sem contradizer os princípios islâmicos. Podendo assumir as formas de escrita, assistência aos outros, ensino, autodisciplina ou outras atividades. E por fim, a quarta característica é que a regulamentação das relações entre as sociedades muçulmanas e as não muçulmanas só pode ser de duas maneiras (1) o Islã sendo a base das relações internacionais; (2) é dar aos muçulmanos o direito de propagar pacificamente o Islã sem barreiras impostas por qualquer regime ou força política. A tolerância de Qutb a sociedades não muçulmanas depende da liberdade de aceitar ou rejeitar o Islã (Moussalli, 2011, p.22).

Assim, a *jihad* é uma expressão essencial de resistência e afirmação da identidade islâmica, sendo um pilar fundamental para compreender sua ideologia e pensamentos. Como destacado anteriormente, o conceito de *jihad* e o radicalismo advogado por Sayyid Qutb influenciou/influencia muitos grupos, sendo eles de resistência ou grupos radicais, no contexto atual, os ensinamentos deixados pelo pensador tiveram grande marca na resistência e nas ações do Hamas durante sua história.

2.3 Nacionalismo e Islã Político: Interseções e Tensões

O islamismo, enquanto sistema religioso e político, não deve ser considerado em sua essência nacionalista, como visto, nem mesmo os maiores teóricos do Islã Político eram verdadeiramente nacionalistas. Mas o islã político deve ser visto como uma ideologia de caráter universalista, que transcende as fronteiras nacionais, étnicas e culturais. O conceito central dessa ideologia é a *Umma*, que se refere à comunidade global de muçulmanos, unida pela fé islâmica. Contudo, é fundamental reconhecer que movimentos e ideologias políticas que emergem no contexto do mundo islâmico podem, em determinadas circunstâncias, interagir ou sobrepor-se ao nacionalismo (Roy, 2004).

O nacionalismo faz parte da discussão sobre islã político por conta da sua semelhança em certas situações, mas o nacionalismo como o próprio nome diz, olha para o Estado nação, que de certa forma abrange a noção imposta pelo sistema de limites e fronteiras Vestfaliano. O Islã Político por sua vez não embarca apenas o limite do nacionalismo, mas pode trazer consigo outras ramificações que excedem a noção fronteira de Estado. Movimentos por exemplo, como o pan-arabismo e o pan-islamismo buscam a união, dos povos árabes e dos muçulmanos.

O pan-arabismo defende uma integração dos países árabes, baseando na ideia de uma história, cultura e língua compartilhadas, já o pan-islamismo propõe uma unidade além das fronteiras nacionais, focando na fraternidade religiosa para resistir a influências de potências não-islâmicas (Fuller, 2003).

Grupos como o Hamas e o Hezbollah tem como característica essa vertente nacionalista que se encara fortemente na ideia Vestfaliana de nação. Esses dois, por assim dizer, combinam um discurso nacionalista com identidade islâmica, como por exemplo, a Palestina como sendo uma terra sagrada (*Waqf*) para o Hamas, que faz, portanto, sua luta não só ser ancorada na religião, mas também territorial e nacional. Mas a tensão aqui reside em equilibrar essa dualidade imposta por essa ideologia de: ao mesmo tempo em que mantêm um discurso nacionalista, também se relacionam com uma identidade islâmica que transcende o território e busca a *Umma* (Roy, 2004).

O equilíbrio entre o nacionalismo e o Islã Político é possível, mas exige um gerenciamento das narrativas e identidades que serão atribuídas, pois elas são semelhantes em certas partes e podem por sua vez se complementar, mas também como ressaltado anteriormente pelos pensadores do islã político, podem entrar em tensão. O Hamas encontra certo "equilíbrio" nessa tensão entre as premissas do anti nacionalismo islamista e o nacionalismo religioso, isso ocorre através, principalmente da: definição do território palestino como uma *waqf*, o que cria uma ligação com a terra e por consequência traz o apoio religioso para fronteiras nacionais; outra forma é destacando a luta nacional como motivados pela busca da *Umma*, ou comunidade islâmica, permitindo que a luta seja entendida como parte de uma resistência aos não muçulmanos; uma forma que exploraremos mais a fundo adiante é a narrativa da resistência contra o colonialismo e imperialismo ocidental, que ressoa tanto no contexto nacional como islâmico; o islã político em seu cerne tem a política como principal atributo, dessa forma o pragmatismo se faz presente, portanto, é necessário agir de forma a lidar com pressões internas e externas e isso é feito no sistema internacional, através de estratégias e alianças (Roy, 2004).

Em *Theories of Nationalism: A Critical Introduction* de Umut Özkırımlı (2010), o autor analisa e crítica alguns dos modelos teóricos sobre nacionalismo ilustrando nas abordagens do primordialismo, perenialismo, modernismo e etno-simbolismo. Cada uma é exposta permitindo compreensão das diferentes maneiras pelas quais os teóricos defendem a origem e o desenvolvimento do nacionalismo. Na discussão em questão, ao se debater a dualidade nacionalista do Islã Político, podemos identificar nessas abordagens certa sustentação.

O primordialismo de acordo com o Özkırımlı (2010) termo usado para descrever a crença de que a nacionalidade é uma parte "natural" dos seres humanos, e que as nações existem

desde tempos imemoriais. Esse nome remete a "primordial" ou "pessoal", que ancora a questão primordial a um laço significativo ou até mesmo sagrado. Por essa significância de laços, essa teoria enxerga o nacionalismo como intrinsecamente ligado a laços antigos atrelados ao sangue e solo. No caso do Islã Político, muitos movimentos remontam a religiosidade ao solo, tornando-o nacional e sagrado. Este aspecto primordialista enfatiza os laços profundos da fé e da cultura islâmica, que são considerados preexistentes à modernidade e independentes das fronteiras nacionais (Özkırmılı, 2010, p. 143. tradução nossa)

Outra abordagem que se faz presente ao analisarmos o Islã Político é etnossimbolismo. Para Umut Özkırmılı (2010) o termo se refere a uma abordagem que enfatiza o papel de mitos, símbolos, memórias, valores e tradições na formação, persistência e mudança de etnia e nacionalismo.

"[...] O etnossimbolismo enfatiza a necessidade de uma análise de identidades culturais coletivas ao longo do tempo, que é um período de tempo de muitos séculos; a importância da continuidade, recorrência e apropriação como diferentes modos de conectar o passado nacional, o presente e o futuro; a importância das comunidades étnicas pré-existentes, ou etnias, na formação de nações modernas; o papel das memórias da idade de ouro, mitos de origem e eleição étnica, cultos de heróis e ancestrais, o apego a uma pátria na formação e persistência de identidades nacionais; os diferentes tipos de etnia, grupos que formam a base de vários tipos de nações; e a contribuição especial da ideologia moderna do nacionalismo para a disseminação do ideal da nação guiados por uma reverência comum pelo passado, eles enfatizam processos semelhantes em suas explicações de nações e nacionalismo (Özkırmılı, 2010, p. 143. tradução nossa)"³

Para essa abordagem, o surgimento das nações de hoje não pode ser entendido sem levar em conta seus antepassados étnicos, ou seja, a ascensão das nações precisa ser contextualizada dentro do fenômeno maior da etnia que as moldou (Özkırmılı, 2010). As distinções entre as nações modernas e as coletividades culturais do passado são mais graduais do que fundamentais, indicando que identidades étnicas têm resiliência. Uma vez estabelecidas, essas identidades tendem a ser duradouras e resistem a grandes mudanças históricas, como migrações, invasões e casamentos entre grupos. A continuidade e a força dessas identidades se estendem frequentemente por várias gerações, chegando a perdurar por séculos, apesar das transformações e pressões externas que poderiam modificá-las (Özkırmılı, 2010). Assim, os movimentos de Islã político, como o Hamas, empregam símbolos e narrativas históricas que

³ “[...] Ethnosymbolic approach stresses the need for an analysis of collective cultural identities over la longue durée, that is a time span of many centuries; the importance of continuity, recurrence and appropriation as different modes of connecting the national past, present and future; the significance of pre-existing ethnic communities, or ethnies, in the formation of modern nations; the role of memories of golden ages, myths of origin and ethnic election, cults of heroes and ancestors, the attachment to a homeland in the formation and persistence of national identities; the different kinds of ethnic groups that form the basis of various kinds of nations; and the special contribution of the modern ideology of nationalism to the dissemination of the ideal of the nation(Özkırmılı, 2010, p. 143)”.

conectam as gerações e consolidam a ideia de uma luta contínua e sagrada, tanto religiosa quanto territorial. O etnossimbolismo permite uma análise de como esses grupos utilizam tradições e eventos históricos para legitimar a luta nacional e religiosa, integrando valores culturais e indenitários em seu projeto político.

Por mais que alguns idealizadores do Islã Político tenham tido suas ambivalências com a questão do nacionalismo, o componente que talvez reforçaria o apoio a um nacionalismo seria a libertação nacional e a luta contra o neocolonialismo ocidental. Após o período de libertação e independência de muitos países ao redor do mundo o sistema internacional ficou meramente conhecido por uma nova fase chamada de "pós-colonial", essa fase foi fruto de uma luta pela qual o Islã Político também contribuiu e ainda contribui. O islã político durante sua história também teve um papel muito importante ao estar presente nas lutas anticoloniais e anti-imperialistas no mundo muçulmano, servindo como base de inspiração e instrumento de resistência ideológica para movimentos de libertação nacional. Em contextos de dominação externa, especialmente quando os muçulmanos eram submetidos ao controle de governos não islâmicos, a fé se tornou um catalisador importante para a resistência. O Islã Político, forneceu então uma base ideológica e moral para a oposição ao colonialismo, e um discurso de identidade e autodeterminação, reforçando o vínculo entre religião, cultura e soberania política (Fuller, 2003).

Entretanto, a história colonial, como na maior parte do mundo, teve grande influência na construção das bases institucionais dos estados modernos, refletindo certos valores e instituições advindas do mundo ocidental. Mas essas instituições raramente estavam organicamente relacionadas à cultura política, experiência, estrutura e sociedade das populações muçulmanas. A adoção dessas formas institucionais resultava, portanto, em um processo superficial cujo impacto era geralmente temporário. É então, possível argumentar, com base no que foi exposto, que um dos principais desafios contemporâneos dos movimentos islamistas — consciente ou inconscientemente — é buscar uma reconciliação entre a filosofia e as práticas tradicionais de governança islâmica, e as instituições e práticas ocidentais que já foram incorporadas a essas sociedades (Fuller, 2003).

O Islã Político, nesse sentido se mistura com o nacionalismo, particularmente no contexto de resistência contra a dominação ou ocupação estrangeira, dando assim à resistência sua cor religiosa. Essas situações ocorrem principalmente quando a etnia e o Islã Político se unem em uma luta comum. Nesses casos, o Islã Político pode ser usado como um elemento para definir a identidade étnica, em contraste com a identidade etnorreligiosa dos grupos étnicos não muçulmanos dominantes (Ayoob & Lussier, 2020).

Embora historicamente marginalizadas no cenário político, as organizações islâmicas em diversas regiões desempenharam um papel cada vez mais significativo na fase decisiva da luta pela libertação nacional contra o colonialismo. Inicialmente excluídas das arenas políticas formais, essas organizações passaram a se engajar de forma ativa e ampla nos movimentos de resistência, oferecendo tanto uma base como ideologia quanto um mecanismo de mobilização social em prol da emancipação das colônias. Mas mesmo dentro dessa luta, o islã era usado contra os islamistas, ao ser colocado como ideologia retrógrada, irrelevante e negativa pelos Estados ocidentais, estes alegavam que os islamistas seriam uma ameaça à modernidade e ao poder nacional. Tudo em prol de uma tentativa ainda neocolonizadora (Fuller, 2003).

As potências ocidentais e grande parte dos países sobre influência dos Estados Unidos consideravam o Islã Político como uma expressão de forças conservadoras, que tentava manter suas preferências, manipulando as visões de massas e da população que estava confusa e imersa nos problemas que circundavam o Oriente Médio. Nesse contexto, qualquer que fosse a violência/resistência gerada em um contexto em que os Islã Político estivessem presentes, ela não era evidenciada como um tipo "normal" de resistência política (como os movimentos nacionalistas), mas como explosões emocionais de inquietação geradas por tensões religiosas. Apenas no final dos anos 70 e início dos anos 80, com a revolução iraniana tornou-se mais "natural" considerar o islamismo político como um movimento que poderia usar a violência tática e estrategicamente para atingir seus objetivos (Volpi, 2011).

Em uma situação que envolve o nacionalismo com questões étnicas, na presença do Islã Político sobre o prisma dessa região, se torna etnoreligioso. Entretanto, ter essa atribuição etnonacionalista à etnoreligiosa fez com que grandes potências apreensivas com o radicalismo islâmico os rotulassem como organizações "terroristas". O Hamas na Palestina ocupada por Israel recebe esse rótulo, mesmo sendo um grupo de resistência nacional. Esse tipo de grupo é um tipo distinto de ator islâmico caracterizado por uma combinação específica de táticas e objetivos. Eles empregam táticas militantes e eleitorais para atingir esse objetivo, ajustando-se em resposta às oportunidades disponíveis para eles com base no contexto local, podendo elas - as vezes - serem táticas que empregam o terrorismo (Ayoob & Lussier, 2020).

Como as fronteiras territoriais não são atualmente reconhecidas como estados formais pelo sistema internacional, como é o caso do Hamas na Palestina, os grupos de resistência nacional islamista mantêm alas militares ativas. Eles também exigem regularmente participação eleitoral. Essa combinação de características torna os grupos de resistência nacional islamista um tipo distinto de organização que difere de grupos transnacionais violentos, como o ISIS e a Al-Qaeda, que diferem em objetivos e táticas (Ayoob & Lussier, 2020).

Tendo isso em vista, temos que ter em mente que a era pós-colonial no século XXI trouxe a independência de muitos países, mas também trouxe consigo os vestígios do que foi aprendido, ensinado, rotulado, exercido durante a era colonial. Ao reconsiderar o papel do pós-colonialismo, este estudo se concentra em questões contemporâneas que podem ser descritas como parte de uma política de invisibilidade e ilegibilidade com a questão Palestina. Entre esses temas estão as lutas indígenas e sua relação com o colonialismo de assentamento, a ascensão do islamismo político. Embora nenhuma dessas questões se encaixe perfeitamente no modelo clássico de lutas anticoloniais, todas carregam vestígios pós-coloniais. Isso quer dizer que esses temas evocam trajetórias históricas que permanecem invisibilizadas até então, mas que possuem recursos importantíssimos para críticas anticoloniais e transformações no cenário. O islã político ao trazer à tona o foco em questões islâmicas com uma tonalidade moderna, ou seja, traz o aparato religioso junto da política e da modernidade de forma a não tornar o debate essencialmente fundamentalista⁴, exemplifica como essas narrativas históricas podem desafiar as convenções contemporâneas que foram impostas aos estados no período “pós-colonial” (Young, 2012).

Nesse sentido, as práticas de resistência nas sociedades islâmicas se tornam um caso interessante, demonstrando o Islã Político pode ser usado como instrumento de poder contra as pressões coloniais. No caso palestino, isso demonstra como grupos específicos usam o islã político como uma das linguagens de resistência contra os assentamentos de nativos e, portanto, auxilia na sua libertação, no caso em questão, o Hamas.

A segunda transformação significativa no campo dos estudos pós-coloniais diz respeito à visibilidade política de grupos historicamente marginalizados, cujas lutas, apesar de sempre presentes, eram ignoradas ou subestimadas pelas elites globais em posições de poder, e é outro campo pelo qual a Palestina toma lugar especial. Esse cenário apesar de existir antes por meio de uma marginalização do Islã Político e dos povos islâmicos, também foi intensificado com o ressurgimento do islamismo radical (Young, 2012).

Assim como as reivindicações indígenas, essa questão remonta à era colonial e não em um cenário devidamente pós-colonial como é colocado sistematicamente pelos povos ocidentais; isso em conjunto também da luta pela soberania nacional, que marcou o fim formal

⁴ Cabe ressaltar que expressão “fundamentalista” aqui, é usada como uma expressão que chama atenção para o fato que, como outras formas de fundamentalismo, o que esses movimentos têm em comum é o apelo em restaurar a pureza e integridade originais da fé através da leitura literal de seus textos. Para além disso, a expressão também se originou em um contexto ocidentalizado, denominada inicialmente aos protestantes estadunidenses, sendo assim muito distante do islã. Por assim dizer, o termo vem com conotações que podem ser profundamente enganosas quando aplicadas ao islã (Denoeux, 2011). Veremos nos próximos capítulos que esse termo é problemático quando aplicado ao Hamas ou outros à outros grupos islâmicos.

do colonialismo formal para alguns, mas que deixou muitas dessas demandas sem solução efetiva. Tanto o Islã Político quanto as lutas dos nativos emergiram a partir de resquícios não resolvidos dos conflitos coloniais. As duas questões políticas que têm ocupado o centro dos estudos pós-coloniais nos últimos anos não são, de fato, novas, mas antigas problemáticas que por muito tempo, foram consideradas resolvidas ou irrelevantes, mas que persistiram. O que foi reprimido e negligenciado ressurgiu de maneira articulada em novas formas, como por exemplo no radicalismo, desafiando as expectativas ocidentais e provocando perplexidade, especialmente à medida que se torna totalmente visível e impossível de ignorar (Young, 2012).

A aversão às instituições ocidentais tendo em vista o tratamento com os islâmicos e sua história não é de se surpreender, nem mesmo quando isso se materializa em forma de radicalismo. Dada a situação entre Palestina e Israel, é visível a atuação do Hamas nesta narrativa, pelo qual muitos palestinos se juntam à organização motivados pelo ódio à Israel, a ocupação da terra palestina e os sentimentos acumulados de raiva e humilhação criados pelas políticas israelenses em Gaza e na Cisjordânia (Denouex, 2011).

Como explicitado anteriormente, se pensarmos no islã político como um movimento nacionalista, conseguiremos entender parte de sua essência, mas não tudo que captura a função do movimento. O Islã Político possui vários papéis que em seu cerne, que servem como influências do nacionalismo, como o apoio à identidade, fornece um regionalismo mais amplo, revitalização social da comunidade dentre outras. Essas por sua vez, não são características unicamente associadas ao religioso. O religioso, o político e o nacional são o que podemos chamar de coração do islã político, ainda diferente do unicamente nacionalista, que engloba uma outra série de características que não fazem parte da gama islamista (Fuller, 2003).

Movimentos de resistência nacional ou étnica que visam à libertação geralmente se voltam para o Islã Político como seu principal instrumento de mobilização quando partidos e grupos seculares não conseguem atingir seus objetivos nacionalistas (Ayoob & Lussier, 2020, p. 118, tradução nossa).⁵ O islamismo político tornou-se, portanto, um substituto para ideologias nacionalistas, combinando perfeitamente a retórica nacionalista e religiosa em um único todo. O Hamas é um exemplo inequívoco da combinação bem-sucedida de nacionalismo e Islã Político no contexto palestino no qual se tornou uma das principais vozes na expressão de queixas nacionais, e o vocabulário islâmico passou a ser usado rotineiramente para promover agendas nacionalistas (Ayoob & Lussier, 2020).

⁵ Islam as their principal instrument for mobilization when secular parties and groups fail to achieve their nationalist goals (Ayoob & Lussier, 2020, p. 118).

Em muitos desses casos, como em questão, a Palestina, a força religiosa é mais forte do que a força secular nacionalista no movimento de libertação nacional. Os islamistas, nesse caso, estão dedicados a recrutar o Islã como um componente essencial do caráter nacional da comunidade. Sob esse prisma, o islã político se concentra mais no movimento de libertação e resistência às forças coloniais e um pouco menos com seus valores de reformismo na sociedade, deixando essa característica para etapa após a libertação nacional (Fuller, 2003).

Para os muçulmanos, é evidente que a civilização islâmica desenvolveu um sistema de crenças, governança e organização social que perdurou por mais de mil anos, demonstrando sua resiliência. Muitos crentes consideram desnecessário questionar ou especular sobre o sucesso do Islã, uma vez que, o legado histórico dessa civilização atesta sua capacidade de adaptação e continuidade, consolidando sua relevância. Por definição e de maneira mais simples, o Islã é a fonte de identidade compartilhada para o mundo islâmico, O Islã político visa estabelecer uma identidade islâmica unificada, que se sobrepõe a outras formas de pertencimento, incluindo a identidade nacional, particularmente no que se refere à vida moral e espiritual. De fato, é impressionante o quão inclusivo esse conceito de identidade é em um momento em que a tendência na maior parte do mundo é o afastamento do universalismo em direção a identidades étnicas e estatais divisivas. Sob essa perspectiva, o Islã Político, enquanto visão política, se caracteriza por uma natureza essencialmente supranacional, apesar de sua atuação prática muitas vezes ocorrer dentro das fronteiras de Estados específicos. Para a maioria dos islamistas, o Islã é a primeira e principal identidade, mas não a única identidade, essa identidade também varia com o contexto de cada local, mas seus princípios são os mesmos (Fuller, 2003).

2.4 Colonialismo Contínuo: A Palestina e os Limites da Teoria Pós-Colonial

O processo de formar uma comunidade em uma nova terra, durante a história significou muitas coisas para povos diferentes, analiticamente, esse processo pode ser lido, através das suas práticas como uma ramificação do colonialismo. Esse processo, é dado quando uma comunidade em uma nova terra, faz com que outras comunidades já existentes do local, se desapropriem e se reformulem em prol do desenvolvimento da outra, provocando, assentamentos e muitas vezes por consequência guerras, escravidão, genocídio (Loomba, 2005).

O colonialismo remodelou as estruturas existentes do conhecimento humano. Nenhum ramo do aprendizado foi deixado intocado pela experiência colonial (Loomba, 2005). Falar de colonialismo nos dias atuais requer que falemos de teorias da “pós-colonialidade”, essas teorias,

advindas das ciências sociais têm desempenhado um papel primordial ao trazer críticas às estruturas tradicionais de poder e às narrativas hegemônicas que moldam o sistema internacional e a ordem global. Essas teorias (pós-colonial e decolonial) – ambas críticas ao colonialismo – expõem como as práticas coloniais continuam a influenciar as relações internacionais e sociais através da persistente colonialidade do poder, mesmo com o fim formal do colonialismo (Seth, 2013).

Assim, a teoria pós-colonial, tem como objetivo a análise e desconstrução das estruturas de poder e dominação instauradas durante o período colonial, trazendo em sua abordagem como as relações globais – sejam culturais, políticas e econômicas - ainda são influenciadas pela colonização. Pós-colonialismo, não é uma categoria homogênea, seja em todas as sociedades pós-coloniais ou mesmo dentro de uma única. Em vez disso, ele se refere a uma configuração típica que está sempre em processo de mudança. Nesse sentido, a teoria pós-colonial oferece em contraponto, uma leitura a partir das perspectivas e vivências dos grupos historicamente marginalizados. Ao colocar em evidência as vozes silenciadas, essa teoria busca reconfigurar as narrativas globais e desafiar os legados que ainda persistem nos dias de hoje (Seth, 2013).

A teoria decolonial, por sua vez, busca desfazer as formas de poder e conhecimento que foram estabelecidas durante a época do colonialismo. A partir disso, ela se preocupa com o conceito de colonialidade, que em sua concepção vai além do considerado período colonial, como a 'colonialidade do poder' e a 'colonialidade do saber' que implicam na noção de que mesmo que o colonialismo formal tenha sido finalizado sua influência persiste e seu legado também (Naylor et al., 2018). A análise decolonial, é, no entanto, geralmente aplicada a situações de países e atores que já passaram pela sua independência, mas continuam a viver sob o espectro do colonialismo: como o controle econômico, cultural e epistêmico do Ocidente. Ao contrário da teoria pós-colonial, que se concentra mais nas consequências culturais e epistemológicas do (neo)colonialismo (Seth, 2013).

O colonialismo pode ser definido como a conquista e o controle de terras e bens de outras pessoas. Mas o colonialismo nesse sentido não começou com a expansão de várias potências europeias no século XVI, ela na verdade tem sido uma característica recorrente e generalizada da história humana que ainda persiste atualmente, com o chamado neocolonialismo (Loomba, 2005).

Embora o colonialismo europeu tenha sido o pilar para criação de uma rede de problemas gerados pelo colonialismo, hoje ele não é tão explícito, assumindo outras formas durante sua história. Historicamente falando, a resistência anticolonial assumiu muitas formas também, e elas se basearam em uma ampla variedade de recursos, sejam materiais, culturais ou sociais.

Tanto a resistência como as formas de colonialismo (seja ele administrativo ou de assentamento) assumiram essas diversas formas fazendo com que diferentes locais assumissem diferentes formas de serem lidos referente à sua situação colonial (Loomba, 2005). Para Gayatri Spivak (1999) "Vivemos em um mundo pós-colonial neocolonizado", assim, a constância do pós-colonialismo está intimamente ligada à continuidade do colonialismo, uma vez que a influência ocidentalizada europeia estadunidense ainda se faz sentir de maneira significativa nas dinâmicas de controle colonial. Assim, qualquer discussão sobre o pós-colonialismo se torna instável, especialmente quando se tenta definir uma "condição pós-colonial" de forma ampla e generalizada (Childs & Williams, 2014).

Assim, ao se ler "pós-colonial" é razoável assumir que se trata de um termo que implica a um período que se refere ao que vem depois do fim do colonialismo, o que traz à tona a dificuldade que esse termo tem em embarcar as problemáticas existentes a locais que ainda sofrem com a experiência colonial. O desmantelamento das estruturas de controle colonial, no final da década de 1950, constituiu um momento histórico, à medida que país após país conquistava a independência das potências colonizadoras. O fato de tantos milhões viverem agora no mundo formado pela descolonização é uma justificativa para o uso do termo pós-colonial (Childs & Williams, 2014).

Assim, "Colonial" e "pós-colonial" são então termos usados para designar uma trajetória histórica do início e do fim do processo colonial e a inauguração de uma nova era. Um território e um povo que são colonizados e habitam uma ordem colonial se transformam e são transformados em habitantes de uma ordem pós-colonial, tanto espacial quanto temporalmente, logo o aspecto evolutivo desse processo é garantido pelo imperativo lógico do próprio processo de colonialismo: para se descolonizar, é preciso ter sido colonizado primeiro (Massad, 2006). Assim, a teoria pós-colonial tentou desafiar a narrativa dominante do historicismo ocidental, com seus binários clássicos como eu e outro, metrópole e colônia, centro e periferia etc. No entanto, o termo "pós-colonialismo" acaba reorientando o mundo novamente em torno de uma única oposição binária: colonial/pós-colonial.

Por mais que a teoria decolonial, trate dessa situação, ela lida apenas com as influências e legados de sociedades que já tiveram seu processo de independência formal efetivado, portanto não abrangendo as gamas que ainda sofrem com o neocolonialismo direto como alguns países Africanos e a Palestina por exemplo. Aqui chamo de neocolonialismo a continuidade de práticas de controle e exploração em uma época que o colonialismo europeu tradicional já foi encerrado.

O neocolonialismo, conseqüentemente, continua a perpetuar a exploração e o controle de antigos territórios coloniais, agora por meios mais sutis, refletindo diferentes estratégias de dominação. O colonialismo de administração e assentamento contextualiza esses conceitos trazidos da tradição antiga colonial para o mundo moderno. O colonialismo administrativo ocorre quando a potência colonizadora controla diretamente a administração e o governo da colônia, mas sem uma presença significativa, um exemplo é Porto Rico e as Ilhas Malvinas. Já o colonialismo de assentamento envolve uma migração de colonos para o território colonizado. Esses colonos se estabelecem no território, reivindicando a terra e, muitas vezes, expulsando ou marginalizando as populações nativas, o exemplo mais claro dessa situação é o atual Território Ocupado da Palestina (Loomba, 2005). Para lidar com essas complexidades, são necessárias análises mais sofisticadas e termos que contemplem essas temporalidades e histórias alternativas, além da noção de "pós-colonialismo" (Barker et al., 1994).

Dado o histórico do Ocidente em negar a existência de qualquer trajetória histórica nas regiões que colonizou, ao mesmo tempo em que a captura de culturas trouxe essas histórias, uma tarefa central da crítica pós-colonial tem sido justamente a reavaliação e resgate das narrativas indígenas e locais. No caso palestino, essa história é muitas vezes apagada ou superada, sendo marcada predominantemente por tragédias e perdas associadas ao contexto de conflito e ocupação. No entanto, ao estruturarmos a história em períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial, a crítica pós-colonial tende a posicionar o colonialismo como o ponto central de organização dessa narrativa. Essa abordagem traz a noção de que todos os acontecimentos anteriores ao colonialismo são restritos a uma espécie de "pré-história" e o que vier depois só pode ser vivido como um acervo infinito. (Childs & Williams, 2014).

A palavra "pós", além disso, reduz as culturas dos povos além do colonialismo ao tempo preposicional. O termo confere ao colonialismo o prestígio da história propriamente dita, como se fosse marcador determinante da história (Barker et al., 1994). O colonialismo não surgiu em um vácuo cultural, e por isso não pode explicar tudo o que compõe as sociedades "pós-coloniais". Elementos como a culinária, a música, as línguas e as artes de culturas consideradas pós-coloniais evocam camadas de histórias e tradições anteriores que escapam à definição limitada de "colonial". A nostalgia por um passado perdido pode, inclusive, aprimorar uma análise mais profunda das realidades sociais, desviando o foco da crítica ao imperialismo para uma idealização do que foi perdido, em vez de compreender as dinâmicas complexas que moldam essas sociedades (Loomba, 2005). Said (1993) argumenta que o conhecimento sobre o Oriente jamais pode ser considerado neutro ou "objetivo", já que ele foi construído por indivíduos inevitavelmente inseridos em contextos históricos e relações de poder coloniais.

Dessa forma, a produção desse conhecimento está sempre influenciada pelas dinâmicas de dominação e exploração, tornando impossível uma compreensão desinteressada e imparcial sobre o Oriente.

Por mais que existam essas características do neocolonialismo que ainda existem, as teorias anticoloniais ainda falham em conseguir debater sobre elas e resolvê-las. Isso por sua vez, faz com que a própria resistência sobre essas situações também sofra ramificações e sejam distintas entre si, gerando dúvidas sobre quais seriam os modelos mais adequados para ações contra hegemônicas (Barker et al., 1994). A tentativa de localizar e teorizar as resistências dos colonizados é apenas uma pequena fração de uma luta maior que ainda tem que ser mais debatida, criticada e teorizada, especialmente em alguns casos especiais como o dos palestinos. O colonialismo e o imperialismo são noções que fazem parte da narrativa histórica de muitos países e está ativamente presente na construção de identidades atualmente. Essas identidades foram demarcadas através de um caminho extenso de interações sociais, políticas e econômicas que ocorreram durante a história e que ocasionaram no estabelecimento de estruturas de poder que persistem em influenciar as relações contemporâneas. Há, portanto, uma necessidade de reavaliar o funcionamento dessas condições estabelecidas, tendo em vista que a dinâmica colonial ainda permeia entre nós (Naylor et al., 2018; Krishna, 2018).

O imperialismo moderno influencia em grande parte a situação pelo qual os debates sobre o neocolonialismo falham em entender as situações atuais de certos povos e de mobilizá-los. O imperialismo é visto como a base ou um quadro geral dentro do qual o colonialismo e o pós colonialismo são fases. Edward Said em seu livro “Cultura e Imperialismo” (1993) sugere que o imperialismo é “uma palavra e uma ideia hoje tão controversas, tão carregadas de todos os tipos de perguntas, dúvidas, polêmicas e premissas ideológicas que quase resistem ao uso por completo” (Said, 1993, p. 7). Meu argumento ao levar em conta a fala de Said é que o imperialismo, - antes eurocêntrico, e hoje estadunidense em predominância – é atrelado à narrativas que alimentam esse ar de desconfiança e anseio ao ser usado de diversas maneiras contraditórias, o termo em si é instruído à confundir e à distrair de sua própria definição, que é expansão e domínio.

Para Said (2007) todos os impérios que já existiram ou estão no processo de expandir seu poder, em seus discursos oficiais, afirmam ser diferentes e explicam que as circunstâncias são especiais, querendo se rotular dignos de tal poder, através da narrativa da missão civilizatória de educar, instaurar ordem e democracia, e que só em último caso eles recorreriam ao uso da força (Said, 2007, p. 17).

Neste contexto, a continuidade das preocupações referentes a esse processo se torna central nas práticas culturais que se opõem ao colonialismo. Essa ideia destaca uma dimensão essencial do pós-colonial, que não se restringe apenas ao período que sucede o colonialismo, mas inclui também as formas de pensamento contínuo de contestação e crítica às estruturas imperiais que usufruem do poder advindo do contexto colonial que elas exercem (Childs & Williams, 2014).

Ao argumentar sobre o poder colonial e imperial, aponto para a problemática existente do poder que as superpotências ocidentais têm sobre certas localidades do globo. Que embora os exércitos e burocracias coloniais pudessem ter se retirado, as potências ocidentais ainda estão presentes no controle indireto sobre as antigas colônias, por meio de canais políticos, culturais e, acima de tudo, econômicos. Veremos posteriormente que no caso palestino essa influência das grandes potências é feita através do controle do ator ocidental no oriente médio, Israel e não de forma totalmente explícita, algo que torna o caso “pós-colonial” palestino mais excepcional.

Por ser uma região que explicitamente não possui interferência direta da Europa ou dos EUA, alguns podem argumentar que a Palestina não deve estar inclusa em discussões sobre o neocolonialismo, argumentando que não há agressões ocidentais. No entanto, isso não apenas ignora a profunda cumplicidade ou a indiferença criminoso do ocidente em relação a situação lastimável de genocídio em que os palestinos vivem, mas também ignora a potencialidade de Israel de ser um país considerado ocidental e um país colonialista. Os Estados Unidos, hoje desempenham um papel dominante na globalização econômica e cultural, além de estarem envolvidos em ações militares com características imperiais ao redor do mundo e principalmente com Israel, tornando esse caso mais emblemático (Childs & Williams, 2014).

A condição pós-colonial não é especificada por um poder centralizado exercido em determinados momentos ou lugares. Em vez disso, é um campo móvel de possibilidades, onde coexistem, em constante tensão, forças de poder e de resistência. No caso dos palestinos, por exemplo, muitas vezes referidos como "as vítimas das vítimas", a condição pós-colonial e a de neo colonialidade estão presentes simultaneamente, refletindo essas complexas camadas de dominação e resistência. Assim, termos como “pós-colonial” são abertos a diferentes interpretações e usos (Barker et al., 1994).

Os estudos pós-coloniais e anticoloniais durante a história demonstraram comportamento relativamente lento com a causa Palestina e a percepção da colonialidade no mundo Árabe. Em especial a causa palestina, a neo colonialidade presente nela vem do colonialismo de assentamento advindas de Israel. Por mais que a Palestina se encaixe nos moldes coloniais

discutidos acima, ela por exemplo, ainda continua a ser discutida em grande parte da mídia – predominantemente ocidental – como um território fragmentado disputado por dois povos, o que com certeza não deixa de ser verdade, entretanto, a história se configura muito mais profunda que isso (Englert, 2022).

A colonialidade do poder que circunda a Palestina é exercida por meio de ocupação e assentamentos, o conflito gerado por disputa de interesses aparece em um plano secundário à sobrevivência e luta por liberdade. A história política palestina recente tem sido uma longa marcha para longe de uma agenda de libertação e em direção a uma abordagem fragmentada para o estabelecimento de algum tipo de soberania sob a estrutura do regime colonial de colonos israelense (Englert, 2022). Entender o colonialismo de assentamento e a luta palestina nesse sentido é essencial para não apenas dar sentido ao mundo que vivemos, mas como dismantelar a cadeia de poder que sucumbe os palestinos a uma situação desumana.

A situação de assentamento tem como premissa fazer das terras colonizadas seu lar permanente e, no processo, entram em conflito contínuo e sustentado com as populações indígenas, a quem eles (tentam) desapropriar, explorar e/ou eliminar (Englert, 2022). É entendido através desses aspectos que os colonizadores vêm para ficar, sendo a invasão uma estrutura e não um evento isolado e repentino, de agentes permanentes estacionados na colônia para controlar os nativos e fortalecer sua posição de força (Wolfe, 1999).

A criação do então Estado de Israel é considerada um caso desse colonialismo de assentamento, já que resultou na expulsão forçada dos ocupantes árabes anteriores da terra. Analisado através do chamado sionismo, o colonialismo israelense é exercido por uma perspectiva de "eliminação", dos palestinos, para ocupação total dessa terra. Disserto nos próximos capítulos sobre a história da luta palestina e o sionismo, mas por agora, é importante ter em mente que o sionismo é uma ideologia participante do processo colonizatório da Palestina, e através dessa ideologia, que a realidade dos povos que vivem nos territórios ocupados são cada vez mais agravados (Englert, 2022).

Pelo princípio da exclusão recíproca, além da oposição incomensurável entre zona habitada pelos colonos (zona do ser) e a zona habitada pelos colonizados (zona do não ser), a relação entre elas se dá pelo fato de a zona do ser se sustentar na existência necessária da zona do não ser (Fanon, 2022, p. 13).

O colonialismo de assentamento, como sistema, depende da violência ou da constante ameaça de violência para alcançar seus objetivos. Não é possível que povos originários entreguem suas terras, recursos, e futuros sem resistência, e essa resistência é invariavelmente reprimida com violência. Ao utilizar a força para implementar sua expansão, o regime

colonizador acaba por institucionalizar a violência. A ideia de que os conflitos entre colonizadores e povos indígenas resultam meramente de diferenças culturais ou mal-entendidos, ou de que a violência foi cometida de forma equitativa por ambos os lados, distorce a verdadeira natureza desse processo histórico. O colonialismo euro-estadunidense, como parte da expansão capitalista global, demonstrou desde o início uma tendência genocida (Englert, 2022).

O século XX é conhecido pela sua era das descolonizações, entretanto a fase “final” ou adicional do colonialismo aconteceu às luzes dos acontecimentos marcantes deste século. O colonialismo europeu contou com essa oportunidade para se expandir às partes do continente Africano e ao Oriente Médio. Foi no mesmo período que o movimento sionista começou a colonizar a Palestina, com o apoio, a partir de 1917, do império britânico. Embora à primeira vista o sionismo representasse um afastamento do colonialismo de colonos europeu anterior, por causa de sua independência original do apoio estatal e da opressão enfrentada na Europa, o processo de colonização os transformou de párias em casa em exemplos de superação do projeto colonial (Englert, 2022).

Para Fanon não há um Estado que não possa ser estritamente vindo dos pilares do colonialismo europeu. Nesse sentido, o Estado-nação nasceu de práticas violentas e se manteve através da violência, da interdição operada nas colônias sobre os colonizados, que tem como primazia o controle, a punição e a expropriação de vidas matáveis (Fanon, 2021, p. 10). Em “Os condenados da terra” (2022), Fanon disserta que a colonização e o assentamento são os instrumentos mais importantes de poder, aqui entendemos poder como uma força estruturante que molda as relações entre colonizadores e colonizados, sendo exercido principalmente através da violência, da dominação e da imposição. O poder colonial, segundo ele, não se restringe à força física, mas envolve também a destruição psicológica e cultural dos colonizados, criando um sistema no qual a desumanização dos povos subjugados serve para sustentar a superioridade do colonizador.

Para os colonizadores, a violência oferece a gramática mobilizada para garantir sua supremacia e sua possibilidade de ser como atributo exclusivo deles. É pela violência que impuseram e impõem valores [...], saberes, modelos político-econômico-estéticos que definiram e definem o lícito e o ilícito, o normal e o anormal, tomando a si e às suas práticas como ponto de referência narcísico (Fanon, 2022, p.11).

O movimento sionista foi e apresentou seu projeto de criação de um Estado judeu por meio da colonização como parte do mundo colonizador europeu, a criação do Estado de Israel tem como pilar a influência européia colonizadora. Mais tarde, a própria ideologia sionista que

inicialmente apresentou seu projeto como colonial devido sua história de repressão estava se apresentando como um movimento de libertação nacional constituindo seu projeto como anticolonial por natureza, embora estabelecido por meio da colonização. A apresentação sincrônica do projeto sionista como colonial e anticolonial, juntamente com o processo diacrônico de transformar sua herança explicitamente colonial como anticolonial, mostra a natureza ambígua sionista atual, explicitando a vontade de um ator que atua majoritariamente como detentor do poder da força e colonizador do espaço dos territórios ocupados da palestina, como uma figura frágil e vitimizada pela sua história. O que não apaga as atrocidades vivenciadas pelos judeus israelenses, mas com certeza não exclui o fato de estes agora serem o exemplo de maiores colonizadores e genocidas atualmente (Englert, 2022; Massad, 2006).

A colonização é parte da construção de uma ordem imperial permanente na região. A convergência de interesses entre sionistas judeus e não judeus foi resultado de suas visões compartilhadas sobre o antissemitismo. Como os antissemitas europeus, o sionismo via a presença de judeus entre os europeus gentios como a principal causa do antissemitismo. Remover os judeus das sociedades européias e "normalizá-los" criando um estado para eles seria então, argumentaram os sionistas, a única maneira de acabar com o antissemitismo. Assim, o sionismo e o antissemitismo tinham um objetivo unificado, a remoção dos judeus da Europa, que se tornou a base para sua visão imperial compartilhada (Massad, 2006). De acordo com esta narrativa, de que Israel pertencia ao mundo anticolonial, o sionismo seria o movimento de libertação dos judeus, que havia acumulado legitimidade adicional por conta do Holocausto, e que sua "Guerra da Independência" para livrar o que antes era o Mandato da Palestina do domínio britânico e "restaurar" a pátria judaica era paralela às dos movimentos anticoloniais (Moore-Gilbert, 2016). Admitimos que o holocausto alterou a nossa percepção e consciência sobre os direitos das pessoas e povos, mas porque não reconhecer a mesma lógica nas ações do imperialismo e orientalismo que guia a causa dos palestinos que sofrem genocídio (Said, 2007).

Israel nesse contexto de se instaurar na Palestina conseguiu se sobressair de forma eficiente como, mas se afastando cada vez mais desse rótulo de anticolonial que se sobrepunha a si mesmo, se afastando de se assemelhar a outros projetos anticoloniais da época como os das Américas, África e Ásia. Esse afastamento e "sucesso" como novo país se deu por sua proximidade com as potências ocidentais e sua semelhança aos ideais 'europeizados' que forneciam estratégias e tecnologias para seu desenvolvimento. Essa mistura, entretanto, de se rotular como anti colonial e ao mesmo tempo ter grande sustento das potências ocidentais fez com que fosse suficientes para persuadir até mesmo alguns daqueles que mais se opõem amargamente ao imperialismo ocidental a apoiar o estabelecimento do Estado de Israel,

cegando-os para o que isso implicava para a população árabe indígena do Mandato da Palestina (Moore-Gilbert, 2016).

O sentimento de culpa pelo Holocausto, o evidente abraço de Israel à democracia; os lobbys sionistas cada vez mais influentes são uns dos maiores mobilizadores da empatia por Israel. Para Israel, a força motriz para além da extrema insistência na tecla do holocausto, os temores de que os regimes feudelistas do mundo árabe estivessem comprometidos com sua destruição foi/é também uma das forças que movem os israelenses sionistas na sua luta por poder e expansão no território. Tudo isso combinado para desviar qualquer preocupação substancial com as vítimas palestinas (Moore-Gilbert, 2016). Esse esquema por parte de Israel foi tão bem arquitetado que até mesmo a Guerra de 1967 que levou à conquista de Israel da Cisjordânia e de Gaza, não foi suficiente para perturbar essa narrativa dominante.

Said (2007) disserta que na tentativa de se legitimar como um ator “de bem” na prática expansionista, os líderes encarregados dessa missão trazem sempre palavras pacificadoras acerca de seus impérios “altruístas” como se devêssemos ignorar o que ocorre debaixo de nossos olhos enquanto contemplamos destruição, miséria, mortes trazidas por essa então “missão de paz”.

Nenhuma teoria é útil se no seu centro não estiver a preocupação de lidar com o horror que o colonialismo traz (Fanon, 2022). A hesitação em trazer a questão Palestina/Israel como pauta a ser solucionada e principalmente - falada – não apenas marcou esse tópico com um rótulo de complexo e difícil demais de ser compreendido e explicado e muita mais de ser solucionado também corroborou com uma percepção de em alguns setores do campo preferiram se concentrar em conjunturas (pós)coloniais que eram, tipicamente, mais pós coloniais (da forma mais literal possível) e que não trouxessem questões contemporâneas mais controversas e, portanto exigissem mais ética e politicamente desafiadoras (Moore-Gilbert, 2016).

A crítica desempenha um papel essencial para aqueles que não querem abrir mão da proteção e do potencial dos direitos humanos. De um lado, rejeita uma visão abstrata e descontextualizada das estruturas de poder que sustentam a colonialidade, possibilitando uma reflexão sobre os direitos humanos a partir da perspectiva daqueles que foram excluídos. Além disso, permite que modos de vida marginalizados e desvalorizados pela modernidade sejam considerados na redefinição dos significados de "direitos" e "humanidade", além de contribuir para romper com um sistema de poder baseado na desumanização de grande parte da população mundial. O empreendimento colonial fez nascer a ideia de humanidade, elaborada a partir dos alvos da violência. A humanidade foi reduzida a um atributo exclusivo, a partir da experiência de quem tem certas características e segue determinadas crenças (Fanon, 2022).

O atraso no envolvimento acadêmico do subcampo com a questão Palestina/Israel pode ser em grande parte atribuído a uma série de obstáculos. Entre esses desafios, o que mais se destaca é a eficácia com que os defensores do sionismo têm, por muito tempo, conseguido desqualificar críticas ao Estado de Israel ao tentar associá-las sempre ao antissemitismo. Salman Rushdie (1986) apontava essa dificuldade, afirmando que "O problema é que qualquer tentativa de criticar o sionismo é enfrentada, especialmente hoje, com a acusação de ser antissemitismo disfarçado" (apud Said, 1994, p. 121). Esse padrão de associar críticas legítimas a Israel com o antissemitismo, tem assim inibido discussões mais amplas sobre o conflito, dificultando a análise e dificultando um olhar mais humano à causa palestina, que fica de lado nessa narrativa (Moore-Gilbert, 2016).

Quando levamos em conta a narrativa pelo qual a Palestina é encaixada, não podemos deixar de atrelar ou pensar na concepção de Orientalismo. Falar de Orientalismo é falar de Edward Said, portanto é pensar na teoria pós-colonial, tendo em vista sua posição como um dos maiores nomes para teoria. Ao dissertar sobre a colonialidade, Said em seus livros insiste que devemos nos libertar de uma compreensão "racializada" do mundo pelo qual essa concepção foi criada para nós como uma forma de poder sobre aqueles racializados. O orientalismo mostrou como o Ocidente criou o Oriente como um campo de provas para sua própria identidade e forjou um discurso que sustentou sua dominação sobre uma grande parte do globo (Divine, 2008).

Orientalismo é um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o oriente (Said, 2007). O conhecimento, longe de ser neutro, está intimamente ligado às dinâmicas de poder. Essa visão foucaultiana é central para o "Orientalismo" de Edward Said, onde ele explora como o "conhecimento" sobre o Oriente, funcionou como um apoio ideológico ao poder colonial. A obra, portanto, não foca nas culturas não ocidentais em si, mas nas representações que o Ocidente criou dessas culturas, especialmente no contexto da disciplina acadêmica conhecida como Orientalismo. Assim que pensamos na sociedade não como um todo unitário, somos obrigados a pensar sobre as relações de poder entre diferentes estruturas sociais: A questão do poder relativo e da distribuição de diferentes regimes de verdade na formação social em qualquer momento. Esses regimes de verdade produzem efeitos concretos, que contribuem para a manutenção e estabilidade do poder dentro da ordem social vigente (Loomba, 2005).

Esse termo "orientalismo" inaugurou um novo tipo de estudo do colonialismo. As representações do "Oriente" feitas pelos ocidentais foram fundamentais para a construção de uma dicotomia entre a Europa e seus "outros", o que sustentou a identidade cultural europeia

e, ao mesmo tempo, justificou a expansão de sua hegemonia sobre outras regiões. Said busca revelar como o “conhecimento” sobre os povos não europeus fez parte da lógica de dominação; ao questionar a suposta neutralidade desse “conhecimento”, ele expõe as linhas borradas entre o ideológico e o objetivo. Essa confusão sustenta uma visão política que distingue o Ocidente (Europa, “nós”) do Oriente (o “outro”), reforçando a diferença e a hierarquia entre o familiar e o estranho (Loomba, 2005).

Os orientais foram enquadrados em uma estrutura fundamentada no determinismo biológico e em advertências morais-políticas. Essa visão conectava o “oriental” a elementos marginalizados dentro da própria sociedade ocidental — delinquentes, pessoas com transtornos mentais, mulheres e pobres —, definindo-os como algo essencialmente alheio e indesejado. Mais do que enxergá-los como cidadãos ou indivíduos, os orientais eram vistos como questões a serem controladas, confinadas, ou, no interesse colonial, subjugadas e afetantes. Um dos pontos centrais da crítica de Said ao Orientalismo reside na forma como o Ocidente não apenas construiu uma imagem do Oriente, mas o define como seu "Outro", atribuindo-lhe tudo o que rejeita em si mesmo. Embora o Orientalismo tenha sido predominantemente concebido para o consumo ocidental, ele persiste em seu papel de narrar histórias e definir representações para o que se considera "não-ocidental" (Barker et al., 1994).

Embora o centro de poder do Orientalismo tenha mudado da Europa para os Estados Unidos, as imagens e representações seguem surpreendentemente constantes, e seu alcance pode até ser mais amplo agora. De um lado, muitos estudiosos orientais estão diretamente envolvidos na formulação de políticas e na política de poder. De outro, os estereótipos e preconceitos do Orientalismo ganham uma propagação rápida e global, impulsionados pela força das mídias de massa, que amplificam essas visões e as tornam quase inescapáveis (Childs & Williams, 2014).

Uma das arrogâncias de qualquer civilização avançada é a incapacidade de acreditar que “bárbaros externos” possam ter algo sério a oferecer. Devemos nessa concepção ocidentalizada notar nossa certeza contemporânea de que a atual ordem ocidental representa o modelo final da história e que não há mais nada a aprender com os outros. O Ocidente tem continuamente reforçado a mensagem, tanto explicitamente quanto implicitamente, de que agora oferece um produto civilizacional superior. De fato, o atual atraso das sociedades muçulmanas é um fato reconhecido no mundo ocidental e por aqueles que se deixam ser levados às narrativas ocidentais (Fuller, 2003).

Isso lança uma luz sobre o Islã Político e seu papel no orientalismo além de outros aspectos mais sensíveis e centrais da vida no mundo muçulmano. Para o Ocidente, a história, é

claro, “termina” com a supremacia universal dos ideais ocidentais. No entanto, muitos muçulmanos hoje ponderam a possibilidade de um tempo em que o equilíbrio entre as duas civilizações será restaurado — ou mesmo revertido (Fuller, 2003).

O conceito de Orientalismo argumenta que o Ocidente se ancora em uma visão essencialista e reducionista do Islã Político, promovendo uma imagem atualizada e simplista que ofusca a diversidade existente tanto entre os muçulmanos em geral quanto dentro dos próprios grupos classificados como "radicais". Esse entendimento essencial tem um impacto profundo nas percepções ocidentais, generalizando a visão sobre os muçulmanos, mas também legitimando os elementos mais extremistas e violentos como representantes autênticos do Islã Político. Logo, essa visão perpetua uma narrativa que desconsidera as complexidades e variações intrínsecas à cultura e às práticas islâmicas, reforçando estereótipos e alimentando preconceitos (Ayoob, 2011).

Os ocidentais costumam interpretar todas as manifestações de islamismo radical como se fossem uma única e mesma expressão, rotulando-as indistintamente como "fundamentalismo" — um conceito que, curiosamente, possui raízes e conotações próprias da cultura ocidental. Analistas acreditam que a expressão “fundamentalismo islâmico” é inadequada, já que a palavra “fundamentalismo” se originou em um contexto cultural - o protestantismo americano no início do século XX - muito distante do Islã. Assim como outras manifestações de fundamentalismo ao redor do mundo, o radicalismo islâmico pode ser interpretado como um movimento de ocorrência, motivado por indivíduos que percebem sua fé como estando sob ameaça de extinção, exigindo um retorno urgente aos princípios e valores fundadores para garantir sua sobrevivência. No contexto do Hamas na Palestina, essa resposta se enraíza em uma luta pela libertação e por uma revolução de caráter anticolonial (Denoeux, 2011). Para Fanon (2022) Não há justiça no mundo do faz de conta ou no idealizado sono dos inocentes. Há justiça na abolição de uma realidade fundada na pura violência. Logo:

O colonizado que decide pôr em prática esse programa, converter-se em seu motor, está preparado o tempo todo para a violência. Desde o seu nascimento, está claro para ele que aquele mundo estreito, repleto de proibições, só pode ser reformado pela violência absoluta. (Fanon, 2022, p 33).

Assim, não é surpreendente que os resultados das lutas anticoloniais e antiautoritárias variem conforme o contexto específico de cada país. O que fica evidente, contudo, é que as culturas islâmicas nunca foram caracterizáveis por uma única expressão do Islã Político, apesar de essa noção ainda prevalecer nas percepções ocidentais. Reconhecer essa diversidade é

essencial, pois, sem considerar essas diferentes dinâmicas, torna-se difícil desenvolver uma análise sobre resistência e poder de maneira sistematizada (Loomba, 2005; Young, 2012).

Para Said a ideia de representar o islamismo de maneira correta sempre foi fundamental, mas não chegou aos estudos pós-coloniais com a mesma intensidade de preocupação e ao mesmo tempo. Por sua vez, “Orientalismo” livro de 1978 começou a se entrelaçar com práticas culturais e institucionais predominantes. Uma das razões para sua relativa facilidade pode ser o fato de que esse pensamento acabou por, muitas vezes, marginalizar questões centrais como o conflito Israel-Palestina, o Islã Político e o papel da religião na resistência anticolonial – apesar de que o Orientalismo foi lançado apenas um ano antes da Revolução Iraniana de 1979. A proposta pós-colonial de confronto o eurocentrismo e romper com as concepções culturais enraizadas no Ocidente, em defesa de uma maior abertura e compreensão das diferenças culturais e étnicas, sofreu um baque específico com a virada política que se ataques aos ataques de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos (Young, 2012).

Concluindo, como explorado neste capítulo, a violência exercida pelos colonizadores não é apenas um evento inicial, mas uma prática contínua. A desapropriação de terras palestinas ocorre de forma sistemática e repetitiva, avançando conforme o processo de assentamento contínuo. Essas populações são removidas de suas terras através da conquista – inicialmente, com a negação de sua presença e, posteriormente, por meio da violência direta. Mesmo após a conquista inicial, o processo colonial israelense e imperialista estadunidense prossegue, mantendo os palestinos sob vigilância e controle contínuo. Este controle colonial, por sua vez, amplia o acesso dos colonos às terras palestinas e fortalece seu domínio sobre essas populações. Em certas colônias, a desapropriação leva à exclusão dos povos da economia colonial e mundial.

O orientalismo dessa forma, enquanto ideologia e prática, permeia tanto o projeto de assentamento quanto o imperialismo, e a Palestina se insere nesse contexto degradante, moldada e interpretada sob uma ótica distorcida imposta pelas potências dominantes. A descolonização, segundo Fanon (2022), é uma aparência intrinsecamente violenta. Não resulta de mudanças naturais ou de acordos conciliatórios; ela emerge do encontro entre duas forças essencialmente antagônicas, geradas e alimentadas pela própria estrutura da situação colonial. Para que a descolonização ocorra de forma plena, é necessário um questionamento integral e profundo da ordem colonial estabelecida – uma transformação radical da realidade social, algo que ainda se mostra inacessível no contexto palestino.

3 AS RAÍZES DO CONFLITO: SIONISMO, NACIONALISMO ÁRABE E RESISTÊNCIA PALESTINA

Qual é o preço pago pela transformação e quem paga o preço? Como você implementa seu direito à autodeterminação? Essas são perguntas que fazem parte do processo de compreender a história por trás do conflito entre Israel e a Palestina, e tem como suposição que se as respostas vierem às custas de outro povo, isso se torna um problema. A criação do Estado judeu, de fato trouxe um panorama de violência para a região palestina, nesse sentido, podemos pressupor que a formação de um estado – principalmente um sobre o outro – se resulta em um processo de violência. A Europa foi um lugar de extrema violência no mundo, e está presente como exemplo (Chomsky & Pappé, 2015).

No mundo moderno não achamos casos análogos ao que foi a criação do Estado de Israel, portanto explorar essa história e principalmente o caso palestino é crucial para entendermos onde estamos como seres humanos e o que defendemos. Atualmente, é muito fácil expor não apenas a política israelense, mas também a ideologia racista por trás do conflito que perdura desde o império otomano. Sob tal clima, relações econômicas, cultura, história, literatura, mídia de massa e comunicações, organizações internacionais, foram todos alistados e manipulados durante as décadas para depreciar o legado palestino (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

O conflito que traz à tona a titulação de “árabes vs judeus”, traz uma herança de influências externas e internas que compõe a complexidade de se resolver tal conflito. A intervenção de superpotências, os nacionalismos, direito à autodeterminação, o islamismo e o antissemitismo, radicalismos e sentimento antiocidental exerceram papéis importantes na complicação ainda maior de resolução da problemática palestina israelense. Os temas do conflito, abrangem muitas dessas tensões que caracterizam o mundo pelo qual conhecemos

hoje, assim, vale a pena ressaltar que não corroboro com a noção de que esses povos vivem em pé de guerra durante séculos e que se trata de um conflito inato. Ao invés disso, concordo com Milton-Edwards & Hinchcliffe, que alegam que tanto os israelenses como os palestinos têm direitos legítimos inalienáveis (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Tendo em vista o propósito da presente pesquisa, discutirei como a contínua expansão de assentamentos israelenses intensifica o sentimento de resistência, através da exposição dos principais momentos históricos e ações políticas que consolidaram o Islã político como ferramenta de resistência como: A história do sionismo, origem, ideologia e desdobramentos; Guerras Árabe-Israelense; Massacre de Sabra e Shatila; Guerra Civil Libanesa; Intifada.

3.1 Sionismo: Origem, Ideologia e Desdobramentos

O colonialismo está presente desde o início da história palestina, resumido-se em uma história não tão complicada e multifacetada, como é presumido ser. A história da Palestina, já foi contada, e já existiu, inúmeras vezes, pois se trata de uma história sobre colonos europeus que chegam em uma terra estrangeira, se estabelecendo, cometendo genocídio e expulsando os povos nativos. Isso não foi uma invenção israelense, mas algo intrínseco na história sionista: o legado europeu (Chomsky & Pappé, 2015).

Assim como grande parte dos países do Oriente Médio, a Palestina foi também uma das grandes – talvez a mais – afetada pela intervenção de potências ocidentais, não em termos de *soft power*, mas pelas consequências de controle colonial e penetração em suas terras. Para Milton-Edwards & Hinchcliffe (2001) em termos de ideias e movimentos europeus, um dos mais influentes foi o nacionalismo. O nacionalismo judaico, mais conhecido no começo do século XX como sionismo precisa ser enfatizado em conjunto com os nacionalismos palestino, no seu contexto histórico como também em termos de explicação do curso do conflito ao longo do século XX.

O sionismo em si foi produto de muitos anos de preconceitos e antissemitismo na Europa, levando à perseguição da comunidade judaica resultando no que hoje sabemos que foi a Segunda Guerra Mundial. Dessa forma, o sionismo nasceu como uma ideologia de temporalidade e localidade, um produto de pensamento ocidental e de tendências que simpatizavam com a visão de nacionalismo. Os judeus tinham a Europa como lar desde que os romanos no século II os expulsaram, tornando uma das características mais marcantes da história dos judeus o exílio. Manter a identidade cultural enquanto vive em meio de outras culturas veio sendo um desafio para os judeus, que por muitos séculos preservaram a consciência de um dia voltar para Eretz-Israel (Terra de Israel), ou Sião O possível retorno a

“casa” permaneceu como uma noção religiosa nos judeus, mas a ideia de obter uma pátria não teria sido considerada até meados do século XIX, quando alguns judeus começaram a ver potencial em uma realidade política que poderia trazer a “ Terra prometida” (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001; Harms & Ferry, 2017).

Antes de adentrar mais a fundo na historicidade do sionismo, é importante esclarecer alguns pontos sobre o chamado ‘Antissemitismo’. Esse termo também cunhado no século XIX, foi criado pelo jornalista alemão Wilhelm Marr, e indicava uma mudança do pensamento do ódio religioso para o ódio de cunho racial. Isso quer dizer que qualquer que seja a interação que os judeus tenham, qualquer que seja a proximidade dos judeus com a cultura e os povos locais, não importaria o quão difundidos à cultura eles estariam, eles seriam judeus biologicamente. Logo podemos entender, em relações históricas a ligação do termo com os judeus, mas também vale ressaltar que um semita, é alguém que pertence a um grupo linguístico específico, que inclui uma variedade de povos, os árabes incluídos. Então fazer uso do termo “antisemita”, seria então incorreto de se atrelar aos povos árabes (Harms & Ferry, 2017)

O sionismo moderno ou político era ativista, sendo um movimento de judeus que estavam descontentes com sua cultura religiosa, mas que rejeitavam a ideia de assimilação na sociedade europeia, em que a hostilidade em relação aos judeus persistia apesar da aprovação de leis na Europa Ocidental que lhes concediam igualdade. A situação era muito pior na Europa Oriental, onde a perseguição era mais intensa (Smith, 2021).

Para Harms & Ferry (2017) o impulso do desejo judaico por uma pátria nacional foi motivado, quase exclusivamente, pelo que eles sofreram e suportaram na Rússia. Esse desejo por um estado de refúgio seguro é a própria essência do sionismo. Na década de 1870, grupos e clubes sionistas começaram a aparecer, como o Hovevei Zion (Amantes de Sião), Hibbat Zion (O Amor de Sião). O Hibbat Zion se tornou grupo líder do movimento sionista ficando sob a liderança do médico Leo Pinsker, que em 1882 publicou o texto de Autoemancipação dos judeus, o primeiro texto substancial de autodeterminação da questão judaica e serviu como manifesto para os sionistas. O texto sugeria que o antissemitismo do mundo era incurável e que uma pátria era o único veículo de libertação, embora ele não insistisse na Palestina e sugerisse outras possibilidades (Harms & Ferry, 2017).

O ano de 1882 ficou conhecido como um grande ano na história sionista, nesse ano ocorreu a chamada Primeira Aaliyah (“Ascensão”), pelo qual em torno de vinte e cinco mil judeus migraram para a Palestina. Embora alguns fossem motivados ideologicamente, a maioria estava simplesmente fugindo da Rússia e da Europa Oriental. Em uma visão geral, o sionismo estava apenas começando e não tinha nenhuma organização real política (Harms & Ferry, 2017).

Theodor Herzl, um jornalista judeu austro-húngaro que se tornou fundador do moderno sionismo político começou a trabalhar na formalização de uma solução para a discriminação judaica e, em 1896, produziu O Estado Judeu (*Der Judenstaat*). Se tratava de um panfleto que explicava de forma detalhada e impactante as principais declarações do sionismo moderno, expondo o caso de um estado judeu soberano, enfatizando a necessidade de uma estrutura política e legal para garantir a autodeterminação judaica. Nessa situação, o que Herzl trouxe de novo foi o rosto para uma causa, principalmente por ser um intelectual europeu dando devida importância à causa judaica.

Herzl organizou o Primeiro Congresso Sionista em Basel, Suíça, onde uniu várias facções sionistas e estabeleceu a Organização Sionista Mundial (WZO). Neste congresso, o Programa Basel foi adotado, que declarou formalmente o objetivo de estabelecer uma pátria judaica na Palestina. A principal problemática, era a localidade dos judeus, na Europa já não estava viável de se viver, ao sofrerem perseguições e preconceitos, tendo isso em vista Herzl com seu engajamento com a questão judaica propunha a possibilidade de uma pátria. A Palestina, como dito acima, não era a opção primordial dos sionistas, a possibilidade de um outro local estava aberta, como por exemplo, na Argentina (Harms & Ferry, 2017).

Theodor Herzl buscou ativamente apoio de líderes internacionais para a causa sionista, ele se envolveu em negociações com figuras oficiais britânicas para garantir terras para assentamentos judaicos na Palestina. Para os sionistas, o fato de que a Palestina tinha uma população existente, não era relevante suficiente para os impedirem de assentar no local (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Em 1903, o secretário colonial britânico, Joseph Chamberlain, propôs a Theodor Herzl a possibilidade de estabelecer um lar judaico em Uganda, então uma colônia britânica. Herzl considerou a oferta com seriedade, pois queria manter boas relações diplomáticas com o governo britânico, que poderia ser um aliado crucial para o movimento sionista. A proposta, no entanto, gerou uma grande controvérsia no Sexto Congresso Sionista. O debate polarizou os sionistas em dois grupos distintos: de um lado, aqueles que defendem uma abordagem pragmática e viam em Uganda uma oportunidade viável para abrigar os judeus; de outro, os que insistiam no idealismo, afirmando que o lar nacional judeu só poderia ser previsto na Palestina, considerado o território histórico do povo judeu, ganhando o lado dos idealistas (Harms & Ferry, 2017).

No final do século XIX, o conceito de nacionalismo no sentido europeu era quase inexistente entre os árabes. As principais lideranças dos indivíduos eram centradas na família, na religião e, em uma esfera mais ampla, no Império Otomano ou nas comunidades locais, como

idades e vilas. No período anterior a 1914, iniciou-se o surgimento entre os palestinos de um sentimento discreto de "patriotismo" em vez de um nacionalismo plenamente desenvolvido. Esse patriotismo inicial surgiu, em grande parte, como uma resposta ao movimento sionista, que se tornou mais ativo na região e gerou preocupações (Harms & Ferry, 2017).

O sionismo, enquanto movimento originado na Europa, foi amplamente percebido pelos árabes como mais uma manifestação do imperialismo ocidental, buscando subordinar os muçulmanos e seus terrenos aos interesses europeus. Essa percepção se tornou especialmente alarmante quando os palestinos, tanto cristãos quanto muçulmanos, consideraram que o objetivo do movimento sionista incluía a apropriação de terras árabes, historicamente habitadas por séculos, para transformá-las em uma pátria judaica (Smith, 2021).

Os imigrantes da Segunda Aliyah deram continuidade ao projeto iniciado por seus antecessores, concentrando-se na aquisição do máximo possível de terras para estabelecer um lar para o povo judeu na Palestina. Como explicaram os próprios sionistas da época: "A terra é a coisa mais necessária para estabelecermos raízes na Palestina. Como quase não há mais terras aráveis não colonizadas na Palestina, somos obrigados, em cada caso de compra de terra e sua colonização, a remover os camponeses que cultivavam a terra." (Khalidi, 2010, p. 102. tradução nossa).⁶

Nessa época a Palestina fazia parte do Império Otomano, e com a imigração em massa de judeus, os Otomanos temiam a criação de um problema nacional que os fizessem a perder domínio sobre territórios que eles controlaram por centenas de anos. Portanto estabeleceram algumas leis para melhor convivência, sendo que os imigrantes judeus poderiam se estabelecer como grupos dispersos por todo o Império Otomano, excluindo a Palestina e eles deveriam se submeter às leis do império e se tornar súditos otomanos. No entanto, a política oficial otomana não foi plenamente implementada na Palestina. Muitos judeus imigraram para a região entrando como turistas ou peregrinos. Uma vez lá, buscavam proteção junto aos cônsules estrangeiros, aproveitando-se das capitulações, já que as potências europeias demonstravam grande interesse em resguardar seus próprios direitos sob essas leis (Smith, 2021).

As sementes do conflito foram plantadas com o êxodo de judeus na Palestina no início do século XX. Os primeiros sionistas escolheram a Palestina principalmente por sua importância religiosa, ainda que muitos deles não fossem judeus praticantes. Contudo, negligenciaram deliberadamente a existência de uma população nativa. Para os palestinos, a

⁶ Land is the most necessary thing for our establishing roots in Palestine. Since there are hardly any more arable unsettled lands in Palestine, we are bound in each case of the purchase of land and its settlement to remove the peasants who cultivated the land so far (Khalidi, 2010, p. 102).

Palestina é mais do que um território; é um símbolo de profundo apego emocional. Ela não é apenas uma terra de fronteira, mas sim o berço de sua identidade, o centro e a base de sua existência nacional (Harms & Ferry, 2017).

As raízes deste conflito encontram-se na resistência dos árabes e de seus líderes na região às primeiras tentativas de colonização pelos sionistas. Entretanto, foi a subsequente desapropriação da população árabe palestina que impulsionou a formação de uma identidade nacional palestina e fomentou o surgimento de novos nacionalismos árabes. Esses movimentos, unidos na oposição ao sionismo, passaram a enxergá-lo como aliado das forças imperialistas e colonialistas, conferindo ao conflito uma dimensão mais ampla (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Ben-Gurion, personalidade que viria a se tornar primeiro-ministro de Israel futuramente, disse aos companheiros sionistas em 1918 que “não há solução para a questão das relações entre árabes e judeus.... E devemos reconhecer essa situação.... Nós, como nação, queremos que este país seja nosso; os árabes, como nação, querem que este país seja deles....” (Caplan, 1978, p. 42. tradução nossa).⁷ Para Ben-Gurion, qualquer acordo com os árabes palestinos sobre a natureza da Palestina seria possível apenas quando os árabes aceitassem a hegemonia sionista. Isso resultaria do reconhecimento árabe da natureza do poder sionista e da fraqueza árabe. Ben-Gurion até via os árabes palestinos como parte de uma nação árabe mais ampla que merecia a independência, mas não na Palestina (Smith, 2021).

A resistência e o surgimento de nacionalismos eram resultados previsíveis nesse contexto. Como argumenta Smith (2021), não há registro na história de um país que tenha sido colonizado com o consentimento voluntário e pacífico de sua população. Assim, tornou-se necessário para os britânicos manter os árabes sob controle durante o mandato, permitindo que a comunidade judaica se expandisse.

Os judeus, por outro lado, não enfrentaram as mesmas desvantagens psicológicas ou econômicas que os árabes sob o governo mandatário britânico. Beneficiavam-se de salários mais altos e utilizavam sua participação no sistema como um meio para avançar os objetivos sionistas. Do ponto de vista sionista, essa ordem era vista como natural e desejável: a Palestina era considerada seu país, e o papel dos britânicos deveria ser o de facilitar sua aquisição. Já para os árabes, a expansão judaica representava uma ameaça evidente à qual era necessário resistir.

⁷ “There is no solution to the question of relations between Arabs and Jews.... And we must recognize this situation.... We, as a nation, want this country to be ours; the Arabs, as a nation, want this country to be theirs.... (Caplan, 1978, p. 42.).

Contudo, muitos perceberam que essa resistência não poderia ser conduzida de forma eficaz pelos meios legais disponíveis (Smith, 2021).

Situando em termos temporais, esse período de imigração judaica ocorreu nas primeiras décadas do século XX, passando por alguns marcos históricos que também aconteceram na época e influenciaram a dinâmica do conflito. A correspondência Hussein-McMahon, trocada entre meados de 1915 e 1916, foi um importante marco para entender as disposições dos atores presentes na gênese do conflito. Essa série de correspondências foi a troca de cartas entre Sharif Hussein bin Ali de Meca e Sir Henry McMahon, alto comissário britânico no Egito. O objetivo das cartas era garantir o apoio árabe contra o Império Otomano para uma possível revolta para obter mais poder ao mandato britânico, prometendo em troca a criação da independência para criação de um reino árabe (Harms & Ferry, 2017).

No entanto, essa troca de cartas não cumpriu com o esperado, pois refletiam um jogo de interesses e um grande grau de ambiguidade. Hussein acreditava que a promessa britânica significava uma garantia de independência para os territórios árabes, mas os britânicos foram vagos em seus compromissos com Hussein, deixando brechas em suas promessas. Essa ambiguidade se tornaria uma fonte de grande tensão mais tarde, quando ficou claro que, ao mesmo tempo, os britânicos estavam negociando secretamente o Acordo Sykes-Picot com a França, dividindo o Oriente Médio entre as potências europeias, e também dando apoio às aspirações sionistas na famosa Declaração Balfour de 1917 (Smith, 2021).

No início da Primeira Guerra Mundial, os países do que conhecemos hoje como Líbano, Israel, Síria, Jordânia, Iraque, Kuwait e os estados da Península Arábica não existiam; a região consistia na Grande Síria, Palestina e Arábia. O Oriente Médio foi casualmente dividido por potências europeias e sem nenhuma preocupação com as pessoas ou culturas que viviam ali (Harms & Ferry, 2017). O Coronel Edward Mandell House, um assessor do Presidente Woodrow Wilson, vendo a França e a Grã-Bretanha dividirem a região no final da Primeira Guerra Mundial, fez um comentário profético: “Eles estão fazendo [do Oriente Médio] um local de procriação para guerras futuras” (Morris, 2001, p. 73. Tradução nossa).

O acordo de Sykes-Picot (1916) foi um acordo entre França e Inglaterra que procurava dividir algo vivo e indivisível, ignorando completamente as aspirações e os interesses das populações locais. O pacto estabelecia zonas de influência e controle das potências europeias sobre os territórios então pertencentes ao enfraquecido Império Otomano. O acordo foi obtido como uma negociação “necessária” para acalmar as preocupações das duas potências no pós primeira guerra. Esse acordo não apenas contrapunha as promessas feitas aos árabes na correspondência Hussein-McMahon, mas também estava em desacordo com as futuras

garantias britânicas aos sionistas, formalizadas na Declaração Balfour de 1917. A duplicidade das potências europeias revelou um cálculo colonialista que desconsiderava a complexidade cultural e histórica da região, plantando as sementes para conflitos e rivalidades que persistem até hoje (Harms & Ferry, 2017; Smith, 2021).

A Declaração de Balfour (1917), é sem dúvida a declaração mais controversa, e definidora para o conflito. Durante a Primeira Guerra Mundial, com a intensificação do conflito, a Grã-Bretanha e a França estavam preocupadas em garantir que a Rússia permanecesse na guerra e esperavam que os Estados Unidos se unissem aos Aliados. A lógica que guiou a declaração foi a de que, ao demonstrar apoio ao sionismo, os britânicos poderiam influenciar pessoas influentes nos Estados Unidos e na Rússia para apoiar esses objetivos estratégicos (Sayigh, 2000).

Mas algumas coisas estavam no caminho do apoio da Declaração, que seria: ao ajudar os sionistas a estabelecer um lar nacional na Palestina, os britânicos poderiam alegar estar auxiliando à autodeterminação, bem como fornecer justificativa para a instalação imperial na Palestina. Com o objetivo de agradar o máximo de interesses possível entre eles os sionistas, antissionistas, os Estados Unidos, os árabes que ainda combatiam o Império Otomano, e as promessas feitas a Hussein na correspondência Hussein-McMahon; a declaração foi escrita com uma linguagem puramente ambígua. O termo "lar nacional para os judeus na Palestina" permitiu múltiplas interpretações: para os sionistas, era um passo em direção a um estado judeu; para antissionistas, Sharif Hussein e até mesmo Woodrow Wilson, sugeriam um protegido ou um refúgio judeu dentro da Palestina (Sayigh, 2000; Harms & Ferry, 2017; Smith, 2021).

Com o colapso do Império Otomano ao final da Primeira Guerra Mundial, grande parte do Oriente Médio passou a ser sob domínio ou influência colonial. Esse período de domínio colonial, embora relativamente breve, foi marcado pela criação de novos estados com fronteiras artificiais. Esses estados passaram a ser governados por líderes e monarcas árabes, muitas vezes selecionados e promovidos pelos próprios poderes coloniais para atender a seus interesses estratégicos (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

As décadas posteriores foram um triunfo para os sionistas, que marcaram uma continuação da divisão e da desordem econômica para os árabes palestinos. A partir disso, não foi à toa que facções Árabes de resistência e revolta começaram a surgir. Igualmente importante para o crescimento de uma resistência árabe mais aberta foi o surgimento de uma geração mais jovem de árabes, educados sob o Mandato e defendendo um desafio mais aberto à autoridade britânica (Smith, 2021).

O movimento *Al Qassam* – pelo qual o Hamas compartilha raízes – foi um movimento importante cunhado na década de 30, para compreender mais sobre os conflitos e a origem da resistência Palestina do Hamas. O primeiro grande desafio ao domínio britânico sobre a Palestina e ao movimento sionista foi lançado no final de 1935 por 'Izz-al-Din al-Qassam, que havia iniciado a organização de células militares clandestinas entre camponeses e migrantes, possivelmente já em 1925 (Sayigh, 2000). Izz-al-Din al-Qassam pregava a resistência armada contra o domínio colonial e a ocupação sionista, baseando sua luta em princípios islâmicos. Ele fundou um movimento clandestino que recrutava combatentes, treinava milícias e realizava ataques contra alvos britânicos e sionistas, sua abordagem combinava elementos de *jihad* com resistência anticolonial (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

Após sua morte, os seguidores armados de Qassam, mujahideen islâmicos (guerreiros santos), instigaram a revolta árabe de 1936-1939 contra o domínio britânico. Mas, embora Qassam fosse certamente um obstáculo para os britânicos, ele não conseguiu derrubá-los e impedir a imigração judaica (Milton-Edwards & Farrell, 2010). A Revolta Árabe, no entanto, foi ofuscada pela eclosão da Segunda Guerra Mundial, durante a qual o regime nazista perpetrava o massacre em massa dos judeus. Na Palestina, o exército britânico viu-se dividido entre a necessidade de se proteger contra a ameaça de invasão alemã e a tarefa de suprimir o movimento militar sionista crescente. Após 1945, com a revelação da magnitude do Holocausto, houve um aumento significativo na imigração judaica para a Palestina, impulsionado pelo crescente apoio público e governamental à causa sionista entre os aliados (Sayigh, 2000).

Assim, os britânicos enfrentaram uma situação complicada com o decorrer da guerra, pois não conseguiam mais controlar a comunidade judaica, nem impedir conflitos civis com os palestinos. Os britânicos estavam cada vez mais incapazes de manter a lei e a ordem, e enquanto isso os palestinos e sua liderança nacional exigiam autodeterminação. Respondendo à essa situação, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Resolução 181, que botava fim no mandato britânico (ato esse feito unilateralmente pelos britânicos) e que por consequência, propunha uma “solução” ao conflito árabe e judeu que parecia crescer cada vez mais: na qual a partição da Palestina em dois estados independentes, um judeu e um árabe. Na teoria cada estado ocuparia um pouco menos da metade do território, deixando Jerusalém em um enclave sob supervisão da ONU (Sayigh, 2000).

A Assembleia Geral da ONU passou a ter a responsabilidade de decidir sobre a partição da Palestina, após o fim do mandato da Grã-Bretanha. Nos meses que antecederam a votação, a pressão política foi intensa. Truman, embora simpatizasse com o sionismo, não era um grande

defensor, mas com a presença do lobby sionista nos EUA, ele acabou se tornando favorável. Na véspera da votação, ainda não havia a maioria necessária, foi assim que os Estados Unidos junto aos sionistas, exerceram pressão sobre os países que pretendiam votar contra através de ameaças de corte de ajuda e embargos como métodos de persuasão (Harms & Ferry, 2017).

O movimento sionista aceitou a condição de estado como um acordo muito melhor do que o lar nacional que lhes foi oferecido pela Declaração de Balfour. David Ben-Gurion, assim, tenha confidenciado a seus seguidores que o acordo não seria definitivo, "nem com relação ao regime, nem com relação às fronteiras, nem com relação aos acordos internacionais" (Flapan, 1982, p. 32, tradução nossa)⁸. Por outro lado, os líderes palestinos rejeitaram imediatamente o plano de partição da ONU, recusando-se a reconhecer qualquer direito à soberania sobre parte do território argumentando que era inerentemente tendencioso e ignorava os direitos legítimos dos palestinos, que também reclamaram que suas terras estavam sendo doadas como um meio de apaziguar a culpa europeia sobre o Holocausto (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001). No entanto, as principais figuras palestinas estavam no exílio, e seus esforços militares e políticos foram prejudicados, resultando na falta de vozes para representar a Palestina (Sayigh, 2000).

Os palestinos mantiveram sua posição histórica de que a Palestina fazia parte integrante do mundo árabe e que, desde o início, seus habitantes indígenas se opuseram à criação de um lar nacional judeu em seu território. Além disso, afirmaram que as Nações Unidas, um órgão dominado pelos Estados Unidos e pela Europa, não tinham autoridade para conceder qualquer parte de seu território aos sionistas.

Em 29 de novembro de 1947, a votação sobre a partição foi realizada; aprovada com 33 votos a favor, 13 contra e 10 abstenções. Os Estados Unidos e a União Soviética votaram a favor, enquanto a Grã-Bretanha se absteve. A proposta de partição, baseada no relatório da UNSCOP, foi também delicadamente modificada, com os sionistas recebendo 56% do território palestino. Tendo em vista esse cenário e a aprovação da resolução, o conflito entre árabes e judeus agora, devidamente nomeados Palestina e Israel, se escalou (Harms & Ferry, 2017).

[...] Israel expandiu seu território para incluir 78 por cento do mandato da Palestina, no processo do qual cerca de 500.000 palestinos se tornaram refugiados. Embora as operações israelenses de 'limpeza' contra aldeias palestinas em áreas de fronteira continuassem por mais oito meses, a maioria dos refugiados havia perdido suas casas no final de outubro de 1948. Dos 900.000-950.000 habitantes palestinos originais das áreas que foram incorporadas ao Estado de Israel, apenas 150.000 permaneceram. O restante foi expulso ou fugiu para o que veio a ser conhecido como Cisjordânia (incluindo Jerusalém Oriental) e a Faixa de Gaza, ou cruzou as fronteiras para o que se tornaria um refúgio permanente no Líbano, Síria e Jordânia. Outros 100.000

⁸ [...] not with regard to the regime, not with regard to borders, and not with regard to international agreements (Flapan, 1982, p. 32).

palestinos na Cisjordânia e 60.000 na Faixa de Gaza não perderam suas casas, mas foram separados de seus campos do outro lado da linha do armistício e foram subsequentemente descritos como "refugiados econômicos" (Sayigh, 2000, p. 3-4, tradução nossa)⁹.

Argumentos têm surgido desde então sobre a responsabilidade dos vários protagonistas que fizeram parte da história do conflito, tanto por arquitetar a imigração em massa dos judeus quanto por lidar – ou não lidar - com suas consequências humanas. Quaisquer que sejam os direitos e os erros, o desenraizamento e a dispersão em tal escala constituíram um trauma coletivo de proporções imensas e devastadoras. Para os palestinos, o resultado da guerra é conhecido como a catástrofe" ou *al-nakba* (Sayigh, 2000).

3.2 De 1948 a Hoje: As Guerras Árabe-Israelenses

O desenvolvimento da sociedade, economia e política palestinas e, portanto, do nacionalismo palestino só pode ser totalmente compreendido se também se der atenção ao ambiente pelo qual foi criado e transformado. Tentado criar uma solução na Palestina, a ONU acabou piorando as coisas; com autoridade legal questionável e nenhuma intervenção de forças de manutenção da paz para implementar tal plano, a segunda fase foi uma guerra internacional (de 15 de maio de 1948 até o final do ano) entre o novo estado de Israel e as nações árabes vizinhas (Harms & Ferry, 2017).

Com a implantação do plano de partição da ONU, a prospecção de uma escalada na tensão entre as partes nos meses seguintes, e uma possível guerra civil fez com que dúvidas surgissem sobre se esse plano era de fato viável, mas já era tarde demais. Grande parte dos palestinos já teriam sido despejados de suas casas e já estariam à mercê do exército israelense. Cerca de um mês depois da implementação do plano de repartição as aldeias palestinas já teriam sido dizimadas, fazendo com que a revolta dos palestinos crescesse e a retaliação judaica fosse ainda maior. Essa ação foi transformada em uma operação de limpeza étnica que resultou na perda para a Palestina de grande parte de sua população indígena (Pappé, 2004).

Os confrontos entre as duas comunidades, até então foram dispersos, aleatórios e descontrolados. O Plano D, por conseguinte, foi um plano preparado como uma tentativa de

⁹ Israel had expanded its territory to include 78 per cent of mandate Palestine, in the process of which around 500,000 more Palestinians became refugees. Although Israeli 'clearing' operations against Palestinian villages in border 4 Introduction areas were to continue for another eight months, the majority of the refugees had lost their homes by the end of October 1 948. Of the original 900,000- 950,000 Palestinian inhabitants of the areas that were incorporated into the State of Israel, only 1 50,000 remained. The rest had been expelled or fled to what came to be known as the West Bank (including East Jerusalem) and the Gaza Strip or crossed the borders to what was to become a permanent refuge in Lebanon, Syria, and Jordan. Another 100,000 Palestinians in the West Bank and 60,000 in the Gaza Strip had not lost their homes but were separated from their fields on the other side of the armistice line and were subsequently described as 'economic refugees' (Sayigh, 2000, p. 3-4).

organizar o esforço judaico contra as forças palestinas. A força palestina por sua vez fez algum esforço para unir grupos paramilitares sob um comando e fundir os vários fundos nacionais, mas comparados com os preparativos judaicos, esses esforços foram ineficazes. Havia vontade militar suficiente para atacar assentamentos judaicos isolados, mas não a resiliência para sustentar essas conquistas (Pappé, 2004).

O Plano Dalet, elaborado em 1948 pela liderança sionista, não se tratava apenas de operações militares defensivas, mas de uma estratégia planejada para assegurar o controle sobre a maior parte da Palestina. Conforme argumenta Pappé (2004), o plano incluía a expulsão sistemática das populações árabes, caracterizando um processo deliberado de limpeza étnica. Essa estratégia envolvia a destruição de aldeias árabes, o controle de rotas estratégicas e a instalação de assentamentos judaicos para consolidar a presença territorial. Khalidi (1997) reforça que essas ações foram realizadas de maneira organizada, com o objetivo explícito de modificar a composição demográfica da região para garantir a supremacia judaica.

Enquanto isso, as forças palestinas careciam da mesma capacidade organizacional e recursos para resistir. A fragmentação dos grupos paramilitares, a falta de um comando centralizado e a falta de dinheiro limitaram a resistência palestina, que conseguia apenas ataques esporádicos contra assentamentos, sem a capacidade de sustentar conquistas territoriais significativas (Morris, 2004). O resultado foi o deslocamento forçado de aproximadamente 700 mil palestinos, evento que se tornou conhecido como Nakba, uma das consequências mais profundas e duradouras da colonização sionista.

O plano de Israel era claro e objetivo: conseguir tomar de forma sistemática qualquer instalação civil ou militar que teria sido evacuada anteriormente pelos britânicos e se livrar no máximo possível de palestinos instaurados no “futuro Estado de Israel”. A primeira parte não foi muito difícil, mas contava com a simpatia dos oficiais e funcionários britânicos que estavam no território, os simpatizantes do sionismo, ajudavam com informações prévias para a Haganah conseguir as bases importantes no local. Já os oficiais que eram pró Palestina nem sempre conseguiam localizar a quem pudessem ajudar, pois a frente palestina estava menos organizada e mais dispersa devido a fatores materiais, econômicos e as perdas massivas que sofriam com a expulsão de terras (Pappé, 2004).

A guerra em si foi caracterizada como uma guerra de guerrilha, pelo qual as forças palestinas eram compostas com alguns mercenários árabes dos países amigos vizinhos, mas seus números eram insignificantes comparado ao treinamento e suporte que a força de defesa judaica tinha. Israel em geral era muito mais bem treinada e organizada, com uma estrutura de comando que era parte integrante da sua estrutura política mais bem desenvolvida. Por outro

lado, os palestinos permaneceram quase que sem liderança desde as revoltas da década de 30. Embora alguns membros de famílias árabes proeminentes assumissem papéis de liderança de forma temporária, sua atuação se mostrava frequentemente ineficaz (Harms & Ferry, 2017).

Durante os seis meses de intensificação do conflito, a Palestina foi assolada por uma onda de bombardeios e emboscadas, caracterizada por um ciclo contínuo de provocações e represálias, resultando em uma violência desenfreada, com ataques terroristas e um alto número de vítimas. Mulheres, crianças e idosos foram frequentemente os alvos mais vulneráveis, e ambos os lados se lançaram em uma espiral de brutalidade. Na fase inicial da guerra civil, os árabes adotaram uma postura agressiva, atacando assentamentos e trens judeus, enquanto os sionistas se concentraram em uma resistência defensiva, buscando preservar o território designado a eles pela ONU (Harms & Ferry, 2017).

Essas políticas podem ser compreendida em estágios distintos. O primeiro estágio, representado pelo Plano D, que consistiu em uma estratégia militar deliberada para a conquista de territórios e a expulsão sistemática da população palestina. Como demonstrado por Ilan Pappé (2006), o plano foi uma diretriz que permitia e em muitos casos incentivava, a limpeza étnica de palestinos sob o pretexto de segurança militar, o que resultou na destruição de mais de 500 localidades e na criação de cerca de 750 mil refugiados.

No segundo estágio, após a consolidação territorial do novo Estado, Israel adotou políticas destinadas a conter as populações palestinas que permaneceram dentro de suas fronteiras. Com a expulsão direta se tornando menos viável sob os olhos da comunidade internacional, passou-se a implementar um sistema de enclaves segregados, onde comunidades palestinas foram confinadas em áreas densamente povoadas, com severas restrições à expansão urbana, construção civil e mobilidade territorial. Essa abordagem institucionalizou uma estrutura de dominação espacial, restringindo o crescimento demográfico e a viabilidade econômica das populações palestinas remanescentes (Chomsky & Pappé, 2015; Yiftachel, 2006).

A declaração de repartição feita pela ONU deu alvará de que a Terra de Israel era o berço histórico do povo judeu, o sacrifício dos pioneiros sionistas e o tormento sofrido pelos judeus nos últimos anos teria de ser recompensado. Todos lançaram os bases morais e legais para o novo estado. O primeiro país a reconhecer Israel foram os Estados Unidos e os russos rapidamente seguiram o exemplo, o sionismo então, havia se tornado uma realidade (Harms & Ferry, 2017).

No pensamento palestino após 1948, reconhecer a sociedade e a política israelenses não era apenas reconhecer o empreendimento sionista na Palestina, mas também legitimá-lo. Algo

semelhante pode ser observado na postura da maioria dos partidos israelenses em relação aos palestinos, mas o que realmente marcou a trajetória dos ativistas palestinos foi o encontro com os estados e sociedades árabes. Embora os Estados tenham feito suas próprias escolhas em relação aos modelos ideológicos e organizacionais a serem seguidos, os meios de luta que adotaram, o momento de suas ações e as oportunidades disponíveis para eles foram amplamente determinados pelos acontecimentos e desenvolvimentos no contexto árabe mais amplo. Em outras palavras, o cenário político e social dos países árabes teve um papel decisivo em moldar as condições nas quais os palestinos poderiam agir e se organizar (Sayigh, 2000).

Os Estados árabes, por conseguinte, determinaram a forma e a estrutura pelo qual a Palestina deveria lidar com o conflito, ocasionado em uma – até hoje – desenfreada luta por poder, liderança, ideologia, identidade, economia, mas acima de tudo e mais importante, soberania e liberdade. Após a independência dos países árabes, o Oriente Médio emergiu como um subsistema único nas relações internacionais, caracterizado por dinâmicas próprias e múltiplas arenas de interação regional. Nesse contexto, questões como identidade nacional, rivalidades políticas e interesses estratégicos surgiram a moldar as relações entre os estados da região. Apesar dessas novas dimensões e da crescente complexidade das interações, o processo de construção do Estado continuou a ser o principal fator que orientou as ações dos governos árabes. Assim, mesmo com a inserção em um sistema internacional mais amplo, a política regional do Oriente Médio encontrou-se amplamente ancorada nas dinâmicas e desafios internos de cada estado (Sayigh, 2000).

Os países árabes vizinhos, sentiam empatia pela situação dos palestinos pela profunda hostilidade em que esses viviam e por passarem por situações semelhantes na qual os sionistas promulgavam violência nas capitais árabes. No entanto, seus governos entenderam que o conflito com Israel envolvia interesses vitais do estado e poderia acarretar consequências severas, tendo em vista que Israel se tornara um estado agressivo e isso poderia prejudicar suas sociedades. A política árabe em relação ao problema da Palestina não poderia ser ativista, portanto, e em todos os casos exigia uma gestão cuidadosa (Sayigh, 2000).

É inegável que a questão Palestina ocupa uma posição central no conflito mais amplo do Oriente Médio. No entanto, é importante destacar que o papel dos palestinos como foco principal desse conflito tem variado ao longo do último século, ganhando e perdendo relevância em diferentes períodos. Além disso, outros fatores, como a rivalidade entre os estados árabes na disputa pela liderança regional, também desempenharam um papel significativo e precisam ser considerados para uma compreensão mais completa e abrangente (Milton-Edwards & Hinchcliff, 2001).

A massiva perda das terras palestinas, na medida em que moldou sua perspectiva política e ideológica da sociedade que ali vivia, reforçou também a certeza de que a principal tarefa dali em diante – após a instauração de assentamentos israelenses- era remover os aliados do colonialismo dentro de suas próprias sociedades. E que na verdade, o conflito com Israel não apenas assegurava a necessidade de acabar com o colonialismo, mas também de impedir com que as tradições coloniais antigas continuassem a se perpetuar.

Em 1956 o conflito de Suez, que irrompeu sobre a decisão de Nasser de nacionalizar a Companhia do Canal de Suez, justificando a ação como uma resposta à recusa de financiamento ocidental para a construção da Barragem de Assuã, essencial para o desenvolvimento econômico e agrícola do Egito. A medida também foi uma forma de reafirmar a soberania egípcia e combater a presença colonial na região. Essa foi uma grande escalada do sentimento anticolonialista e, por associação, antissionista no mundo árabe. O canal foi construído durante a década de 1860 e ficou sob controle dos britânicos que colonizavam o local. Esses viam o canal como uma rota elementar para a passagem até a Índia, era uma rota estratégica vital que ligava o Mar Mediterrâneo ao Mar Vermelho, facilitando o comércio entre a Europa e a Ásia (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Antes mesmo na nacionalização do canal Gamal Abdel Nasser começou a tentar fazer com que a região árabe do Oriente Médio se unificasse e se tornasse uma unificação pan-árabe. Nasser então, tentou formalizar alianças militares e estratégicas com a Síria, Arábia Saudita e Iêmen, com o propósito de promover a restauração de uma identidade nacional árabe com liderança do Egito a fim de eliminar as influências estrangeiras que perduravam por anos na região. Por conseguinte, a nacionalização do canal marcou um momento histórico: foi a primeira ocasião em que uma nação do Terceiro Mundo conseguiu retomar com sucesso o controle de um de seus principais ativos anteriormente dominados por interesses estrangeiros coloniais (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Como resultado dessa nova aquisição, as tensões entre os países que mantinham interesse direto no canal aumentaram – principalmente o interesse de Israel que procurava manter seus interesses políticos e econômicos alinhados com os interesses ocidentais. A nacionalização provocou reações imediatas de Israel, França e Reino Unido, que viam no controle egípcio uma ameaça a seus interesses. Israel, por sua vez, estava preocupado com os ataques realizados por fedayeen (combatentes palestinos) a partir da Faixa de Gaza, assim também como com o bloqueio do Estreito de Tiran, que impedia o acesso ao porto de Eilat. Ao se interessar pelo canal e se alinhar com a França e Grã-Bretanha que também estavam interessados em retirar o poder sobre o canal do Egito, Israel aprofundou ainda mais o

relacionamento com os egípcios que viam essa tentativa como uma tentativa ocidental de colonização do canal nacional. Gerando uma crise que viria se tornar a Segunda Guerra Árabe-Israelense ou Crise de Suez ilustrando as tensões da Guerra Fria e o declínio das potências coloniais tradicionais frente à ascensão do nacionalismo no Terceiro Mundo (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

A liderança política e militar de Israel encontrava-se profundamente alarmada diante dos constantes ataques árabes provenientes de Gaza e do Sinai, além do bloqueio egípcio ao Mar Vermelho, que comprometia significativamente o acesso estratégico ao porto israelense de Eilat e ameaçava a segurança e a economia do país. Essas circunstâncias levaram Israel a adotar medidas defensivas contra a postura beligerante do Egito, justificando a intervenção como uma necessidade estratégica para garantir sua segurança doméstica (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Os três países planejaram uma ação conjunta: Israel invadiria o Sinai, enquanto Reino Unido e França, sob o pretexto de intervir para proteger o canal e restaurar a paz, ocupariam a área. Assim, logo em outubro de 1956, Israel deu início à operação militar. Embora militarmente bem-sucedida, a intervenção encontrou forte oposição diplomática, encontrada principalmente pelos Estados Unidos, sob a liderança do presidente Dwight Eisenhower, que condenou a ação, exigindo a retirada das tropas, pois temia uma escalada das tensões com a União Soviética. A ONU, foi outro ator que também interveio, enviando uma força de paz ao Sinai, para supervisionar a retirada das tropas estrangeiras. Embora possamos praticamente afirmar que a retirada israelense do Sinai, tenha ocorrido em resposta à intensa pressão exercida pelos Estados Unidos e pela ONU, o envolvimento israelense na crise foi amplamente interpretado, no contexto doméstico de Israel, como parte de sua estratégia de defesa nacional. A participação militar, independentemente dos acordos secretos que cercaram a operação, foi apresentada à população israelense como uma resposta legítima à ameaça existencial que enfrentavam – os árabes (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Em muitos aspectos, o impacto direto do legado de 1956 não seria plenamente revisitado pelos israelenses até cerca de uma década depois. No entanto, é inegável que as memórias de Nasser sobre os eventos de 1956, marcadas por uma sensação de humilhação militar, desempenharam um papel significativo em moldar sua postura e decisões políticas durante a crise de 1967. Esse encontro anterior com as forças israelenses deixou marcas profundas no imaginário egípcio e influenciou a dinâmica da relação entre os dois países nas décadas seguintes (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

A guerra de 1967 é considerada por estudiosos como uma guerra quase que inevitável e pode ser considerada como a data que marcou a mudança mais fundamental na realidade dos territórios palestinos até hoje. As disputas entre os árabes e os israelenses permaneceram sem solução e a o nacionalismo árabe vivia seu auge, marcado por um alto grau de confiança e uma forte aspiração de unidade e soberania frente às influências estrangeiras. Nas vésperas da guerra os árabes estavam em vantagem, com o número de tropas, tanques e aeronaves mais de o dobro das tropas israelenses. Mas mesmo com todas essas vantagens numéricas, os árabes foram derrotados pelo exército de Israel, que em 6 dias dominou o cenário de guerra. A guerra em si, ocorreu entre 5 e 11 de junho de 1967 (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

A preparação para a guerra do lado árabe foi repleta de retórica imprudente e propaganda estridente sobre a proeza militar do "povo árabe" e sua capacidade de derrotar os israelenses, sendo o Egito o ator mais cobiçoso o que fez com que se tornasse vítima da própria propaganda exagerada e gananciosa. Já os sírios e jordanianos (que tinham seu território em jogo) eram um menos agressivos, mas foram pressionados por Nasser e pela força de uma opinião pública profundamente enredada em um entusiasmo alimentado pela expectativa de vitória (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Determinado pelo entusiasmo de sua grandiosidade militar, Nasser buscou determinar seu lugar como líder pan-árabe fervoroso, adotando a luta e a narrativa palestina como um dos principais argumentos contra Israel. Mas ao mesmo tempo que adotava a retórica do sofrimento palestino para julgar e condenar Israel, oprimia também a população palestina que vivia na Faixa de Gaza que na época, era administrada pelo Egito (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Israel, mais uma vez, demonstrou sua capacidade de prevalecer. A nomeação de Moshe Dayan como Ministro da Defesa, apenas alguns dias antes do início da guerra, trouxe uma nova liderança estratégica, permitindo às forças armadas israelenses organizar uma campanha contra Nasser e o Exército egípcio. Ciente de sua posição vulnerável, Israel optou por uma abordagem preventiva, iniciando o conflito antes que as forças árabes pudessem atacar. Essa decisão estratégica concedeu uma vantagem crucial, permitindo que os israelenses assegurassem o domínio aéreo logo nos primeiros momentos da guerra, o que enfraqueceu os esforços árabes. Com o controle garantido, Israel rapidamente avançou em terra, consolidando sua posição (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Com o decorrer da guerra o exército jordaniano foi derrotado e sua força aérea destruída; vitórias israelenses semelhantes ocorreram sobre os egípcios na Faixa de Gaza e os sírios nas Colinas de Golã. No dia 10 de junho, o exército israelense ocupou a Península do Sinai, a Faixa

de Gaza, a Cisjordânia e as Colinas de Golã. A aquisição destes territórios aumentou o tamanho de Israel em seis vezes o que teve implicações logísticas, militares e políticas massivas para o governo israelense e para os palestinos que sofreram com a perda massiva de mais territórios e foram condenados a maiores subjugações advindas de Israel (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

No final da guerra, Israel era representada de maneira totalmente distinta de 20 anos atrás, após a segunda guerra. O então recente Estado, reverteu sua posição de um povo frágil para uma nova potência no Oriente Médio, uma potência, no entanto, ocidentalizada e predominantemente militarizada. Contudo, essa vitória transformou o país de forma profunda, Israel tornou-se uma potência ocupante e colonizadora, assegurando assentamentos nos novos territórios anexados (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

No entanto, em 22 de novembro, após cinco meses de negociação, foi aprovada a Resolução 242 do Conselho de Segurança da ONU, que exigia a retirada das forças israelenses dos territórios ocupados em troca da cessação dos combates, e o reconhecimento de todos os estados da região, liberdade de navegação no Suez. No entanto, a implementação desse acordo encontrou inúmeros obstáculos, à medida que a desconfiança e os interesses conflitantes continuaram a dominar as relações entre Israel e os vizinhos árabes.

O fim da Guerra dos Seis Dias encontrou Israel confiante e três vezes maior que seu tamanho anterior. Quanto aos países árabes, eles foram achatados, militar e moralmente (após as grandes demonstrações ambiciosas antes da guerra). A preocupação imediata de todos os envolvidos, incluindo EUA e URSS era como prosseguir com as negociações e acordos de paz (Harms & Ferry, 2017).

Israel, no auge de sua posição estratégica, mostrou inicialmente disposição para negociações diretas com os estados árabes, sem mediação externa, oferecendo devolver os territórios recém-ocupados em troca de paz e do reconhecimento de sua legitimidade como estado. No entanto, com o passar do tempo esse compromisso foi enfraquecido pelo crescente interesse israelense em manter o controle sobre a maior parte dos territórios ocupados. Por outro lado, os países árabes defendiam a retirada de Israel para as fronteiras anteriores a 5 de junho de 1967, conhecidas como Linha Verde, e insistiam em negociações mediadas por terceiros, como a ONU. Esse posicionamento foi discutido na Cúpula de Cartum, realizada no Sudão entre agosto e setembro de 1967. O encontro ficou marcado pela formulação dos "Três Nãos": "nenhuma paz com Israel, nenhum reconhecimento de Israel, e nenhuma negociação com Israel. As ambiguidades resultantes da Cúpula de Cartum refletiam a tentativa de conciliar posições divergentes dentro da coalizão árabe. Por um lado, havia uma ala militante, liderada pela Síria

e pelos palestinos, que defendia uma abordagem mais rígida e combativa. Por outro, países como o Egito e a Jordânia buscavam um caminho mais pragmático, inclinados a negociar uma eventual retirada israelense (Harms & Ferry, 2017).

Para os estados árabes, a derrota foi humilhante e intensificou os esforços para reverter as conquistas israelenses, culminando em novos conflitos nas décadas seguintes, como a Guerra do Yom Kippur em 1973. Para Israel, a vitória consolidou sua posição estratégica, mas também trouxe desafios relacionados à ocupação prolongada de territórios, gerando críticas internacionais e fortalecendo movimentos de resistência, especialmente entre os palestinos (Harms & Ferry, 2017).

A quarta guerra Árabe-Israelense em 1973 teve algumas peculiaridades, inicialmente porque as forças árabes, mais especificadamente as egípcias e sírias foram capazes embora que por pouco tempo conter os israelenses. Em segundo lugar, por mais que Israel tenha se sobressaído e tivesse saído como vencedor do conflito, a guerra abalou seriamente a confiança israelense e levou seus líderes a pensar sobre sua posição em relação aos vizinhos árabes. O conflito foi também uma tentativa egípcia e síria de tentar recuperar os territórios perdidos em 1967, adotando a questão da palestina em segundo plano. E finalmente e talvez a característica mais importante que marcou essa guerra, característica essa que marca um ponto crucial na história da autoconfiança pan-árabe, foi que os estados do Golfo começaram a usar os preços do petróleo e boicotar como grandes armas contra o Ocidente. A questão do petróleo clareou as mentes dos tomadores de decisões e magnatas árabes, que pela primeira vez eles teriam vantagem significativa contra o ocidente e as economias dependentes de petróleo do mundo capitalista (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

O conflito se iniciou quando em 1973, o sucessor de Nasser, Anwar Sadat, anunciou que estava se preparando para atacar Israel em uma tentativa de recuperar o território perdido na guerra de 1967. Sadat vinha fazendo declarações semelhantes há vários anos, enquanto simultaneamente conduzia uma campanha discreta de desgaste ao longo do Canal de Suez. Por conta desse histórico, suas mais recentes afirmações foram recebidas com ceticismo e pouca seriedade pelos observadores internacionais. Embora as redes de inteligência americana e israelense estivessem em grande medida cientes dos planos, pouco foi feito em preparação para um ataque. No entanto, em 6 de outubro, os egípcios cruzaram Suez e os sírios atacaram as Colinas de Golã. Os Estados Unidos e a União Soviética rapidamente iniciaram esforços diplomáticos para conter o conflito, pois nenhuma das superpotências desejava correr o risco de se envolver diretamente na guerra (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001; Smith, 2021).

Em duas semanas, o panorama do conflito mudou a favor de Israel. Em 24 de outubro, tanques israelenses chegaram aos arredores do Cairo, marcando uma virada na guerra. No entanto, sob pressão dos Estados Unidos, Israel foi levado a moderar suas ações. Paralelamente, Anwar Sadat recorreu à ONU em busca de um cessar-fogo, resultando na aprovação da Resolução 338, que exigia o fim imediato das hostilidades. Os combates cessaram no mesmo dia. Embora Israel tenha alcançado um sucesso militar significativo, a guerra deixou claro que as forças árabes, particularmente as egípcias, haviam demonstrado poder de combate, alterando o equilíbrio estratégico na região. O conflito também evidenciou que a paz seria um objetivo complexo, mesmo com a intervenção das superpotências. Enquanto o cessar-fogo foi imposto com sucesso, estabelecer uma solução duradoura continuou sendo um desafio (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001; Smith, 2021).

Um dos pontos mais significantes talvez do conflito foi a necessidade quase que urgente dos EUA em promover a paz e fazer com que Israel concordasse. O conflito em si intensificou a já frágil instabilidade no Oriente Médio, e minou as ambições estratégicas estadunidenses na região tendo um impacto direto na economia dos EUA, especialmente devido ao embargo de petróleo imposto pelos países árabes. Em 19 de outubro, a Arábia Saudita e outros membros da OPEP (Organização dos países exportadores de petróleo) anunciaram um embargo total de petróleo contra os EUA, acompanhado por um aumento expressivo nos preços globais do petróleo, que subiram centenas de por cento. Esse movimento visava pressionar o Ocidente em diversas frentes, incluindo a resolução da questão palestina (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001). Para Gerner (1994) há divergências entre analistas sobre se os eventos de 1973 representaram uma reestruturação profunda na relação entre os países produtores de petróleo árabes e o Ocidente. No entanto, os impactos econômicos e geopolíticos do embargo e da elevação dos preços indicam que essa mudança foi de fato significativa.

Após a guerra de 1973, Anwar Sadat, percebeu que se aliar aos EUA era sua melhor estratégia. Ele acreditava que somente os estadunidenses possuíam a influência necessária sobre Israel para extrair concessões que pudessem traçar um caminho para a paz. Sadat também tinha a expectativa de que um possível programa de assistência econômica dos EUA ajudaria a revitalizar a economia egípcia, que enfrentava dificuldades. Foi então que em Camp David do dia 17 de setembro de 1978, na residência oficial de verão do presidente estadunidense, o presidente Jimmy Carter mediou um marco histórico nas relações entre o Egito e Israel. Após longas e intensas rodadas de negociações, os líderes egípcio e israelense chegaram a um acordo que resultou na assinatura de um tratado de paz entre seus países, além de estabelecer um quadro

para futuras negociações de paz mais amplas no Oriente Médio (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001; Smith, 2021).

A influência dos EUA no processo de paz permitiu que o país estabelecesse uma nova posição no Oriente Médio, mas esse foi o limite de sua conquista. Esperava-se que o processo de paz incentivasse outros estados árabes, como Iraque, Líbano, Jordânia e Síria, a seguir o mesmo caminho. No entanto, esses países se uniram à frente radical "Rejeicionista", apoiada pelos soviéticos e liderada pela Síria, que focou seus ataques nas políticas "imperialistas e sionistas" dos EUA (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001).

Para Sadat, o tratado representava uma oportunidade de vincular a paz egípcio-israelense à questão palestina. Contudo, a grave crise econômica interna o levou a buscar um acordo rapidamente, mesmo com concessões mínimas de Israel. Os palestinos, excluídos das negociações, desconfiaram do papel de Sadat e evitaram se associar ao tratado, tratado esse que buscava se associar de suas narrativas e luta sem mesmo que alguma autoridade palestina estivesse presente. Assim, a questão palestina foi marginalizada, vista como complexa demais para ser resolvida no momento (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001; Smith, 2021).

A disposição de Sadat em firmar a paz com Israel teve um custo elevado. Em 6 de outubro de 1981, ele foi assassinado em decorrência de sua postura conciliatória. O tratado de paz também isolou o Egito no mundo árabe, tornando-o um pária político e alvo de rejeição por parte dos demais estados árabes, que viam o acordo como uma traição à causa palestina e aos interesses árabes (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001; Smith, 2021).

As guerras árabe-israelense representaram um ponto de inflexão decisivo não apenas para a questão palestina, mas para todo o equilíbrio geopolítico do Oriente Médio. A ocupação israelense nas terras palestinas consolidou um regime de dominação buscou fragmentar cada vez mais a sociedade palestina e catalisou o fortalecimento de organizações de resistência que passariam a operar além das fronteiras da Palestina histórica (Said, 1979; Khalid, 2010). Nesse novo contexto, o Líbano emergiu como espaço estratégico para os palestinos que fugiam do controle israelense, sobretudo após o enfraquecimento da presença armada no interior da Jordânia com o acontecimento do Setembro Negro¹⁰. A presença da OLP e outros grupos nos

¹⁰ O Setembro Negro foi um conflito armado ocorrido na Jordânia em setembro de 1970 entre o exército jordaniano, liderado pelo rei Hussein, e a Organização para a Libertação da Palestina (OLP). O conflito resultou da crescente autonomia das organizações palestinas no território jordaniano, que passaram a atuar como uma autoridade, desafiando por sua vez a soberania do rei. O contexto do conflito inclui: a anexação da Cisjordânia pela Jordânia após 1948, a ocupação israelense em 1967 e o fortalecimento da OLP após a batalha de Karameh (1968). O conflito foi precipitado pelo sequestro de aviões pela Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP), levando Hussein a agir para reafirmar seu controle, impactando a relação entre a Jordânia e o movimento palestino (Fruchter-Ronen, 2008).

territórios libaneses e no sul do país desestabilizou o que já era frágil, pacto confessional libanês, agravando tensões que já existiam entre eles e contribuindo para a eclosão da guerra civil (Fisk, 2001; Traboulsi, 2007).

Assim, compreender os desdobramentos dessas guerras é não só fundamental, mas principalmente entender os nuances do que ocorreu em 1967 é essencial para compreender como a questão palestina atravessa as fronteiras e flui para além da sua própria história, se entrelaçando por exemplo, nas dinâmicas internas do Líbano. A guerra civil libanesa, que será explorada a seguir, refletiu muita mais do que disputas entre grupos sectários locais, mas ela serviu de base para um acontecimento muito maior, e expos os limites do sistema regional frente à permanência da colonização palestina.

4 A PREPARAÇÃO DA INFRAESTRUTURA ISLÂMICA E A EMERGÊNCIA DO HAMAS

Embora a história do solo e da luta na Palestina percorra muitos contextos e atores diferentes, um em particular, muito importante para essa pesquisa, teve seus primeiros passos dados antes do que é presumidamente assumido para leigos. O plano de fundo da história do Hamas começou muito antes de seu nascimento factual na década de 80, teve início com a história da Irmandade Muçulmana durante os anos 20. Foi através de Hassan al-Banna, nascido em 1906 no Egito, mudou-se aos 18 anos para o Cairo junto de seus pais e começou a trabalhar de professor (Mitchell, 1993). Desde muito cedo em sua vida, al-Banna já havia mostrado grande interesse em fazer parte de movimentos subversivos e revolucionários, participando por exemplo de manifestações na revolução de 1919 contra o domínio dos britânicos no Egito, e mais tarde, se tornando membro da ordem Sufi (Midlarsky, 2011).

Por ser um intelectual e um praticante religioso, al-Banna tinha o ímpeto de construir uma organização que buscasse elucidar de forma mais clara e verdadeira os entendimentos sobre o Islã, de forma que essa organização pudesse criar uma visão significativa e ponderosa o suficiente do Islã, que pudesse competir com outras visões como o secularismo, socialismo, comunismo e acima de tudo o sionismo. Ou seja, um movimento reformista islâmico que buscava restaurar os valores do Islã como norteadores da vida social, política e econômica dos muçulmanos. Tendo isso em mente a Irmandade Muçulmana foi então fundada, se tornando uma organização política que em cerca de uma década, atingiu cerca de quinhentos mil membros (Mitchell, 1993).

O sucesso dado ao número de membros na irmandade pode ser atribuído a proeza de al-Banna de ter conseguido mobilizar conceitos ideológicos dentro do grupo que permeiam até mesmo atualmente. A Irmandade sempre teve um caráter transnacional, adaptando suas propostas aos diversos contextos locais, com ênfase na educação religiosa, justiça social e resistência ao colonialismo e à dominação estrangeira. Ao instaurar esses conceitos dentro da organização, ele enviou missionários por várias partes da região do Oriente Médio para pregar as palavras do Islã e buscar estabelecer serviços sociais e obras religiosas que posteriormente ficou conhecido como *dawa*. Em meados dos anos 40, Hassan visitou o território palestino e estabeleceu vários ramos da irmandade em cidades diferentes (Yousef & Brackin, 2010; Davis, 2016).

Em um memorando preparado pelo bureau político do Hamas em 2000, o Hamas é o sucessor intelectual direto da Irmandade Muçulmana na Palestina, cujas fundações foram lançadas nas décadas de 1930 e 1940, quando filiais da Ikhwan¹¹ foram fundadas em Haifa, Jerusalém e Gaza. Com o aumento do número de filiais, o grupo organizou uma conferência para as filiais da Ikhwan na Palestina, que se reuniu na cidade de Jerusalém de 29 a 30 de março de 1946 com o objetivo de unificar e coordenar os esforços das filiais para confrontar o projeto sionista (Hamas, 2000).

Em 1948 a Irmandade Muçulmana do Egito em uma tentativa falha de aplicar um golpe contra o governo egípcio, acabou resultando no trágico assassinato de Hassan al-Banna aos 43 anos de idade (Yousef & Brackin, 2010). O legado da irmandade, no entanto continuou, e influenciou na criação e ação de muitos grupos, como em especial, do Hamas. A influência da Irmandade Muçulmana do arcabouço político, ideológico do Hamas é quase que inegável, tendo em vista que quase todas as personalidades seniores da organização faziam parte antes de diferentes setores da irmandade. Até mesmo os documentos oficiais do Hamas fazem homenagem à inspiração que a organização de al-Banna serviu (Davis, 2016).

Mas talvez uma das mais importantes contribuições da irmandade ao Hamas foi a participação do Sheikh Ahmed Yassin como fundador e líder espiritual do Hamas. Yassin era profundamente influenciado pela Irmandade Muçulmana, ele foi membro desde os anos 1960 e absorveu seus princípios como reforma islâmica, justiça social e rejeição do colonialismo. Para a irmandade, Sheikh Yassin representava a materialização da ideologia ikhwanista no

¹¹ Ikhwan é a forma abreviada de se referir à Irmandade Muçulmana. movimento islâmico fundado no Egito em 1928 por Hassan al-Banna, que defende a organização da sociedade com base nos princípios do Islã. O termo “ikhwanista” refere-se à doutrina político-religiosa derivada desse movimento.

contexto palestino, transformando o pensamento da Irmandade em um movimento de resistência armado e popular (Davis, 2016).

Nesse contexto, foi criada a *al-Jam'iyah al-Islamiyah* (Sociedade Islâmica), na qual a função era organizar atividades educacionais, recreativas e religiosas voltadas à juventude palestina na Faixa de Gaza. Suas iniciativas incluíam esportes, passeios culturais e palestras sobre moralidade islâmica e questões sociais. Importante notar que na época, a organização não despertava preocupação entre as autoridades israelenses, que chegaram a conceder licenças para seu funcionamento, subestimando seu potencial político e ideológico (Davis, 2016).

O sucesso da Sociedade Islâmica levou à criação de uma instituição pouco mais robusta e com maior abrangência: o *al-Mujamma' al-Islami* (Centro Islâmico), fundado por volta de 1976. O *al-Mujamma* expandiu significativamente o alcance da atuação dos *Ikhwan* palestinos, fornecendo serviços médicos, educacionais e assistenciais à população local. Diferentemente de sua predecessora, a nova instituição possuía um escopo muito mais ambicioso, pois ela não apenas administrava mesquitas e escolas, mas também passou a ampliar seu capital social e sua influência entre a população mais vulnerável de Gaza. O sucesso do projeto levou à abertura de filiais em cidades como Khan Yunis, consolidando um modelo de assistência de inspiração islâmica. A estratégia da organização era bem clara com esses objetivos, oferecer aquilo que o Estado, seja ele israelense, seja a própria OLP (Gunning, 2008; Tamimi, 2007).

Para a Irmandade Muçulmana como movimento-mãe, o papel de Yassin e do Hamas simboliza um êxito ideológico dado pela capacidade de gerar uma versão local do projeto ikhwanista adaptada às demandas específicas da luta nacional palestina. Ao mesmo tempo, o uso da violência política e a adoção da luta armada marcam uma ruptura estratégica com os métodos tradicionais da Irmandade, que em muitos países mantinha um compromisso mais ambíguo com a não violência (Davis, 2016).

A fase de preparação para o lançamento do projeto que viria a se tornar o Hamas foi de 1967 até o seu nascimento oficial em 1987. Com a derrota na Guerra Árabe-Israelense e a ocupação da Cisjordânia, Gaza, Sinai e Colinas de Golã o mundo árabe foi não apenas redesenhado, mas também sofreu transformações estruturais no campo político e social, principalmente se tratando da questão da resistência palestina. Esse marco fez com que a centralidade dos governos árabes na condução da causa palestina fosse significativamente reduzida, pois a confiança nas lideranças estatais da região foi profundamente abalada, por conta do papel de fragilidade que eles exerceram frente ao poderio israelense na guerra. Essa “perda” de legitimidade nas lideranças governamentais árabes acabou por abrir espaços para movimentos e iniciativas populares de resistência, principalmente, com ênfase na atividade

militarizada. Nesse contexto, o povo palestino começou lentamente a protagonizar sua própria resistência – antes muito assumida por outros atores como os grandes defensores¹²- que, diante da ausência de proteção eficaz desses atores, tomou frente de intensificar a mobilização para fim da ocupação (Hamás, 2000; Tamimi, 2007).

Com a expansão da ocupação, os palestinos começaram a vivenciar de forma mais direta e cotidiana as consequências da dominação e do colonialismo israelense. Além disso, o impacto psicológico e simbólico da derrota de 1967 gerou uma crise identitária nas sociedades árabes e islâmicas, ao mesmo tempo em que impulsionou uma reavaliação das correntes ideológicas que existiam na região. O fracasso do nacionalismo secular pan-árabe, levou à busca por novas alternativas de mobilização política e espiritual. Nesse sentido, acabou por emergir uma revitalização do discurso islâmico como referência de identidade, pertencimento e resistência (Hamás, 2000; Tamimi, 2007).

Diante das transformações políticas e sociais, os *Ikhwan* passaram a adotar estratégias mais articuladas frente ao avanço do projeto sionista. Assim, o movimento seguiu dois caminhos distintos, porém complementares, no enfrentamento à ocupação e na construção de uma alternativa islâmica de resistência. O primeiro caminho foi o da participação ativa em ações militares contra as forças israelenses. Entre 1968-70, membros dos *Ikhwan* buscaram se engajar em operações armadas, essas estruturas operavam sob a coordenação do Fatah, que durante a época liderava os esforços militares contra os israelenses. Contudo, essa frente de atuação não foi pra frente por conta eventos do Setembro Negro, em 1970, quando a OLP e o governo jordaniano entraram em conflito e resultou na expulsão das forças palestinas da Jordânia, alterando a dinâmica da resistência armada na região (Hamás, 2000; Tamimi, 2007).

Paralelamente, um segundo eixo estratégico foi mobilizado, de caráter mais estrutural e ideológico: a construção de uma infraestrutura organizacional voltada à formulação e implementação de um projeto jihadista. Essa iniciativa tinha o objetivo não apenas de fomentar a resistência contra a ocupação, mas também de mobilizar de forma mais abrangente a contestação do projeto sionista enquanto estrutura colonial, expansiva e de dominação. O objetivo desse projeto, era por sua vez estabelecer as bases para uma forma de resistência que fosse capaz de integrar dimensões políticas, sociais, espirituais e militares em uma luta que seria de longo prazo, pela libertação da Palestina e pela maior valorização dos princípios islâmicos frente à hegemonia ocidental. Logo, essas duas frentes, expressariam não apenas uma reação à

¹² Como vistos anteriormente nas guerras árabe-israelense.

conjuntura da ocupação sionista, mas também uma redefinição do papel do Islã político na luta nacional palestina (Hamás, 2000; Tamimi, 2007).

Esse esforço articulado, nessas duas frentes, visava tanto à construção de uma base organizacional que fosse mais consolidada quanto ao fortalecimento da identidade islâmica como pilar da luta nacional. Para fazer isso, o movimento se comprometeu com a intensificação das atividades de *dawa*, promovendo ações de educação religiosa e moral como forma de reforma social. A intenção disso buscar uma forma de trazer a comunidade de volta a uma ideia de valorização dos valores islâmicos, tendo em vista, principalmente que a secularização estava em alta nas outras correntes políticas na Palestina. Além disso, os *Ikhwan* dedicaram esforços significativos à mobilização da juventude, com especial atenção aos universitários. O movimento investiu na formação de jovens qualificados, que viriam a constituir a elite dirigente do movimento futuramente. Esses, ao retornarem à Palestina se tornariam peças-chave na disseminação das ideias do movimento e na ampliação de sua influência (Hamás, 2000; Tamimi, 2007).

Outra estratégia adotada foi o trabalho contínuo de mobilização entre os palestinos tanto no território, como na diáspora. Circulando entre campos de refugiados, comunidades estudantis e redes familiares, os membros do *Ikhwan* buscavam recrutar novos adeptos, mas também difundir a ideia de que o conflito com Israel deveria ser compreendido dentro de uma concepção baseada nos valores e na moral islâmica. Essa abordagem implicava uma rejeição do sionismo não só como projeto de colonização, mas também como uma ameaça direta à *umma*, que seria a comunidade islâmica global. Portanto, essa base construída ao longo desses anos, seria fundamental para a posterior fundação do movimento Hamás, que se apresenta como uma extensão natural das ambições políticas e religiosas delineadas pelo *Ikhwan* palestino desde o pós-1967 (Hamás, 2000; Tamimi, 2007).

4.1 Guerra Civil Libanesa

A Guerra civil Libanesa foi um conflito que não abordava apenas sobre a trajetória histórica, cultural, política, econômica, institucional do Líbano, mas trazia consigo um teor de preocupação que cercaria boa parte do Oriente Médio, acima de tudo o lugar que Israel estava buscando dentro do continente. Isso se dá pois ainda após décadas que o estado de Israel foi instaurado pela ONU, a região ainda permanece como temática central dos noticiários e livros de história, como um assunto inacabado que perdura até os dias de hoje (Hirst, 2010).

É verdade que os Estados ocidentais desde que criaram o problema após a segunda guerra, tentam ainda incisivamente resolver (não de forma imparcial como podemos ver). Com isso, era quase inevitável que se esses países não conseguissem fazer com que o conflito entre Palestina e Israel terminasse, Israel iria cedo ou tarde usar dos meios violentos nos quais o empreendimento sionista opera. Ou seja, se a aceitação dos árabes sobre as terras não pudesse ser voluntariamente conferida, teria que ser tirada à força. E o Líbano era uma das arenas mais prováveis pelo qual isso iria acontecer (Hirst, 2010).

Para compreender o que aconteceu no Líbano para eclodir a guerra é necessário voltar uns anos atrás e entender o episódio do Setembro Negro, ocorrido na Jordânia em setembro de 1970. Esse episódio também foi constituído como um histórico estratégico na narrativa da resistência palestina e exerceu efeitos diretos sobre a estabilidade interna do Líbano (Brynen, 1990). A tentativa da OLP de consolidar uma espécie de “Estado dentro do Estado” no território jordaniano, com uma possível autonomia militar e administrativa, foi percebida pelo regime hachemita como uma ameaça direta à sua soberania. Em setembro de 1970, após uma série de sequestros de aviões liderados pela Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP), o exército jordaniano lançou uma ofensiva contra os campos de refugiados e bases da OLP, em uma campanha que durou cerca de dez dias e resultou na morte de milhares de palestinos (Khalidi, 2006; Khalid, 1997; Sayigh, 1997).

Essa diáspora forçada redirecionou a infraestrutura político-militar da resistência palestina para o sul do Líbano, região que já sofria dos seus próprios problemas internos e pela presença já presente de campos de refugiados. A partir de então, o território libanês passou a concentrar não apenas a população refugiada, mas também a articulação armada e política da causa palestina, o que acentuou as fissuras do sistema confessional libanês e polarizou o campo político interno (Traboulsi, 2007; Fisk, 2001). Portanto, o Setembro Negro deve ser interpretado como um catalisador de várias variáveis e acontecimentos que fizeram com que o Líbano tivesse tanto protagonismo na história da resistência palestina (Brynen, 1990).

Após o deslocamento da OLP para Beirute, o cenário da liderança palestina ficou cada vez mais instável, com a organização sofrendo constantes pressões, tanto de atores regionais, como a Síria e Israel, quanto de facções libanesas e palestinas rivais, o que comprometeu sua coesão e eficácia política (Brynen, 1990; Sayigh, 1997). No cenário internacional, a legitimidade da OLP como representante legítima do povo palestino passou a ser questionada, simultaneamente, nos territórios ocupados da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, o movimento nacional palestino enfrentava severas restrições impostas pela ocupação israelense, resultando

em uma liderança interna profundamente debilitada e carente de estruturas de governança (Salem, 1994; Gordon, 2008).

A Guerra Civil do Líbano deu-se início em abril de 1975 e foi só ser considerada resolvida em outubro de 1989 sob um acordo de reconciliação nacional negociado pelo Parlamento libanês sob fiscalização dos árabes na cidade de Taif, Arábia Saudita. Este acordo, conhecido como Acordo de Taif, foi ratificado no mesmo mês pelo Parlamento libanês. A luta real, entretanto, não terminou completamente, no entanto, até um ano depois, em outubro de 1990 (Makdisi & Sadaka, 2005).

As razões do conflito podem ser interpretadas através de uma lente doméstica e regional. No cenário interno o principal fator foi com sistema sectário de compartilhamento de poder, principalmente entre as três principais comunidades religiosas - os maronitas, os sunitas e os xiitas. A necessidade era de preservar esse sistema, principalmente o equilíbrio entre as três religiões, mas por mais que esse modelo fosse funcional, ele escalava cada dia mais para um cenário de tensão. Como por exemplos constantes apelos de políticos muçulmanos por uma divisão de poder mais igualitária entre cristãos e muçulmano. Mas o establishment maronita tendia a ignorar tais apelos, temendo as implicações políticas de uma perda limitada de poder constitucional (Makdisi & Sadaka, 2005).

Os palestinos nesse contexto tentavam se inserir no processo também, impulsionado principalmente por Arafat que queria antes de tudo, o reconhecimento internacional, para a OLP, como o "único e legítimo representante" do povo palestino. Não o bastante, a meta era conseguir reconhecimento estadunidense, pois os EUA se recusavam a reconhecer qualquer mísera migalha de dignidade ao povo palestino, quem dirá a OLP que consideravam como um grupo terrorista. De qualquer forma eles estavam vinculados por uma promessa secreta que Kissinger havia feito à Israel de "nunca entrar em negociação com os Palestinos até eles reconhecerem Israel" (Hirst, 2010; Makdisi & Sadaka, 2005).

Os palestinos adotavam então meios diplomáticos para lidar com Israel e seus aliados, mas, não abandonaram totalmente a via militar. Ideologicamente, isso era tão difícil quanto renunciar ao ideal da "libertação completa". Além disso, os grupos rejeicionistas seriam ferozmente contra essa mudança. Assim, a luta armada foi gradualmente subordinada à diplomacia. Embora ainda possuíssem o meio armado e realizassem ataques a Israel, esses tornaram-se cada vez menos frequentes. A mensagem implícita era clara: "Se vocês apenas

lidassem conosco diplomaticamente, talvez não tivéssemos que atacá-los de forma alguma” (Hirst, 2010, p. 117. Tradução nossa)¹³.

Fatores externos também intensificaram as tensões no sistema político libanês, especialmente o crescimento militar das organizações palestinas após a Guerra de 1967. Embora focadas na luta pela Palestina, sua presença no Líbano passou a influenciar diretamente a política local. Assim, as dinâmicas domésticas e regionais tornaram-se inseparáveis. Essa combinação de fatores, tanto domésticos como externos, eventualmente levou ao início da guerra em 13 de abril de 1975. Nesse dia, confrontos armados eclodiram em um subúrbio de Beirute entre membros do Kataeb (Falange) - dominado pelos maronitas - e membros de organizações palestinas (Makdisi & Sadaka, 2005).

Um conflito armado era mais do que iminente tendo em vista as tensões que vinham se acumulando entre as organizações palestinas e os partidos cristãos, especialmente após a expulsão da OLP da Jordânia em 1970. Com isso, o sul do Líbano se tornou, na prática, um dos únicos lugares para as operações do grupo contra Israel. Alimentados pela confiança mútua e objetivos antagônicos, alguns confrontos armados ocorreram entre os palestinos e o exército libanês e/ou partidos cristãos. Por sua vez, qualquer que fosse o esforço árabe em tentar conciliar essas desavenças existentes, foram falhas em produzir mais do que algo temporário (El Khazen, 2000; Salibi, 1976).

Podemos compreender a guerra a partir de três fases. A primeira foi de 1975-1977, que foram dois anos de guerra seguido por um ano de uma certa “paz”. A luta que ocorria nesse meio termo era principalmente entre partidos cristãos aliados ao governo libanês, e a OLP com seus aliados libaneses, mais particularmente entre o partido Kataeb e os grupos palestinos nos arredores de Beirute. Essa luta terminou com Kataeb no controle de campos de refugiados palestinos e expulsão forçada de grande parte dos moradores (Makdisi & Sadaka, 2005).

A segunda fase foi compreendida em 1978 a 1982, no qual testemunhou uma escalada na luta entre os principais atores do conflito, tanto as tropas israelenses, quanto as tropas sírias de envolveram. O país foi fragmentado em áreas sob controle da Síria, do exército libanês e das Forças Libanesas, e da OLP com seus aliados. Beirute voltou a se dividir: o leste sob domínio das Forças Libanesas e do exército, e o Oeste sob a coalizão OLP/Libanesa (Makdisi & Sadaka, 2005).

¹³ If you would only deal with us diplomatically perhaps we wouldn't have to attack you at all. (Hirst, 2010, p. 117).

Já a terceira fase, que foi de junho de 1982 a outubro de 1990, pode ser considerada uma intervenção externa em grande escala, pois esse período que começou com a invasão israelense de junho de 1982 e foi concluída quando a luta terminou, um ano após o Acordo de Taif de 1989. Eventualmente, os EUA durante esse período, tentaram intermediar um acordo pelo qual as forças da OLP e forças aliadas foram forçadas a se retirar do oeste de Beirute e do Líbano. Nessa configuração, Israel tentou impor um governo amigável com a eleição de Bashir Gemayel como presidente do parlamento libanês, mas, Bashir foi assassinado antes de assumir o cargo. O parlamento, por sua vez, se reuniu novamente e elegeu o irmão mais velho de Bashir, Amin Gemayel. (Makdisi & Sadaka, 2005).

4.2 Massacre de Sabra e Shatila

Mulheres grávidas darão à luz a terroristas; as crianças, quando crescerem serão terroristas. Essa é uma frase dita por um falangista envolvido no massacre de Sabra e Shatila, quando questionado pela equipe de tanque israelense, no oeste de Beirute, em setembro de 1982. Todo o cenário de guerra ilustrado brevemente, anteriormente pelo que foi a guerra civil do Líbano, foi fruto do que aconteceu em Sabra e Shatila (Fisk, 2001).

Pensar em terror, era a mesma coisa que pensar no que os judeus haviam passado durante o holocausto, mas após o massacre em Sabra e Shatila, muitas nações se perguntavam como que um povo que havia sofrido coisas tão terríveis, poderia ter feito outras tão ruins quanto. Durante o cerco de Beirute, a OLP acusou Israel de usar táticas semelhantes às de Hitler contra os judeus. Para sobreviventes do Holocausto, essa comparação era ofensiva, afinal, como o exército israelense, que alegava combater "terroristas" para proteger sua população e seguia o princípio da "pureza das armas", poderia ser comparado aos nazistas? Já houve massacres antes no Líbano, mas raramente nessa escala e nunca ignorados por um exército regular, supostamente disciplinado (Fisk, 2001).

Por 40 horas contínuas entre a noite de quinta-feira, 16 de setembro, e o meio-dia de 18 de setembro de 1982, ocorreu o massacre de Sabra e Shatila, um dos mais bárbaros do século XX. Em 6 de junho de 1982, por volta de mais ou menos três meses antes do massacre, o exército israelense invadiu o Líbano. O cerco de Beirute durou mais do que qualquer outro experimentado anteriormente por uma cidade árabe em toda a sequência de guerras árabe-israelenses. Para os árabes, essa invasão era conhecida como a Sexta Guerra Árabe-Israelense, enquanto os israelenses se referiam a ela como Paz para a Galileia. O Campo de Shatila foi um dos primeiros campos a serem fundados em Beirute. A maioria de seus moradores veio

originalmente da costa da Palestina e da Alta Galileia, estando entre aqueles forçados a buscar refúgio no Líbano (Al-Hout, 2003).

O massacre provocou grande indignação internacional ao ver mais de 3500 refugiados, de maioria palestina, serem mortos. A Assembleia Geral da ONU condenou o massacre como um ato de genocídio, orquestrado pela milícia proxy de Israel, Falange. Sabra e Shatila ficou conhecida como um novo marco da brutalidade exercida por Israel aos povos palestinos (Al-Hout, 2003).

Embora inúmeros massacres tenham feito parte – e infelizmente, ainda fazem - da história da Palestina, o massacre de Sabra e Shatila, se tornou especialmente emblemático na memória coletiva palestina. Não se trata de ignorar que aconteceram outros massacres semelhantes e altamente brutais durante a história e esse período, mas de reconhecer a centralidade simbólica e política que esse evento assumiu (Fisk, 2001). O assassinato brutal de milhares de palestinos, cometido por milícias cristãs libanesas com a conivência e apoio do exército israelense, revelou de forma dramática a completa vulnerabilidade dos palestinos, mesmo fora dos territórios diretamente ocupados (Fisk, 2001; Morris, 2001).

A ausência de proteção internacional, o silêncio de atores regionais e internacionais, a falta de comoção mundial e a impunidade dos autores do massacre reforçaram o sentimento mais crescente de abandono pelos palestinos. É esse esgotamento coletivo e sentimento de impotência perante a realidade brutal que esse povo sofria que nos anos seguintes, o surgimento da Primeira Intifada foi alimentado, uma revolta popular que emana da base da sociedade palestina como resposta à violência estrutural (Khalidi, 2006; Said, 1984).

O que aconteceu de acordo com O Instituto para a Compreensão do Oriente Médio (IMEU, 2024), foi que pouco antes da morte de Gemayel, ele e os militares israelenses concordaram que as forças falangistas entrariam nos campos palestinos para “limpar” os combatentes da OLP, e após Gemayel ser assassinado, essa força de vontade de ir contra o grupo palestino se intensificou. A Falange, conhecida por sua brutalidade e histórico de atrocidades contra civis palestinos, era inimiga da OLP e de seus aliados libaneses durante a guerra civil libanesa. Os falangistas acreditavam, erroneamente, que seu líder havia sido assassinado por um palestino. Dos que foram assassinados, grande parte eram mulheres, crianças e idosos, sendo muita das vítimas também estupradas e mutiladas. Logo no início do massacre, soldados israelenses que cercavam Sabra e Shatila perceberam a execução de civis, mas não intervieram (IMEU, 2024).

Em 18 de setembro, os falangistas se retiraram de Sabra e Shatila, levando consigo homens sobreviventes para interrogatórios conduzidos por agentes de inteligência israelenses.

Posteriormente, vários desses prisioneiros foram devolvidos à Falange e encontrados executados. Enquanto a Falange realizou diretamente o massacre, de forma indireta, Israel foi o maior culpado, pois a Falange era representante Israelense, armados e financiados por israelenses. Até mesmo por que Israel estava em total controle de Sabra e Shatila na época e mesmo assim enviou os combatentes falangistas sabendo muito bem da sua relação com a OLP (IMEU, 2024).

Como resposta, foi criada a Comissão Kahan, que atribuiu responsabilidade à Falange e considerou Ariel Sharon responsável, ainda que de forma indireta. A comissão apenas recomendou sua demissão, assim como a do Chefe do Estado-Maior, Rafael Eitan. Sharon foi removido do cargo de Ministro da Defesa, mas ele permaneceu no gabinete, ocupando posteriormente outros cargos, incluindo Ministro das Relações Exteriores (1998-1999) no primeiro mandato de Benjamin Netanyahu. Até que em 2001 ele foi eleito como primeiro-ministro. Foi aí que advogados de 23 sobreviventes do massacre entraram com uma ação contra Ariel Sharon na Bélgica, com base em uma lei que permitia o julgamento de crimes de guerra cometidos em qualquer parte do mundo. No entanto, sob pressão do governo dos EUA, mais especificamente do governo Bush Jr., o parlamento belga alterou e posteriormente revogou a legislação, resultando na anulação das acusações contra Sharon. (IMEU, 2024).

A falta de responsabilização e a clara impunidade dos responsáveis pelo massacre, contribuiu enormemente para um sentimento de poder dos futuros líderes israelenses que nas décadas seguintes alimentariam uma opressão mais extrema sobre os palestinos e uma espiral descendente de violência na região. Para os palestinos, o massacre foi e continua sendo um evento traumático, mais um na história de luta dos palestinos, e é um poderoso lembrete da vulnerabilidade de milhões de palestinos apátridas e dos perigos que eles continuam a enfrentar vivendo sob o regime de Israel.

4.3 Primeira Intifada

A situação dos Palestinos que viviam em territórios Israelenses se precarizava cada dia mais, se tornando uma situação quase impossível de se viver, enquanto isso, pós a guerra no Líbano, os restos dos Palestinos que lá viviam buscavam desenvolver suas próprias agendas, fazendo com que dois grupos se aproximassem: os palestinos dentro dos territórios ocupados e a OLP, que era sediada então em Túnis. Essa aproximação trouxe à tona uma agenda comum entre essas comunidades, que era a luta para acabar com a ocupação israelense, entretanto, o processo de trazer essa agenda para o primeiro plano nesse momento custaria deixar de lado a questão dos refugiados palestinos. Ainda que não fosse irreversível, essa marginalização gerou

tensões dentro de uma comunidade que, dada sua fragilidade, não podia se dar ao luxo de enfrentar divisões internas (Pappé, 2004).

A união das diferentes agendas políticas levou ao início da Intifada em 1987. A revolta foi motivada, em grande parte, por mais uma tentativa fracassada de promover a paz na região, liderada pelos Estados Unidos. Isso ocorreu porque os americanos apoiaram o plano do Partido Trabalhista israelense de entregar a maior parte da Cisjordânia para a Jordânia. Quando essa proposta falhou, criou-se um vácuo político, criando um cenário que foi conveniente para as elites, que preferiam evitar decisões difíceis, mas que acabou sendo insuportável para a população palestina, que continuava vivendo sob ocupação (Pappé, 2004).

A intifada em si teve início no dia 8 de dezembro de 1987, quando um veículo das Forças de Ocupação de Israel (IOF)¹⁴ colidiu com um caminhão em Gaza que transportava trabalhadores palestinos. Nessa colisão, 4 palestinos foram mortos, fazendo com que aparecessem rumores de que o ato teria sido orquestrado como forma de vingança por um israelense que teria sido morto uma semana antes por palestinos. O comparecimento aos funerais dos trabalhadores mortos acabou por reunir milhares de pessoas, o que rapidamente se transformou em protestos contra o acontecido. A IOF, tratando a manifestação como um distúrbio rotineiro, intervieram para dispersar a multidão utilizando gás lacrimogêneo e munição real. Durante a repressão, Hatem al-Sisi, de 20 anos, foi morto, tornando-se o primeiro mártir do levante (Harms & Ferry, 2017).

As forças de ocupação israelenses presentes se depararam com uma resistência incomum por parte da população palestina. Esse episódio marcou oficialmente o início da Intifada, termo árabe que significa 'sacudir', simbolizando um movimento de revolta popular. Assim como ocorre em muitos grandes conflitos, o estopim para a explosão da violência foi aparentemente pequeno, no entanto, o fato de um acidente de trânsito fatal ter sido capaz de desencadear a fúria de mais de 1,5 milhão de pessoas revela a profundidade da frustração acumulada ao longo dos anos sob a ocupação israelense (Harms & Ferry, 2017).

Após décadas de ocupação, a vida nos territórios ocupados consistia em uma rotina quase intolerável. A vida sob ocupação impunha condições constantes de repressão, como a presença de postos de controle, revistas regulares, toques de recolher e até o fechamento de escolas. Em resposta a essas brutalidades, os palestinos adotaram uma série de métodos de

¹⁴ Neste trabalho, opto por utilizar a sigla IOF (Israel Occupation Forces – Forças de Ocupação de Israel) em vez de IDF (Israel Defense Forces – Forças de Defesa de Israel). A escolha reflete uma perspectiva crítica sobre o papel exercido por essas forças nos territórios palestinos ocupados, destacando seu caráter de ocupação, em contraste com a nomenclatura oficial que enfatiza a defesa do Estado de Israel.

resistência, como greves, manifestações, boicotes e confrontos. Essa dinâmica gerou uma dinâmica repetitiva e crescente de tensão, com a crescente pressão das forças israelenses (IOF) sobre os territórios palestinos, que por sua vez alimentou os protestos, o que intensificou ainda mais a repressão. À medida que a opressão se intensificava, as gerações mais velhas, que inicialmente haviam adotado uma postura mais tranquila, passaram a se engajar mais. O conceito de *sumud* (ou firmeza) tornou-se essencial na vida sob ocupação, sendo adotado como uma forma de resistência. Em um gesto de resistência passiva, os palestinos se mantiveram em suas terras, recusando-se a abandonar suas casas, e criaram suas próprias organizações e serviços para enfrentar os desafios impostos pela ocupação (Harms & Ferry, 2017).

No início do ano de 1988, com o início dos protestos e da revolta, estava claro que nenhum fator externo auxiliaria o povo palestino a sair de fato daquela situação. A questão palestina, era a última da lista de prioridades nas cúpulas árabes. Era notável que mesmo quando a situação da Palestina era tratada como “prioridade”, não havia muito a oferecer em questão de solução efetiva para o conflito, em termos de libertação sob quem vivia em ocupação e quem era refugiado (Pappé, 2004).

O mundo árabe nesse sentido, com essas ações quase que ineficientes, deixou os palestinos com sensação de abandono, e conjunto com a incapacidade da OLP de avançar seriamente com a pauta da criação de um Estado Palestino soberano. Embora os palestinos apoiassem por parte a OLP como símbolo de unidade nacional, tanto os habitantes da Cisjordânia quanto os de Gaza começaram a enxergar a necessidade de resolver a situação por conta própria (Harms & Ferry, 2017).

A única arena que permanecia viva e ativamente combatente das políticas ocupacionais era a da política local dos territórios ocupados. Essa arena era liderada por uma jovem geração de profissionais e membros da classe média urbana palestina, em geral ligados a diferentes facções da OLP. No entanto, essa liderança local também carecia de uma estratégia concreta para pôr fim à ocupação israelense se tornando uma limitação que se mostrava ainda mais evidente durante a década de 1990, especialmente diante das vitórias conquistadas por movimentos de libertação na Ásia Oriental, na Europa Oriental e na África do Sul (Pappé, 2004).

Nesse contexto, o pesquisador não pode deixar de se perguntar por que uma revolta local demorou tanto a acontecer. Quando finalmente ocorreu, em dezembro de 1987, foi ampla e intensa. O tamanho restrito das áreas ocupadas e a natureza do regime militar imposto tornaram impossível a simples opção de fuga ou saída. A revolta forçou Israel a cessar temporariamente

sua ‘anexação rasteira’¹⁵ que antes incorporava e anexava território palestino à Israel. A intifada teve início em dezembro de 1987, nos campos de refugiados de Gaza, que, assim como os da Cisjordânia, abrigavam uma grande parte dos refugiados palestinos, os quais somavam milhões nos territórios ocupados na época. Aproximadamente um terço dessa população era composta por crianças menores de quinze anos, e conforme o relatório da UNRWA, a idade média nos campos era de apenas 27 anos (Pappé, 2004).

Os refugiados também se caracterizavam como o setor mais politizado da sociedade palestina, o que de certa forma explica o porquê eles não suportavam mais o peso das políticas punitivas e desumanas de Israel. No primeiro ano da intifada, muitos refugiados foram mortos durante os confrontos com o exército israelense e dezenas de milhares ficaram feridos, embora os israelenses minimizassem esse número. No entanto, há consenso entre as fontes de que a maioria dos feridos eram mulheres e crianças. Além dos ferimentos causados por munição real ou balas de borracha, muitos também sofreram espancamentos sistemáticos por parte de soldados israelenses (Pappé, 2004).

A intensificação da Intifada fez com que os soldados israelenses fossem ainda mais brutais, performando ações de punição coletiva, como demolição de casas, construção de cercas ao redor dos campos de refugiados, abusos e outros tipos de tortura. Em alguns meses os militares israelenses foram capazes de comprimir uma brutalidade que teria sido exercida em um período de anos (Pappé, 2004).

Nesse cenário, a religião provou ser uma aliada pertinente e eficaz às pressões e violências que os palestinos sofriam, também provando dar uma perspectiva de vida em uma realidade tão impetuosa. O aspecto político da religião também provou ser atraente como uma forma de alternativa não só como prática diária, mas também como um plano que prometia mudanças em uma situação já deplorável. Diante da incapacidade da OLP de proteger a população dos abusos e do controle militar israelense, muitos palestinos acabaram se aproximando do islamismo político. O movimento islâmico, por sua vez, recebeu apoio inicial de Israel, que, orientado por especialistas orientalistas, enxergava no fortalecimento das forças religiosas uma estratégia para minar o nacionalismo palestino promovido pela OLP durante a Intifada (Pappé, 2004).

¹⁵ A expressão "anexação rasteira" é frequentemente usada de maneira crítica por sociólogos para descrever um processo de anexação que ocorre de forma dissimulada, sem grandes formalidades ou com uma certa violência política, legal ou diplomática. Ela pode se referir à anexação de territórios por um país de maneira rápida, sem respeitar acordos internacionais ou processos legais estabelecidos, e sem oferecer justificativas claras ou legítimas.

Para além das suas contribuições positivas no que diz respeito a esperança no meio de um conflito, a religião também começou a fornecer justificativa para aqueles que atuavam de forma mais extrema nas atividades políticas, em ambos os lados, usando a religião como causa de ações violentas. Embora houvesse várias explicações sobre os motivos que levavam israelenses e palestinos a recorrerem à violência, como rancores antigos e disputas territoriais, a violência muitas vezes era apresentada como parte de uma missão divina. No entanto, isso não significa que o retorno à religião sempre resultasse em violência. Para muitas pessoas, especialmente nas camadas sociais menos desfavorecidas, a religião se tornou uma orientação espiritual, ajudando na busca pessoal por salvação e piedade. Esse movimento também teve o efeito de aumentar o número de seguidores tanto do islamismo quanto do judaísmo ortodoxo (Pappé, 2004).

Também começou a surgir organizações islâmicas que sinalizaram de forma mais firme o renascimento religioso em meio ao conflito. A Irmandade Muçulmana, que tem sua origem egípcia, era uma organização que se concentrava na educação religiosa (não necessariamente em política e revolução), no entanto, grupos que antes eram braços da irmandade e que se separaram acabaram por adotar filosofias militantes durante a intifada, como por exemplo a Jihad Islâmica e o Hamas.

Em meados de dezembro de 1987, o Hamas distribuiu seu primeiro panfleto em Gaza e na Cisjordânia, pedindo a "derrota do ocupante" (Roy 2011). Grande parte das histórias relatadas marca o início da intifada em 8 de dezembro como a data usada pelo Hamas também para celebrar seu aniversário de fundação. Independentemente de ter sido ou não o dia em que o movimento teria nascido não é relevante, mas o simbolismo carregado de ter sido considerado como movimento pertencente a uma data tão importante para luta palestina como a intifada, indica que seus líderes aproveitaram da ocasião para atrelar formalmente o movimento a causa da resistência palestina. Isso é evidência de que o grupo, mesmo em seu início, se adaptou ao ambiente para capturar o apoio da população, o que indica que a adaptação e o interesse no apoio popular fazem parte da essência intrínseca do grupo (Davis, 2016).

Enquanto a UNLU (União Nacional de Liderança Unificada) e a OLP buscava a criação de um Estado laico na Cisjordânia e Gaza, as organizações muçulmanas, como o Hamas, propunham a formação de um Estado islâmico para toda a Palestina, e que se acreditava que o melhor jeito de ser conquistado era por meio da ação armada. O Hamas obteve considerável apoio, particularmente em Gaza, e se tornou o segundo maior movimento organizado nos territórios, logo após a UNLU. Embora o Hamas tivesse uma ideologia radicalmente diferente da OLP, especialmente por sua abordagem de cunho islâmico, o grupo procurava evitar

confrontos diretos durante a maior parte da Intifada. Em vez disso, buscava cooperar com a UNLU-OLP para preservar a unidade do movimento de resistência. No entanto, com o tempo, as diferenças ideológicas entre as duas facções acabaram gerando tensões e conflitos (Harms & Ferry, 2017).

As políticas de Israel nesse meio tempo passaram a se tornar cada vez piores com o advento da longevidade da Intifada, o que ficou conhecido como a política do “punho de ferro”, foi uma resposta a ameaça ao sistema de assentamentos israelense representada pela rebelião. Apesar de as IOF terem apresentado o lema da política de 'força, poder e espancamentos' como uma medida supostamente “menos severa”, que fora adotada para responder às duras críticas nacionais e internacionais sobre o uso excessivo da força, na prática, o nível de repressão violenta contra a população palestina continuou alto e generalizado (Harms & Ferry, 2017).

No final de 1988, a Assembleia Geral da ONU aprovou uma resolução (43/21) intitulada "A Questão da Palestina". Esta resolução reafirmou o direito do povo palestino à autodeterminação, à independência e à soberania nacional, enfatizando que esses direitos não poderiam ser sujeitos a interferências externas. Além disso, reconheceu oficialmente a OLP como a legítima representante do povo palestino. A resolução também instou os Estados membros e o Secretário-Geral da ONU a adotarem medidas que apoiassem a realização desses direitos, destacando a importância de integrar a questão palestina em qualquer solução abrangente para o conflito árabe-israelense. As únicas duas nações a votar contra a resolução foram os Estados Unidos e Israel (Harms & Ferry, 2017; Organização das Nações Unidas, 1988).

Em 1991, 4 anos desde seu início, a Intifada começou a lentamente perder sua força; considerando que ainda havia alguns outros levantes até 1993, mas nada digno de reacender o seu fogo inicial. De acordo com Harms & Ferry (2017), até o final de 1992 mais de 100 israelenses haviam morrido com o decorrer da Intifada, e no final de 1993, mais de 1000 palestinos haviam chegado a óbito, desses mil cerca de 20% tinham menos de 16 anos, e os feridos somavam milhares. Após quatro anos de resistência e protestos, os palestinos não apenas suportaram a repressão severa, mas também foram fortalecidos e unificados por ela.

4.4 Acordos de Oslo

A década de 90, década pela qual o acordo estava tomando forma, foi um período crucial para o conflito entre Palestina e Israel. As negociações de Oslo foram vistas inicialmente com otimismo e com alívio pela comunidade internacional tendo em vista o histórico de conflitos não só entre a Palestina e Israel, mas com outros países árabes e muçulmanos que também não

mantinham relações muito favoráveis com o vizinho judeu. A negociação acabou por oferecer uma forma de esperança de uma solução pacífica para o conflito prolongado que havia causado muitos danos e sofrimento para ambos os lados. Contudo, o acordo não conseguiu abordar efetivamente muitas questões cruciais como: o status de Jerusalém, os assentamentos israelenses na Cisjordânia e o direito de retorno dos refugiados palestinos. A omissão dessas questões fundamentais gerou desconfiança entre as partes e minou ainda mais profundamente a eficácia das negociações (Bauck, 2016).

A materialidade que os Acordos de Oslo traziam, foram se tornando proeminentes no cenário internacional, trazendo consigo uma sensação de otimismo. Este marco foi então visto como uma possível promessa de colocar fim do conflito e como um passo significativo em direção à paz no Oriente Médio. Contudo, com menos de uma década após a assinatura dos acordos, a eclosão da segunda intifada ou Intifada de *al-Aqsa*, marcou a região, dissipando as esperanças de uma resolução pacífica ou até mesmo breve (Hancock & Weiss, 2011).

No cenário político, a falha das negociações de Oslo levou a um aumento do ceticismo entre os israelenses e palestinos entre várias consequências. Por parte dos palestinos, a incapacidade de alcançar a liberdade de um estado soberano que seja independente resultou por exemplo na desilusão com a liderança da OLP. Esse descontentamento, por sua vez, contribuiu para o fortalecimento de grupos como o Hamas, que se opunham ao processo de paz e advogavam pela resistência armada contra Israel.

O processo de paz de Oslo faz parte de uma história complexa de relações entre Israel e Palestina, dividida, conforme Rothstein (2002) em três fases distintas. (1) Para os israelenses, esse período foi caracterizado por uma divisão interna profunda, havia um forte desejo tanto por paz, como por um cenário de maior segurança, motivado pela busca por estabilidade em uma região historicamente tumultuada. Por outro lado, havia um medo generalizado de que os acordos resultassem em concessões políticas e territoriais sem garantias suficientes de “segurança” para Israel. (2) Para os palestinos, os acordos representaram uma oportunidade. Eles gostavam da possibilidade que estava se tornando real de alcançar a autodeterminação e finalmente estabelecer um Estado palestino independente. No entanto, essa esperança foi se tornando cada vez mais distante dada pela realidade das dinâmicas políticas, econômicas e sociais enfrentadas pelos palestinos sob ocupação direta israelense. (3) E terceiro, para ambas as partes, tanto israelenses quanto palestinos. Os dois enfrentaram pressões significativas de atores internos e externos que complicaram a implementação do que foi discutido nos acordos (Rothstein, 2002).

Conhecido formalmente como a Declaração de Princípios sobre Acordos Provisórios de Autogoverno de 1993, ou simplesmente "Oslo I", pode ser colocado como um acordo resultante de uma série de negociações que começou com um preâmbulo que tinha como característica principal o compromisso das duas partes em "reconhecer seus direitos legítimos e políticos mútuos". O Preâmbulo do acordo estabeleceu o objetivo de "alcançar um acordo de paz justo, duradouro e uma reconciliação histórica através do processo político que seria acordado". Tendo em seu escopo declarações que expressavam a intenção de exercer a transferência gradual de poder de Israel para os palestinos na Cisjordânia e na Faixa de Gaza. Além disso, previa que negociações de "estatuto permanente" sobre questões complexas começariam dois anos após a retirada inicial de Israel de Jericó e da Faixa de Gaza (Watson, 2000).

A Declaração de Princípios especificava que essa transferência de autoridade ocorreria em quatro fases distintas. A primeira fase envolveria a retirada israelense da Faixa de Gaza e de Jericó. A segunda fase trataria da transferência de alguma autoridade e responsabilidade civil para os palestinos em toda a Cisjordânia. Já a terceira fase consistiria em um acordo de teor provisório sobre como a implementação da Declaração de Princípios seria de fato efetivada. A fase final, seria, portanto, o acordo sobre a permanência do que foi discutido nas negociações, visando uma resolução final. No entanto, a complexidade e a profundidade das questões a serem resolvidas tornaram o processo extremamente difícil para os lados que por sua vez, não estavam contentes em ceder (Watson, 2000).

A partir desse contexto, as palavras e visões que eram expostas nas negociações se revelaram muito mais difíceis de implementar na prática do que serem colocadas na teoria. Para a população palestina vivendo nos territórios ocupados, a realidade pós-acordos foi marcada por uma série contínua de retrocessos, muito mais do que sucessos que eram tão esperados (Bauck, 2016). Embora alguns territórios, tenham sido colocados sob administração palestina, a liberdade de circulação e a capacidade de viajar dentro dos territórios e trabalhar foram reduzidas e ainda assim sendo controladas por Israel, que não parecia flexibilizar suas atitudes perante a ocupação. Por conta disso, por longos períodos, a Faixa de Gaza ficou praticamente isolada da Cisjordânia e do resto do mundo. A Cisjordânia, nesse contexto, se tornou uma rede de alas militares e postos de controle que restringia cada vez mais a movimentação dos palestinos (Bauck, 2016).

Por parte dos israelenses, o fracasso das negociações e a onda de violência durante a Segunda Intifada levaram os políticos israelenses a começarem a adotar uma postura mais dura ainda (Hancock & Weiss, 2011). Uma maior desconfiança em relação aos palestinos foi intensificada, assim, o ambiente político pós Oslo resultou em uma expansão contínua dos

assentamentos na Cisjordânia, visto como uma maneira de consolidar o controle sobre a terra e garantir a o que os israelenses sionistas chamavam de “segurança nacional” (Bauck, 2016).

Os Acordos de Oslo, por conseguinte, colocaram também fim nas ações mais radicais vindas pela facções guarda-chuva da OLP. Iniciado em dezembro de 1992 por meio de negociações secretas, o acordo foi assinado em setembro de 1993 na Casa Branca, trazendo a chamada Declaração de Princípios (DoP). Considerada a primeira de muitas iniciativas destinadas a compreender e debater as questões complexas que geriram os emblemas do conflito durante todos os anos, como a problemática das fronteiras, segurança e status de Jerusalém, imigração etc. (Hancock & Weiss, 2011).

Pós a assinatura formal do acordo em 93, o Acordo de Oslo fez outros esforços para negociação de uma possível paz fosse instaurada, como o subseqüentes Acordo de Taba, conhecido da mesma forma como Oslo II em 1995, como também o Memorando de Wye River no ano de 1998 e o Memorando de Sharm El-Sheikh em 1999. Todas essas foram tentativas de avançar na implementação dos compromissos que tinham sido firmados e debatidos no primeiro acordo. Mas apesar desses esforços, o processo de paz de Oslo durante todo tempo enfrentava desafios. Esses desafios culminaram no fracasso da Cúpula de Camp David em julho de 2000, que evidenciou as dificuldades em alcançar um acordo, e logo depois foi completamente esquecida com a eclosão da Segunda Intifada (Hancock & Weiss, 2011).

O fracasso (não só ilustrado com a eclosão da intifada) decorrente de uma década de acordos, que tinha como premissa ser um mecanismo para apaziguar as duas nações, fez com que muitos debates e análises fossem feitas e criadas a fim de buscar compreender o motivo pelo qual um mecanismo de intenção de paz e resolução de um conflito histórico, não conseguiu sair do papel. Especialistas e analistas questionaram a estrutura do acordo, apontando possíveis deficiências que poderiam ter contribuído para sua ineficácia. A partir disso, muitas hipóteses foram criadas e discutidas como: as falhas na implementação das disposições acordadas, o impacto da violência perpetrada por grupos opositores ao processo de paz (*Spoilers*); o ambiente interno de cada um dos lados e seus interesses etc. (Hancock & Weiss, 2011).

Durante os anos do processo de paz de Oslo, os movimentos islâmicos palestinos, em especial o Hamas, experimentaram um certo enfraquecimento de seus aparatos políticos e militar. Essa fragilização pode ser discutida como vinda de vários fatores, mas entre eles tanto a repressão por parte da Autoridade Palestina, como o próprio sentimento (mesmo que rápido) de otimismo em parte da população, a cooptação de setores políticos pela lógica institucional dos acordos, e as transformações no cenário internacional pós-Guerra Fria (Roy, 2011).

A teoria e a prática social do Hamas, que foram diretamente influenciadas e refletidas pelo espectro de resistência e luta da Primeira Intifada passaram por uma reformulação frente à nova realidade. O Hamas, ao contrário de muitos grupos armados tradicionais, sempre compreendeu a ação social como parte indispensável da sua vida política, e essa fusão entre o político e social representava uma forma de consolidar sua base popular, e era usada como uma ferramenta estratégica de disputa por controle frente à OLP e a AP (Roy, 2011).

Desde seu nascimento, o Hamas tentou estrategicamente deslegitimar a OLP com o objetivo de eventualmente os substituir como representante do povo palestino. No entanto, essa ambição do grupo foi abalada quando a Declaração de Princípios, foi assinada por Yasser Arafat e Yitzhak Rabin (Davis, 2016).

Esses acordos estabeleceram as bases para um possível Estado Palestino soberano que estaria sob administração secular. Além disso, os termos do acordo exigiam uma redução da violência entre israelenses e palestinos, mas ao excluir o Hamas das negociações, tendo em vista que o grupo não fazia parte do espectro guarda-chuva da OLP, os Acordos de Oslo desconsideraram um importante ator político e social palestino, comprometendo então a legitimidade do processo de paz (Davis, 2016).

Com o avanço do processo de paz, o Hamas se encontrou em uma situação tanto quanto complicada, sobre qual seria o papel do grupo em um contexto em que parecia que a luta armada e a resistência direta contra a ocupação já não estavam mais sendo as principais prioridades políticas. O dilema fundamental disso não era somente político ou estratégico, mas trazia à tona a questão de sobrevivência institucional e simbólica do próprio Hamas. Pelo qual até então, estava profundamente ancorado em uma postura de resistência e oposição ao projeto sionista de anexação das terras de 1967, e de todo projeto colonial na Palestina. Algo que os Acordos de Oslo pareciam, em certa medida, legitimar (Roy, 2011).

Com o fracasso gradual na implementação dos acordos e na obtenção de uma solução para o conflito, o impulso inicial que havia colocado o Fatah na liderança do processo começou a se dissipar. As crescentes dificuldades internas do movimento, somadas às denúncias de corrupção envolvendo a OLP, contribuíram para o desgaste de sua legitimidade. Nesse contexto, mesmo sem ocupar o mesmo protagonismo da época da Intifada, o Hamas conseguiu consolidar sua presença política e equilibrar sua influência em relação ao Fatah no cenário palestino (Davis, 2016).

Pra além disso, a deportação de membros do Hamas para o sul do Líbano, no início da década de 90, gerou também grandes consequências para o grupo. Esse deslocamento possibilitou o estreitamento de laços com o Hezbollah, e aprofundou os vínculos com o Irã,

principal patrocinador do Hezbollah. A partir desse momento, o Irã passou a exercer um papel cada vez mais ativo no fortalecimento do Hamas, fornecendo recursos para suas operações (Davis, 2016).

Esse apoio refletiu de forma evidente no período após a assinatura da declaração de princípios em 1993. Nos meses seguintes o Hamas buscou intensificar suas ações militantes, realizando uma série de ataques contra os ocupantes. Por serem manifestações de resistência pensadas, calculadas e planejadas, diferentemente dos acontecimentos da Intifada anos antes que foram nascendo de forma espontânea, essas ações foram concebidas pelo simples propósito de minar as negociações de paz, pelas quais o Hamas considerava que se tratava de acordos que prejudicariam a causa palestina mais do que ajudaria (Davis, 2016).

Entre essas manifestações, destaca-se a realização de nove ataques organizados nos seis meses seguintes à assinatura dos acordos, que resultaram na morte de doze israelenses. Tendo isso em conta, a tensão na região foi gradualmente crescendo, principalmente depois do massacre feito pelo israelense Baruch Goldstein em fevereiro de 1994, quando ele assassinou 29 palestinos e feriu outros 125 durante orações na mesquita de Hebron. Esse episódio ficou conhecido como o Massacre da Caverna dos Patriarcas¹⁶. Tais eventos marcaram uma escalada violenta que comprometeu severamente a já frágil credibilidade do processo de paz (Davis, 2016; Institute for Palestine Studies, 2025).

O Hamas, como visto, adotava uma postura de oposição ativa às negociações com Israel. Um dos momentos mais emblemáticos desse cenário ocorreu após o assassinato de Yitzhak Rabin, então primeiro-ministro israelense e líder do Partido Trabalhista, que conduzia o processo de Oslo, na sequência Shimon Peres assumiu o cargo de primeiro-ministro. Curiosamente, durante esse período, o Hamas optou por não realizar ataques contra os colonos de Israel, e essa decisão refletiu uma estratégia particular do movimento que via que evitar ações militarizadas em um período tão delicado para política israelense, auxiliaria que tanto Israel como as negociações do Acordo de Oslo não fossem fortalecidas com comoção internacional. Tal decisão, longe de ser casual, demonstrava um cálculo estratégico (Davis, 2016).

¹⁶ Goldstein foi um judeu-americano-israelense e médico do exército israelense, vinculado ao movimento extremista Kach, conhecido por sua ideologia racista e antiárabe. Durante as orações matinais em uma mesquita localizada dentro da Caverna dos Patriarcas, um local sagrado tanto para judeus quanto para muçulmanos, Goldstein entrou armado com um fuzil automático e abriu fogo contra os fiéis palestinos. Tendo isso em vista, o massacre intensificou a radicalização de grupos palestinos como o Hamas, que passou a justificar ataques suicidas como resposta à violência dos colonos e à impunidade de atos desse tipo (Institute for Palestine Studies, 2025).

Entretanto, o cálculo estratégico do Hamas não previa o desdobrar do que aconteceria. Eis que na eleição que se seguiu, o Partido Trabalhista propunha dar continuidade às negociações de Oslo, enquanto o partido de oposição, Likud, liderado por Benjamin Netanyahu, defendia uma abordagem baseada na segurança. A retórica do Likud contrastava diretamente com a narrativa do processo de paz, exatamente o que o Hamas almejava, mas sua ascensão indicava um possível retorno a posturas mais rígidas frente às reivindicações palestinas, o que não seria favorável a agenda da luta de resistência (Davis, 2016).

Ao mesmo tempo, que os ataques do Hamas buscavam minar o processo de paz, tais atentados provocaram uma onda de medo, insegurança e desconfiança na sociedade israelense, abalando a confiança pública nos esforços de negociação promovidos por figuras como Shimon Peres. Os ataques do Hamas, nesse sentido, forneceram respaldo prático à narrativa promovida pela direita israelense, ao reforçar a percepção de que "não há parceiro para a paz" entre os palestinos (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

Em entrevistas na década de 90 as lideranças do Hamas foram questionadas sobre a possibilidade de terem deliberadamente contribuído para o “não sucesso” dos Acordos de Oslo ao incentivar a população de Israel a eleger um líder de viés mais inflexível e mais hostil ao diálogo. Um dos principais dirigentes do Hamas, Mousa Abu Marzouk, então respondeu dizendo que para o Hamas não havia distinções entre os partidos israelenses, uma vez que todos, estariam comprometidos com a manutenção do projeto sionista. “Não há diferença entre os partidos políticos em Israel. Todos eles empurram o projeto sionista” (apud Davis, 2016, p.93).¹⁷

Após a eleição de Netanyahu, o Hamas continuou com as suas operações, marcando um período de escalada na violência entre as duas partes do conflito. Como resposta, e previsivelmente, o governo israelense implementou medidas que impactaram diretamente a vida dos palestinos, como: o aumento do número de postos de controle, limitação do transporte entre Gaza e a Cisjordânia (Davis, 2016).

Após mais de um ano de confrontos violentos, a confiança que as partes tinham uns nos outros para que o processo de paz avançasse praticamente desapareceu. Yasser Arafat, encontrava-se sob forte pressão tanto interna quanto internacional para cessar a violência que estava vogando na região, mas estava politicamente encurralado entre a intransigência do Hamas e as políticas de Israel (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

¹⁷ “The response by Marzouk (interview with the author) on 23 September 2012 was, ‘There is no difference between the political parties in Israel. They all push the Zionist project’ (Davis, 2016, p.93).

O posicionamento do Hamas com essa situação permaneceu o mesmo que o de Mousa Abu Marzouk anteriormente, no caso específico o Dr. Mahmoud Zahar¹⁸ rejeitou fortemente a ideia de que o Hamas deveria responder de maneira positiva ao apelo do Fatah de suspender as operações suicidas e permitir a continuidade das negociações:

“Por quanto tempo o Sr. Arafat vai negociar? Qual é a alternativa? Mesmo quando há negociações, Israel ainda nos mata. Diga-me um sábio neste mundo que possa nos convencer de que Israel está realmente pronto para deixar nossa terra e entrar em negociação. Ninguém acredita que a negociação seja possível. Todos estão clamando pela continuação da Intifada. E, mais cedo ou mais tarde, Israel perceberá o preço de sua existência aqui... Precisamos de nossa liberdade e soberania.” (Zahar, apud Milton-Edwards; Farrell, 2010, p. 94).¹⁹

4.5 Segunda Intifada

A eclosão da Segunda Intifada, ou também Intifada de Al-Aqsa, em setembro de 2000, foi considerada como marco na trajetória histórica do Hamas e da luta palestina ao todo. A Intifada surgiu como resposta direta à frustração não só das frustrações acumuladas das várias décadas de neocolonização na Palestina, mas também foi fruto da falha do processo dos acordos de Oslo, que ao invés de trazer uma possível solução ou pelo menos apaziguar os efeitos do conflito, trouxe ainda mais tensão e consolidou ainda mais a ocupação israelense (Roy, 2011).

Antes da Intifada ocorrer, alguns dos grupos militantes palestinos já estavam sofrendo com algumas novas estruturas estratégicas, com uma ênfase na atuação sociocultural e na reforma comunitária, em detrimento da violência para resistência. No entanto, com a intensificação da repressão israelense, tanto direta à população como simbólica a causa e a cultura local palestina, essa tendência foi gradualmente revertida. Importante aqui, para entendermos melhor as causas do levante de Al-Aqsa, que a violência e o desrespeito simbólico à cultura palestina e ao islã, predominantemente, foram grandes causas (Roy, 2011).

A progressão dessa violência advinda de Israel, logo após um tempo em que a paz era possibilidade fez com que a resistência armada se tornasse novamente mecanismo de autodefesa e afirmação de autodeterminação. Nesse contexto, o Hamas tomou protagonismo, ao colocar o seu setor político-militar em um papel dominante dentro não só da organização em si, mas do contexto do levante, se tornando um dos principais atores a lutar em prol da causa palestina na época (Roy, 2011).

¹⁸ Mahmoud al-Zahar é cofundador e líder do Hamas na Faixa de Gaza, médico de formação e ex-ministro das Relações Exteriores da Autoridade Palestina.

¹⁹ “For how long is Mr Arafat going to negotiate? What is the alternative? Even when there are talks, Israel still kills us. Give me one wise man in this world that can convince us that Israel really is ready to leave our soil and enter negotiation. No one believes negotiation is possible. Everyone is calling for continuation of the Intifada. And sooner rather than later Israel will realize the price of their existence here . . . We need our liberty and sovereignty.” (Milton-Edwards; Farrell, 2010, p. 94).

Amplamente reconhecida como um dos períodos mais sangrentos do conflito entre Palestina e Israel, é comumente situada entre os anos 2000 e fevereiro de 2005. Mas, para os fins desta pesquisa, eu adoto o final do ano de 2004 como marco final do levante, em razão da morte de Yasser Arafat e do maior “desenvolvimento” político do Hamas, que fez com que o movimento decidisse parar (ou pausar) com a sua participação mais ativa na resistência armada para focar na sua insurgência institucional e política (Davis, 2016).

O estopim da Intifada ocorreu em um dos locais mais sensíveis tanto para judeus como para os muçulmanos, sendo ele o complexo sagrado conhecido como Haram al-Sharif e como Monte do Templo. Esse espaço carrega uma muitos significados religiosos e históricos para as diferentes culturas que por ali vivem. Foi ali que, de acordo com os judeus se localizavam os antigos templos de Salomão e Herodes; segundo o Novo Testamento bíblico, foi onde Jesus expulsou os cambistas; e no contexto islâmico, abriga hoje dois dos mais importantes santuários sendo a Mesquita de Al-Aqsa e o Domo da Rocha. Esse local também pode é considerado um símbolo de resistência e de soberania islâmica frente à dominação ocidental²⁰ (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

Foi nesse contexto que em 28 de setembro de 2000, o líder do partido Likud, Ariel Sharon, realizou uma visita ao local sagrado. Embora se tratasse de um gesto político, a ação foi amplamente interpretada pelos palestinos como uma provocação e uma tentativa de reafirmar a soberania israelense sobre o local. Logo, houve resposta quase que imediata sobre o ato, com manifestações em Jerusalém que logo se espalharam para a Cisjordânia, Gaza entre outros locais (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

Ao final do primeiro ano da Segunda Intifada, o número de mortos já ultrapassava 740, sendo 564 palestinos e 181 israelenses algo que já demonstrava ser muito superior na mesma proporção de tempo em comparação a Primeira Intifada, quando cerca de 300 palestinos e 15 israelenses morreram no mesmo intervalo. Enquanto a Primeira Intifada foi predominantemente caracterizada por protestos populares e resistência civil, a Segunda incorporou ações armadas de alta intensidade e atentados suicidas (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

Durante o período da Intifada, o Hamas intensificou sua atuação armada, sendo então responsável por mais da metade das operações terrestres contra alvos israelenses. Essa intensificação refletiu o desenvolvimento tático e operacional das Brigadas Izz al-Din al-

²⁰ A retomada de Jerusalém por Saladino, em 1187, após quase noventa anos de ocupação cruzada, tornou-se um marco simbólico da resistência islâmica à dominação ocidental. Além da reconquista militar, o evento representou a restauração da soberania muçulmana sobre os locais sagrados de Al-Quds, como a Mesquita de Al-Aqsa e o Domo da Rocha, reforçando a identidade religiosa e política do Islã frente às invasões estrangeiras (Maalouf, 2001; Gabriel, 2015; Hillenbrand, 1999).

Qassam, braço armado do grupo, e evidenciou a evolução das suas capacidades de resistência. A violência praticada pelo Hamas se caracterizou não apenas por sua intensidade, mas também pelo seu alto grau de letalidade. Os atentados suicidas tornaram-se um dos principais instrumentos do grupo, que tinham como objetivo tanto a causar impacto material quanto a obter ganhos simbólicos e políticos, especialmente após o fracasso das negociações de Camp David (Davis, 2016).

Entre 2000 e 2004, registraram-se aproximadamente 575 ataques violentos de grande repercussão contra alvos israelenses, sendo o Hamas responsável por cerca de um terço dessas ações. No total, 1024 israelenses e aproximadamente 4228 palestinos perderam a vida, entre eles estavam 1.262 crianças, 274 mulheres e 32 profissionais de saúde palestinos, de acordo com o Centro Palestino para os Direitos Humanos (Palestina Komitee, 2020; Al Jazeera, 2020; Vermelho, 2020). Trata-se, portanto, do período mais letal desde a fundação do movimento. Relatórios de organizações de direitos humanos palestinas também indicam que a repressão israelense durante a Segunda Intifada foi marcada por violações sistemáticas dos direitos humanos, assassinatos seletivos, demolições de casas e bloqueios territoriais, o que intensificou ainda mais o ciclo de violência (Palestinian Centre For Human Rights, 2024).

A retaliação israelense às operações protagonizadas pelo Hamas, também foi forte e massiva, sendo feita não só pela intensificação das políticas ocupacionais segregacionistas, mas através de programas de assassinatos seletivos e da captura sistemática de lideranças do Hamas. Essa por sua vez teve um impacto considerável na estrutura do grupo, limitando sua capacidade de realizar operações consideradas mais complexas. A construção da barreira de separação entre os israelenses e os palestinos (feita para “proteger” os israelenses da grande ameaça palestina), representou também mais uma restrição, dificultando a mobilidade para os ataques. Junto disso também, fatores internos, como o desgaste organizacional, a fadiga gerada pela duração do conflito, a morte de Arafat e o aumento da percepção pública de corrupção dentro da Autoridade Palestina, contribuíram para uma reorientação estratégica do Hamas (Davis, 2016).

A conjuntura internacional (ocidental) também encontrou uma narrativa nessa mesma época que ancorou ainda mais a falta de empatia pelos povos árabes e mais especificas os muçulmanos. A narrativa securitária da Guerra ao Terror, alavancada pelos ataques de 11 de setembro de 2001 nos EUA, orquestrados pelo grupo Al-Qaeda de Osama Bin-Laden. O atentado impulsionou uma nova lógica securitária global, dificultando a diferenciação entre movimentos de resistência nacional e organizações jihadistas transnacionais. Yasser Arafat condenou publicamente os atentados, já o xeque Ahmed Yassin, reiterou que a luta de seu movimento era restrita à Palestina, rejeitando qualquer possível ligação com a Al-Qaeda.

Entretanto, isso não foi suficiente para a comunidade internacional, mais especificamente, não foi suficiente para os líderes e a mídia ocidental. Israel rapidamente capitalizou e se aproveitou desse novo cenário caótico, equiparando o Hamas e outros movimentos palestinos à Al-Qaeda e reposicionando sua narrativa de combate ao "terrorismo islâmico" dentro da lógica da "Guerra ao Terror" (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

A Intifada representou então uma intensificação dos grupos palestinos, mas acima de qualquer agenda também representou a incorporação da causa palestina ao novo campo discursivo da segurança global, no qual a distinção entre resistência e terrorismo foi deliberadamente embaralhada, em prejuízo dos movimentos de libertação do Sul Global (Milton-Edwards & Farrell, 2010). Todos esses pontos contribuem para que essa reorientação das prioridades do Hamas tenha acontecido, conseqüentemente resultando na sua inserção na política palestina nos anos seguintes (Davis, 2016).

4.6 As Eleições Palestinas e a Cisão Político-Institucional entre Hamas e Fatah

O êxito do Hamas nas eleições de palestinas de 2006 pode ser atribuído, em grande medida, à sua capacidade de mobilizar votos não apenas entre seu tradicional eleitorado islâmico e entre aqueles que se contemplam como contrários ao processo de paz, mas também, nesse período, entre as classes média e média baixa da sociedade. Essa ampliação de sua base eleitoral foi fortalecida principalmente pelo movimento que grupo foi criando ao passar do tempo nessas quase 2 décadas que eles tinham de vida. Diferentemente do Fatah, o Hamas investiu esforços consideráveis em sondar a opinião pública e a partir desse conhecimento, foi capaz de aperfeiçoar continuamente sua mensagem eleitoral, o que contribuiu decisivamente para sua vitória (Gunning, 2008).

Desde os anos 80, o Hamas passou por inúmeras transformações em sua atuação política. A partir dos anos 90 e especialmente durante os anos 2000, foi notório o deslocamento do movimento para uma maior priorização à trabalhos sociais em detrimento (parcialmente) de uma maior militarização. Esse desvio não representou uma retirada da luta, mas uma adaptação estratégica ao contexto político e social em que o movimento estava inserido (Roy, 2011).

Em um ambiente marcado por repressão por parte de Israel e uma fragilidade institucional e crescente, a demanda por serviços básicos foi crescendo, e o Hamas viu oportunidade de consolidar seu espaço de atuação na sociedade palestina. Passou então a oferecer assistência social e serviços essenciais ao povo, ao mesmo tempo que também desenvolvia um trabalho de reforçar normas religiosas islâmicas, criando assim, um espaço

público relativamente protegido da repressão de Israel. Essa atuação permitiu ao movimento manter e até ampliar sua base popular de apoio, cultivando legitimidade (Roy, 2011).

Com o tempo, o Hamas passou a ser visto, como representante de uma corrente política e de uma forma de vida pautada na religião. Essa mudança aconteceu através de uma reorientação discursiva e simbólica do conceito de sociedade civil, que antes não era banhada de prioridade no vocabulário do grupo, e que passou a ser incorporada. Paralelamente, também houve uma redefinição das ameaças que existiam naquele momento. Se antes o foco era sobre ataques militares e repressão política, agora passava-se a reconhecer uma dimensão cultural da agressão, percebida como tentativa de deslegitimação ou corrosão dos valores, crenças e práticas islâmicas da sociedade palestina (Roy, 2011).

A Segunda Intifada, encontrou Yasser Arafat consolidado como a principal figura simbólica da luta nacional palestina. Desde 1969, quando foi eleito presidente da OLP. Arafat teve um papel central na representação política palestina, sendo reconhecido internacionalmente por exemplo, por mais de 100 países. Sua trajetória foi marcada por décadas de militância e de liderança na resistência, especialmente após os acontecidos de 1967, em que ele construiu sua imagem como um “pai da nação” palestina (Davis, 2016).

O papel de Arafat como símbolo de resistência era bem reconhecido, inclusive por movimentos como o Hamas, no qual sua carta de fundação fazia menção ao respeito às organizações que haviam precedido sua formação na luta contra a ocupação israelense. Mas durante mais de três décadas, poucos buscaram desafiar a liderança do líder do Fatah dentro da OLP, o que reforçou ainda mais o peso político e simbólico que Arafat carregava. Tanto que sua morte em 11 de novembro de 2004, representou uma ruptura profunda na política palestina. Gerando um vácuo de liderança tanto na OLP quanto na AP, para o qual não havia um sucessor que pudesse se equiparar ao seu simbolismo. Além disso, o que não ajudou também foi que a percepção do povo na época era de que o Fatah estava associado à corrupção, o que contribuiu para um ambiente generalizado de desilusão popular com a elite política tradicional (Davis, 2016).

Nesse contexto, houve então uma oportunidade histórica para o envolvimento mais direto do Hamas na política institucional palestina. Mesmo que lideranças internas, como Ismail Haniyeh, já defendessem a participação do movimento em eleições há anos, suas propostas eram sempre rejeitadas. Mas esse novo cenário proporcionou um novo cálculo estratégico para presença mais firme do Hamas não só na área militar, na resistência, nas políticas sociais, mas no âmbito de autoridade institucional. A eleição presidencial estava marcada para janeiro de 2005, mas as eleições legislativas, previstas para o início de 2006, ofereciam tempo bom para

mobilizar sua rede social (*dawa*) na construção de uma campanha mais consolidada (Davis, 2016).

Esse processo de transição do Hamas não ocorreu da noite para o dia e nem de forma rápida e fácil. Ainda em 2005 tem-se registrados ataques promovidos pelo grupo, que por sua vez evidencia a complexidade e a tensão interna envolvida na mudança de paradigma de um movimento que nasceu da resistência armada para uma organização político-eleitoral. Apesar disso, a adesão de uma disputa institucional marcaria uma nova fase da trajetória do Hamas, que por fim culminou na sua vitória nas eleições legislativas de 2006 (Davis, 2016).

Essa transição do Hamas para a vida política eleitoral exigiu também algumas condições. Primeiro de tudo, era necessário que tivesse coesão dentro do movimento, ou seja, todos os setores no grupo, inclusive os braços armados como as Brigadas Izz ad-Din al-Qassam, deveriam estar comprometidos com o novo direcionamento. Qualquer “desarmonia” interna teria o potencial de comprometer a campanha eleitoral. E a segunda condição, era de que o grupo precisaria redirecionar seu antagonismo. Isso quer dizer que pelo menos no campo político, os esforços deveriam ser direcionados ao Fatah, tirando um pouco o holofote da luta contra Israel. Mas claro, nada que comprometeria a luta principal palestina, que é a de resistência à ocupação, só significaria um novo direcionamento das ações prioritárias do grupo, focando mais no campo nacional e popular (Davis, 2016).

A mudança exigiu um processo de deliberação e negociação interna cuidadoso, envolvendo tanto o Politburo quanto o Conselho Shura²¹. Ambos os órgãos desempenharam papel essencial na condução de encontros com lideranças locais e combatentes, visando assegurar que todos estivessem dispostos, ainda que temporariamente, a diminuir um pouco sua hostilidade contra Israel em nome de um objetivo mais imediato e estratégico, que seria vencer o Fatah nas eleições nacionais (Davis, 2016).

Para compreender a complexidade dessa mudança, é interessante identificar três perfis ideológicos dentro da base do Hamas: (1) aqueles que aderem ao projeto do Islã político e buscam a “islamização” da palestina; (2) aqueles que se alinham à resistência armada contra Israel como missão central; e (3) aqueles que sustentam ambos os objetivos. A mobilização do primeiro grupo, focado no âmbito mais religioso, apresentou menor resistência à entrada do grupo na política, já o segundo grupo, se mostrou um pouco mais difícil de se convencer,

21 O Conselho da Shura (Majlis al-Shura) é o principal órgão deliberativo do Hamas, responsável por definir diretrizes políticas, aprovar decisões estratégicas e eleger a liderança da organização, incluindo o chefe do Bureau Político. Funciona de forma descentralizada, com conselhos locais e regionais que contribuem para a formulação de políticas, refletindo a estrutura interna do grupo baseada em princípios islâmicos de consulta (*shura*) (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

especialmente entre as Brigadas al-Qassam. Para eles, que eram mais engajados em um conflito violento, a substituição do meio armado por disputas eleitorais com o Fatah representava uma ameaça simbólica à natureza da luta por autodeterminação palestina (Davis, 2016).

O desafio foi então, convencer esse setor de que a participação eleitoral não significava abdicar da resistência, mas sim redirecionar momentaneamente suas energias para alcançar objetivos mais estratégicos. Foi nesse contexto que a liderança do Hamas passou a articular uma certa “trégua”, reduzindo os ataques contra Israel, que surpreendentemente recebeu uma resposta semelhante por parte de Israel, que cessou temporariamente as ofensivas direcionadas ao Hamas (Davis, 2016).

A vitória do Hamas nas eleições teve vários efeitos, entre eles, consolidou a imagem do Hamas como legítimo representante - democrático - do povo palestino e levou a um breve conflito contra o Fatah pelo controle de Gaza. Após esse confronto, o Hamas se tornou a força dominante em Gaza e intensificou sua estrutura militar com o auxílio de aliados regionais como o Hezbollah e o Irã, que contribuíram com recursos (Davis, 2016).

Para superar as consequências da Segunda Intifada e se afirmar como ator político de fato, o Hamas precisou construir uma narrativa que preservasse sua identidade de resistência, mas também demonstrasse sua capacidade de liderança administrativa (Davis, 2016). A declaração de Mousa Abu Marzouk, um dos principais dirigentes do Hamas, exemplifica esse novo discurso:

Continuaremos a luta para fornecer unidade nacional, para parar a agressão israelense. Participaremos das eleições palestinas, estabeleceremos o quadro para reconstruir a Organização de Libertação da Palestina para representar todos os palestinos, ofereceremos uma trégua com Israel e continuaremos nosso trabalho para garantir que Israel abandone a Cisjordânia, Gaza e Jerusalém. Não endossamos o assassinato, mas apoiamos a resistência (Perry, 2010, p. 130, tradução nossa).²²

Essa fala mostra a clara tentativa do Hamas de reposicionar sua luta, embasada principalmente em uma resistência que se dispõe contínua, mas agora direcionada a outra frente, sendo ela agora mesclada com o campo político (Davis, 2016).

²² We will continue the fight to provide national unity, to stop Israeli aggression. We will participate in Palestinian elections, establish the framework to rebuild the Palestine Liberation Organization to represent all Palestinians, offer a truce with Israel, and continue our work to ensure Israel's abandonment of the West Bank, Gaza, and Jerusalem. We do not endorse assassination, but we support resistance (Perry, 2010, p. 130).

5 MOVIMENTOS NACIONALISTAS PALESTINOS: CONVERGÊNCIAS E TENSÕES

Durante as guerras árabe-israelense muito foi o que influenciou a luta palestina. O comprometimento com o nacionalismo começou a florescer de modo que a população palestina passou a procurar estabelecer movimentos políticos com a finalidade de libertação nacional (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001). De certa forma, desde essa época a história da política palestina é marcada pelo faccionalismo, advindo de uma situação de heterogeneidade e pluralismo ideológico dando origem a um espectro de diferentes perspectivas sobre diferentes pontos da situação e da luta dos povos palestinos. Essa pluralidade ideológica que marca a política palestina não é o único aspecto pelo qual a política e os movimentos nacionalistas palestinos se destacam, mas também suas fases distintas entre si, nas quais diferentes facções em diferentes períodos buscaram reivindicar e representar o movimento nacional (Broning, 2013).

Logo após o estabelecimento do Estado de Israel em 1948, os grupos pan-árabes dominaram o cenário político, esses grupos em sua maioria tinham a intenção de defender os estados árabes de Israel, mas sua abordagem teria sido mal executada, marcando no fracasso da primeira fase do nacionalismo palestino. O mais conhecido desses grupos é a Organização para a Libertação da Palestina (OLP), oficialmente estabelecida em 1964, uma organização-guarda-chuva que representa quatro grandes facções nacionalistas: Fatah, a Frente Democrática para a Libertação da Palestina (DFLP) e a Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP) (Milton-Edwards & Hinchcliffe, 2001). O segundo estágio do nacionalismo palestino foi amplamente definido pelo papel do Movimento de Libertação Nacional Palestino (Fatah). A organização de cunho secular foi fundada em 1959 e representava uma abordagem palestina independente para realizar aspirações nacionais (Broning, 2013).

A adoção da *jihad* defensiva como principal estratégia de libertação da Palestina por grupos como a Jihad Islâmica e o Hamas representa, em grande medida, uma continuidade ideológica e estratégica com as organizações palestinas que vieram antes deles. Ainda no final da década de 50 e início da de 60, o Fatah e outros movimentos palestinos da época formularam uma tática de resistência centrada na “luta armada popular”, encarada como meio legítimo e necessário para a conquista da autodeterminação (Mishal, 2006).

Essa forma de exercer resistência não foi advinda organicamente sem ser calculada, mas ela refletia a frustração dos palestinos diante de uma certa inércia dos Estados árabes em tentar (e conseguir) de fato fazer algo pelos palestinos, principalmente porque havia uma urgência de afirmar a autonomia do nacionalismo palestino frente às prioridades pan-arabistas que então eram dominantes. Assim, a luta armada assumia um duplo propósito, que era de denunciar o abandono da causa palestina pelas lideranças árabes e reposicionar os próprios palestinos como atores centrais de sua luta nacional, e ao mesmo tempo não eximir os Estados árabes de sua responsabilidade pela causa (Mishal, 2006).

A formulação dessa forma mais militarizada de resistência, implicava um embate direto com a doutrina política do pan-arabismo promovida por Gamal Abdel Nasser, presidente do Egito. Essa doutrina sustentava que os países árabes deveriam colocar suas pautas e agendas internas antes de resolver defender qualquer ação palestina. Ou seja, a libertação da Palestina só seria possível após a unificação política e militar do mundo árabe (Mishal, 2006).

No entanto, com a criação OLP, muitas críticas sobre o modo como o projeto pan-árabe operava começou a surgir, especialmente por parte do Fatah e de outros grupos palestinos. Eles começaram inclusive a contestar a postura do então presidente da OLP de 1964-67, Ahmad al-Shuqairi, que era visto como um seguidor fiel da linha política de Nasser. Para esses grupos,

submeter a causa palestina à agenda de Nasser era o mesmo que adiar indefinidamente qualquer ação real contra Israel (Mishal, 2006).

Em resposta a essa visão, o Fatah propôs uma inversão dessa lógica, ao invés de esperar pela unidade árabe que era esperada pelos Estados, era necessário então dar início na luta armada pela libertação da Palestina em primeira instância. Para o Fatah, essa ação não só traria visibilidade e protagonismo aos palestinos, como também poderia servir de estímulo para a mobilização dos países árabes em torno da causa (Mishal, 2006).

Essa virada estratégica também marcou o início de uma nova fase no nacionalismo palestino. A partir desse momento, grupos como o Fatah, e mais tarde a Jihad Islâmica e o Hamas, passaram a defender que a libertação da Palestina dependia, acima de tudo, da iniciativa e resistência armada dos próprios palestinos, e não de promessas externas. Assim, a luta armada foi elevada a símbolo da identidade nacional e da resistência política (Mishal, 2006).

A derrota árabe na Guerra dos Seis Dias foi a grande responsável por essa distorção de modelo de resistência. O fracasso militar das potências árabes frente a Israel desmoralizou o pan-arabismo e deslegitimou os regimes que tinham essa ideologia como conceito-chave identitário, abrindo espaço para o fortalecimento de duas forças até então marginalizadas: o nacionalismo palestino e o islamismo político (Gunning, 2008).

Durante esse processo, tanto a Faixa de Gaza como a Cisjordânia estavam passando por momentos delirados e de transformações, motivadas em especial pela “integração” dessas regiões à economia israelense. Isso provocou uma resposta que fragilizou as antigas elites locais e facilitou a ascensão de uma nova “contraelite” que era mais jovem, mais politizada e principalmente, mais radicalizada. (Robinson, 1997; Younis, 1997; Sahliyah, 1988).

O Hamas nesse panorama, dentre outros grupos como a Jihad Islâmica ascenderam em um estágio em que a militância e resistência secular estava em jogo, em um momento que a população da região estava se politizando mais. Assim, a terceira fase do nacionalismo palestino ficou marcada pela presença fulminante do Hamas. Desde então o dualismo e polarização entre a frente secular e a vertente que traz elementos da religião permaneceram como uma das características definidoras da vida política palestina atual (Broning, 2013).

Embora essas fases distintas do faccionalismo palestino sejam claramente distinguíveis, formas alternativas paralelas de organização, como elementos de liderança tradicional, têm sido características permanentes da política palestina por décadas também (Ayyad, 1999).

O papel central que os movimentos políticos palestinos desempenharam ao longo de décadas de conflito não é surpreendente. Dada a inexistência de um Estado palestino, movimentos políticos como o Fatah, e posteriormente o Hamas, assumiram responsabilidades

que ultrapassaram em muito o papel usual de partidos políticos em estados democráticos independentes. Essas organizações desempenharam funções de prestação de serviços e uma governança básica, envolveram-se em atividades militantes e terrorismo, além de promoverem as aspirações políticas palestinas na arena política internacional. Apesar das profundas diferenças ideológicas, as declarações reunidas apontam para um consenso crescente entre diferentes grupos, indicando, na prática, a existência de uma base comum de entendimento sobre o conflito israelense-palestino (Broning, 2013).

Logo, a trajetória desses movimentos nacionalistas é atravessada por umas expressões ideológicas, que vão desde o secularismo laico até o marxismo revolucionário e o islamismo político. No entanto, apesar dessas diferenças entre essas vertentes, é possível identificar um núcleo comum de demandas que atravessa todas essas formas de organização, sendo ela a busca por liberdade frente à ocupação, o desejo de autodeterminação, a luta por soberania e a exigência por justiça diante das violações sofridas ao longo das décadas. Assim, mais do que um debate entre ideologias, o nacionalismo palestino deve ser compreendido como uma luta pela sobrevivência, dignidade nacional e afirmação política diante de um contexto de dominação.

Nesse sentido, a ideologia utilizada por cada grupo deve ser interpretada como uma linguagem estratégica que expressa essas reivindicações comuns. As diferenças entre os movimentos dizem menos sobre os objetivos finais da luta palestina (que cada um tem a sua específica) e mais sobre as formas pelas quais esses objetivos foram organizados e operacionalizados em diferentes conjunturas. Em outras palavras, não é a ideologia em si que determina a centralidade ou a legitimidade de um grupo dentro da resistência palestina, mas o modo como cada vertente conseguiu, em determinado momento histórico, se articular de maneira eficaz às condições políticas, sociais e econômicas em curso.

A emergência de determinados grupos e formas de nacionalismo, está, assim, fortemente vinculada às dinâmicas conjunturais e contextuais do seu momento. Por exemplo, a ascensão do Fatah nos anos 1960, o fortalecimento das frentes marxistas nos anos 1970 e o protagonismo do Hamas e da Jihad Islâmica a partir dos anos 1980, respondem a cenários específicos de frustração popular, falência de projetos anteriores e reconfiguração do campo político. Cada uma dessas vertentes passou a ocupar espaços de liderança não exclusivamente por conta da sua proposta ideológica, mas sobretudo por sua capacidade de responder às necessidades imediatas do povo palestino diante das pressões da ocupação israelense, da repressão regional e da marginalização internacional.

Então, compreender esses movimentos requerem dos analistas um olhar atento às continuidades e descontinuidades entre eles, considerando tanto os aspectos ideológicos que os distinguem quanto também os objetivos compartilhados. Essa análise possibilita reconhecer que essas expressões do nacionalismo palestino compartilham uma base comum de resistência, construída a partir da urgência por emancipação nacional. Ou seja, não podendo ser categorizado como parte de uma ideologia conjunta, mas tendo uma luta semelhante. As três grandes vertentes do nacionalismo palestino, sendo elas o nacionalismo secular, o nacionalismo de esquerda e o nacionalismo islâmico, refletem fases diferentes da história política e social da Palestina no qual os grupos e movimentos nacionais tiveram mais protagonismo. Diante dessas fases e transformações ao longo do tempo, é possível organizar a análise em três grandes vertentes do nacionalismo palestino, neste capítulo, a análise será organizada a fim de compreender como essas formas de nacionalismo emergem e se consolidam em diferentes momentos históricos.

Primeiramente, será abordado o nacionalismo secular, mais especificamente sobre o Fatah e a OLP. Essa vertente nasceu embasada principalmente pela ideia de um estado laico e dos objetivos e valores pan-árabes. Em seguida, será discutido o nacionalismo de esquerda, com destaque para a Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP) e a Frente Democrática para a Libertação da Palestina (FDLP), que emergiram como alternativas revolucionárias à liderança da OLP, incorporando elementos marxistas e anti-imperialistas, principalmente nas décadas de 60 e 70. Por fim, o nacionalismo islâmico, que ganhou força especialmente a partir da década de 1980, com a criação do Hamas e da Jihad Islâmica Palestina.

5.1 O Nacionalismo Secular Palestino

O nacionalismo secular palestino constitui a vertente mais consolidada e institucionalizada do movimento nacional palestino ao longo do século XX. Sua formulação ideológica esteve atrelada à construção de uma identidade nacional moderna, laica e voltada para a autodeterminação territorial. Com um discurso voltado para a construção de um Estado palestino independente, o nacionalismo secular foi amplamente influenciado pelo contexto pan-arabista e anti-colonial das décadas de 1950 e 1960, dialogando com as experiências de descolonização do Terceiro Mundo (Sayigh, 2007).

5.1.1 O Fatah

Para grande parte dos palestinos, o Movimento de Libertação Nacional da Palestina (Fatah) representa mais do que apenas um entre diversos movimentos políticos, ele é visto como

a essência do nacionalismo palestino secular. Seus membros, especialmente o icônico líder Yasser Arafat, tornaram-se símbolos internacionais da luta palestina, sendo também vinculados tanto aos avanços quanto às falhas dessa causa. Desde o estabelecimento da Autoridade Nacional Palestina (ANP), o Fatah também dominou a vida política nos Territórios Palestinos como o partido de fato do estado. A conexão entre o Fatah e as estruturas políticas palestinas é tão estreita que, em alguns casos, torna-se difícil diferenciar suas instituições daquelas vinculadas à ANP e à OLP (Broning, 2013).

O Fatah foi criado em 1959. Ao contrário das ideologias pan-árabe que prevaleciam na época, o Fatah direcionou seu foco exclusivamente para o ativismo palestino, defendendo que a unidade pan-árabe não deveria ser uma condição prévia, mas sim o resultado da "libertação total da Palestina". Após a derrota dos árabes por Israel na Guerra dos Seis Dias, o Fatah soube aproveitar o momento para promover uma abordagem em busca da independência palestina. De acordo com sua Constituição de 1964, o objetivo do Fatah era "a libertação total da Palestina e a eliminação da existência política, militar e cultural sionista". Ainda nos anos 60, pós fundação da OLP, o líder do Fatah (Yasser Arafat) assumiu o controle da organização e liderou numerosas campanhas contra a força ocupante de Israel nos territórios Palestinos. Tendo como ímpeto a estratégia de resistência, mas essa frequentemente envolvia táticas consideradas terroristas, com o objetivo de atrair a maior atenção internacional para a causa palestina e pressionar Israel a negociar termos mais favoráveis para a situação (Hancock & Weiss, 2011).

Em 1967, o movimento estabeleceu uma sede secreta em Nablus na Palestina, mas, devido a frequentes confrontos os israelenses conseguiram expulsar o Fatah dos Territórios Palestinos em poucos meses. A expulsão para a Jordânia deu início a quase três décadas em que o movimento operou, na maioria do tempo do exílio. Curiosamente, o fato de o Fatah ter sido exilado dos Territórios Palestinos acabou contribuindo para o aumento do apoio público ao movimento (Broning, 2013).

O Fatah era um dos vários grupos militantes palestinos que resistiam às políticas de Israel e os confrontavam, mas a reputação do movimento depois da Batalha de Karameh²³ de 1968 disparou. Embora Israel tenha derrotado militarmente os palestinos, a resistência da Fatah fortaleceu seu prestígio, impulsionando sua liderança dentro da OLP e a narrativa da luta

²³ A Batalha de Karameh (1968) ocorreu quando Israel atacou a cidade jordaniana de Karameh, visando dismantelar bases da OLP, especialmente da Fatah. Combatentes palestinos resistiram ao lado do exército jordaniano, resultando em intensos combates. A Jordânia, apesar de inicialmente relutante em apoiar os guerrilheiros, teve papel decisivo nos confrontos, evidenciando sua relação ambígua com os grupos palestinos (Fruchter-Ronen, 2008).

armada contra a ocupação. O sucesso advindo da batalha foi logo seguido pela nomeação do líder do Fatah, Yasser Arafat, como presidente da OLP, à qual o Fatah se juntou em 1967. Durante a quinta sessão do Conselho Nacional Palestino, no Cairo em 1969, o Fatah efetivamente ganhou o controle da organização (Broning, 2013).

Dado o acontecimento da Batalha de Karameh, sediada na Jordânia, não demorou muito para que tensões entre a monarquia jordaniana e a OLP fossem surgindo. Acusações do tipo de que a OLP estivesse tentando criar um Estado de fato no território da Jordânia fez com que o rei Hussein ordenasse que suas tropas expulsassem as facções da OLP em uma repressão violenta em 1970, um período mais tarde conhecido como Setembro Negro (Broning, 2013).

Logo após esse episódio, o Fatah e a OLP mudaram sua sede para o Líbano, no qual continuaram suas operações de resistência contra Israel. Por estar sediada em Beirute e no sul do país o Fatah se tornou um grande ator na guerra civil libanesa, sofrendo várias divisões internas. A expulsão das facções da OLP da Jordânia enfraqueceu tão severamente os concorrentes do Fatah, que este conseguiu se assegurar ainda mais como a principal facção da OLP (Broning, 2013).

Após a Primeira Intifada as negociações para uma possível paz entre Palestina e Israel começaram a tomar forma, a Conferência de Paz de Madrid de 1991 levou ao que conhecemos hoje como Acordos de Oslo, assinado pela OLP que estipula o estabelecimento da Autoridade Nacional Palestina (ANP) e oficializa o reconhecimento do direito do Estado de Israel de existir pelo lado dos Palestinos. Através de uma carta assinada por Yasser Arafat, o líder da OLP na época, direcionada ao primeiro-ministro israelense Yitzhak Rabin, fazendo com que a OLP e consequentemente o Fatah adotasse uma nova política enquanto ao assunto Israel (Broning, 2013).

Desde a época dos Acordos de Oslo, o Fatah se consolidou como a principal força política da palestina, tanto de maneira nacional como internacionalmente, tendo em vista que mantinha sua posição de liderança da ANP e mantinha relações com outros atores através da OLP. Mas com o tempo a posição de liderança prestigiada do Fatah começou a se enfraquecer, fazendo com que a organização não fosse mais somente associada aos seus avanços diplomáticos, mas também às limitações e fracassos do processo de paz. Outras questões importantíssimas, como as alegações de corrupção generalizada e nepotismo dentro da ANP, somadas à incapacidade de frear a expansão dos assentamentos israelenses e de garantir melhorias para a população palestina, fizeram com que a imagem do Fatah fosse corrompida e atrelada a uma forma negativa de liderança, alimentando cada vez mais um descontentamento da população palestina (Broning, 2013).

Para muitos palestinos, era impossível dissociar o partido das décadas de corrupção, nepotismo, dissidência interna e da manutenção de um governo antidemocrático de partido único. Com o contínuo fracasso das negociações de paz e a crescente insatisfação popular com a ANP, o descontentamento culminou na derrota do Fatah nas eleições parlamentares de 2006, abrindo espaço para a ascensão do Hamas como força política dominante na Faixa de Gaza (Broning, 2013).

A eclosão da Segunda Intifada teve consequências profundas para a política palestina, em especial para o Fatah. O levante popular trouxe de volta certas tensões internas dentro do próprio grupo, particularmente ao trazer de volta à cena política os a base marginalizada da população que perdurava desde a Primeira Intifada. Como observa Robinson (2001, p. 121-123), essa reemergência dos setores populares expôs divisões latentes e contribuiu para a perda de coesão do movimento.

A liderança do Fatah também foi gradualmente se enfraquecendo a partir do momento que Yasser Arafat foi se aproximando do seu leito de morte. Após sua morte, em 2004, o movimento mergulhou em um processo de fragmentação interna, marcado por disputas de liderança e falta de direção estratégica (Gunning, 2008).

Essa guinada institucional do Fatah, especialmente após Oslo, marcou um ponto importante na sua lógica da resistência. A luta armada que antes protagonizavam, perdeu protagonismo em favor de um viés mais diplomático, e isso contribuiu de certa forma para o começo do da sua perda de legitimidade perante setores populares, não por conta da diplomacia em si, mas pelas condutas injustas que eram impostas pelos outros atores envolvidos. Esse esgotamento das vias seculares moderadas abriu espaço para a ascensão de outras formas de resistência mais radicais, entre elas a do Hamas, que passou a se apresentar como alternativa mais coerente com a realidade vivida sob ocupação (Gunning, 2008).

5.2 O Nacionalismo Palestino de Esquerda

Já o nacionalismo palestino de esquerda desenvolveu-se a partir de uma crítica ao projeto nacional dominante da OLP, propondo um viés revolucionário da causa palestina ancorado nas teorias marxistas e anticoloniais. Para os grupos presentes nessa vertente a luta palestina é parte primordial de um processo mais amplo de libertação dos povos oprimidos do Sul Global, em resistência ao imperialismo, ao sionismo e às elites árabes conservadoras. Nesse contexto, surgiram movimentos como a Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP), fundada por George Habash em 1967, e a Frente Democrática para a Libertação da Palestina

(FDLP), como expressões centrais desse nacionalismo revolucionário (Sayigh, 1997; Massad, 2006).

Embora a esquerda palestina tenha desempenhado papel crucial na radicalização da resistência durante as décadas de 1960 e 70, sua capacidade de articulação foi se declinando com o tempo, principalmente depois do colapso do bloco socialista e com o início das tentativas de um acordo de paz. Esse enfraquecimento abriu um vazio ideológico e político que foi, de certa forma, preenchido por opções como o Islã Político. O Islã político herdou e ressignificou elementos da retórica anticolonial e revolucionária da esquerda, adaptando a uma linguagem mais conectada às experiências cotidianas da população religiosa e empobrecida dos territórios ocupados.

A década de 1980 foi um período de virada fundamental para o nacionalismo palestino de esquerda. Apesar da força que eles tinham nas décadas anteriores, especialmente em meio ao apoio de países do bloco socialista e movimentos anti-imperialistas globais por conta da Guerra Fria, as facções como a FPLP e a DFLP começaram a enfrentar muitos desafios internos e externos. Primeiramente, a deterioração da influência soviética no Oriente Médio e a consequente retração do financiamento e apoio ideológico representaram um golpe significativo para essas organizações (Milton-Edwards, 2008). Além disso, o colapso também do pan-arabismo e a fragmentação dos projetos revolucionários na região enfraqueceram a retórica unificadora da esquerda (Gresh, 1985).

No entanto, foi durante a Primeira Intifada que a erosão da influência da esquerda se tornou mais evidente. Enquanto os grupos marxistas-leninistas tradicionais se mostravam presos a estruturas mais firmes e estratégias muitas vezes distantes da realidade cotidiana da população palestina, o Islamismo político, especialmente o Hamas, passou a oferecer uma narrativa de resistência mais diretamente conectada ao sofrimento social, à religiosidade popular e à assistência comunitária (Roy, 2011). A atuação do Hamas nas redes de caridade, educação e apoio social consolidou sua legitimidade, especialmente entre as camadas mais empobrecidas dos territórios ocupados, enquanto a esquerda mantinha discursos mais universalistas, mas menos conectados com as urgências locais.

Além disso, o próprio Fatah, apesar de também perder parte de seu protagonismo nesse período, conseguiu preservar estruturas mais congruentes e firmes de base nos territórios, especialmente por meio de sindicatos e organizações civis ligadas à OLP. Já a FPLP e a DFLP, por outro lado, tiveram mais dificuldade em manter canais diretos com a sociedade civil palestina, o que contribuiu para sua crescente marginalização (Roy, 2011).

Nesse contexto de transição, do desgaste das ideologias revolucionárias e pelo surgimento de outras formas de resistência, marca a mudança de eixo no protagonismo da luta palestina, da esquerda secular à religiosidade militante. Ainda que as facções de esquerda continuassem ativas, seu papel passou a ser reduzido, especialmente diante da nova configuração do cenário político palestino Pós-Oslo.

5.2.1 A Frente Popular para Libertação da Palestina (FPLP)

Árabes anti-imperialistas, são a nomenclatura pela qual a Frente Popular de Libertação da Palestina pode ser reconhecida. Para além de serem conhecidos pelos seus apoiadores palestinos como um dos principais movimentos de resistência da década de 60 e 70 contra ocupação israelense. Por isso, para muito dos israelenses, o grupo é notoriamente atrelado às suas ações terroristas de resistência. A FPLP é um grupo marxista-leninista, que foi fundado em 1967 por George Habash, e combina o nacionalismo palestino com o marxismo revolucionário, defendendo a luta armada contra Israel e a libertação da Palestina dentro de uma perspectiva anti-imperialista e anticolonial (Broning, 2013).

O grupo de fundamento revolucionário, foi instaurado após a ocupação israelense da Cisjordânia, Faixa de Gaza e Jerusalém Oriental em 1967 e cresceu através de movimentos como a ANM (Movimento Nacionalista Árabe) de matrizes socialistas e secular, além de várias outras organizações militantes. O fundador da FPLP, George Habash, enxergava Israel, referido pelo partido nos anos 1960 como "o inimigo sionista", como um projeto neocolonial impulsionado pelo imperialismo ocidental, e se recusava a aceitar um estado israelense que tomasse posse de qualquer lugar que invadissem, como famoso bordão diz, o "rio ao mar". Tendo isso em vista o grupo se uniu a luta popular dos palestinos, que para eles a luta palestina sob liberdade e autodeterminação era acima de tudo também uma luta de classes, fazendo com que a luta revolucionária trouxesse uma possível solução de Estado único que libertaria os palestinos de seus opressores e traria direitos (para além dos palestinos) apenas para os judeus advindos da palestina. Dada essas informações a FPLP adotou para si a luta armada como parte do seu arcabouço revolucionário, tendo isso em vista, sua ala militar (mais tarde reconhecida como Brigadas de Abu Ali Mustafa), foi uma das precursoras das atividades terroristas na palestina, tendo na década de 60 se envolvendo com operações como bombardeios, sequestros de aviões dentre outros (Broning, 2013).

De maneira geral, após o término da Guerra Fria e o avanço das negociações entre Israel e Palestina nos Acordos de Oslo, a FPLP, de ideologia marxista, enfrentou dificuldades para se posicionar em um contexto político em transformação. Mas até hoje ela continua se destacando

como uma das principais facções palestinas de resistência dentro da OLP e uma das mais notórias depois do Fatah (Broning, 2013).

Ainda durante seus primórdios, o debate dentro da FPLP sobre os meios mais eficazes de resistência levou ao estabelecimento de vários grupos dissidentes incluindo: Frente de Luta Popular Palestina (PPSR), o Comando Geral da FPLP de Ahmad Jibril e a Frente Democrática para a Libertação da Palestina (DFLP). Com exceção da DFLP, nenhuma dessas organizações conseguiu ter um nível comparável de influência.

Confrontada com a ascensão do Hamas no final da década de 1980, a PFLP gradualmente foi perdendo seu espaço. O que fez com que fossem levemente mais pragmáticos ao cenário atual de resoluções sobre o conflito. Mesmo que passassem a imagem de inflexíveis sobre o assunto de libertação da Palestina, em 1988 Georhe Habash aprovou a Declaração de Independência Palestina em Argel, que logo depois foi interpretada como um possível passo para reconhecer a Solução de Dois Estados. Ainda que pudesse ser visto como um sinal de moderação, em 1991, a FPLP repudiou de forma contundente a operação militar dos Estados Unidos contra o Iraque, reafirmando uma postura antiocidental mais confrontadora. Em conjunto, também rejeitou os Acordos de Oslo de 1993, destacando que o acordo era injusto para o lado dos palestinos. Em linha com isso, o partido também rejeitou os Acordos de Oslo de 1993, enfatizando as desvantagens e a injustiça percebida do Processo de Oslo. Aliada ao Hamas e outras oito facções palestinas, a FPLP participou novamente de uma frente rejeicionista sedada em Damasco. No entanto, ao contrário do Hamas, manteve-se, em grande medida, afastada de ações violentas para barrar a implementação dos Acordos de Oslo (Broning, 2013).

5.2.2 Inciativa Nacional Palestina (PNI)

Marcada pelo seu histórico de não violência, a Iniciativa Nacional Palestina foi criada de forma a ser uma alternativa entre Hamas e Fatah (os dois maiores grupos de liderança palestina), e fundado por Mustafa Barghouthi, Ibrahim Dakkak, Edward Said e Haider Abdel Shafi em 2002, no auge da segunda intifada. Suas principais premissas é o comprometimento com a não violência, boa governança e justiça social (Broning, 2013).

O PNI basicamente ficou conhecido como um grupo de origens esquerdistas que se uniu para lutar a favor da libertação palestina por meio da luta popular e da democratização das instituições políticas. A adesão fundamental à não violência diferenciou o grupo de estratégia militante adotado pelo Hamas e pela Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP),

assim como a postura de algumas facções mais radicais do Fatah, que, na época, realizaram operações militares e atos de terrorismo de maneira semelhante (Broning, 2013).

De forma semelhante à ambição dos outros grupos, o PNI também pedia pelas terras ocupadas de 1967, mas de forma independente, democrática e soberana com Jerusalém oriental como capital. O PNI originalmente tinha como objetivo suplantar partidos de esquerda existentes, como o DFLP (Frente Democrática para a Libertação da Palestina), por um movimento social unificado que funcionaria como uma coalizão abrangente de diferentes facções esquerdistas. No entanto, a necessidade de autopreservação institucional dessas facções logo declarou que essa unificação era difícil de ser realizada. Apesar de sucessivas alianças eleitorais com outros grupos de esquerda, as divisões internas persistiram, impedindo a consolidação de uma única frente. Assim, embora o PNI tenha surgido com a proposta de fortalecer a esquerda palestina, acabou se tornando apenas mais uma entre as diversas facções existentes (Broning, 2013).

O grupo para além do ativismo político, buscava se engajar com funções da sociedade civil também, criando um certo dualismo entre sua principal funcionalidade como grupo. Essa dualidade entre ser um partido político e um movimento de resistência de esquerda, entretanto não foi enraizado no desejo de proteger a diáspora palestina, que foi no caso de outras facções, mas buscou manter uma identidade que, na sua visão, pudesse atrair ainda mais ativistas das facções esquerdistas já condicionais (Broning, 2013).

5.2.3 Frente Democrática para a Libertação da Palestina (FDLP)

A Frente Democrática para a Libertação da Palestina (FDLP) foi fundada em 1969 como uma dissidência da Frente Popular para a Libertação da Palestina (PFLP). A ruptura com a PFLP ocorreu depois, devido a divergências ideológicas sobre o pan-arabismo, o papel da diplomacia e a eficácia das operações armadas como estratégia contra a ocupação israelense, especialmente após a derrota árabe na Guerra de 1967. O grupo foi originalmente fundado como uma organização marxista-leninista radical, engajada na resistência armada. No entanto, nos últimos anos, abandonou seu passado militante e passou a atuar como uma facção de esquerda mais pragmática. Embora defenda a criação de um Estado palestino nas fronteiras pré-1967 como uma etapa intermediária, rejeita os Acordos de Oslo (Broning, 2013).

O grupo defende uma abordagem que se situa paralela a uma forma de resistência armada, ao mesmo tempo que se engaja na luta popular e na diplomacia, com objetivo de envolver-se no movimento nacional de resistência armada, ao mesmo tempo em que

apresentava uma solução democrática e radical para a questão palestina que incluía a adoção de uma ideologia de classe trabalhadora (Broning, 2013).

Assim como sua organização-mãe, a Frente Popular para a Libertação da Palestina (PFLP), a DFLP recebeu suporte de países como URSS, China, Líbia e Síria, e desde sua fundação se integra a OLP, sendo a terceira maior facção dentro da organização. Enquanto às suas perspectivas organizacionais, o grupo adotou o princípio leninista do centralismo democrático, de acordo com Broning (2013), um conceito que enfatiza decisões centralizadas e disciplina dentro do partido. Ou seja, os membros que discordassem das diretrizes e regras do Comitê Central poderiam enfrentar severas consequências.

Em termos sobre a libertação da Palestina, a DFLP, defende que a essa só pode ser possível através da luta popular e de classes, com objetivo principal estabelecer um Estado democrático e livre de segregações, no qual os judeus e árabes pudessem coexistir. Mas, com o tempo, a organização passou a adotar a solução de Dois Estados como uma meta temporária, pois para eles a proposta de um Estado único deveria ser alcançada através da revolução e mobilização popular (Broning, 2013).

5.3 O Nacionalismo Islâmico Palestino

Marcado pela centralidade do Islã, o nacionalismo islâmico é um elemento estruturante da identidade nacional e da mobilização política palestina. Essa perspectiva emergiu com maior força nos anos 1980, como resposta tanto ao esgotamento das propostas seculares da OLP quanto às novas oportunidades que estavam surgindo com a mobilização feita e promovida por instituições religiosas. Nesse contexto, grupos como o Hamas e a Jihad Islâmica surgem como representantes de uma nova lógica de resistência, articulando ações sociais, redes religiosas e mobilização armada em torno de um projeto que combina a luta anticolonial à restauração de uma ordem islâmica. (Tamimi, 2007; Gunning, 2008).

5.3.1 Jihad Islâmica Palestina

Embora não seja um partido político a Jihad Islâmica exerce papel significativo na militância Palestina. Fundada em 1981 por Fathi Abd al-Aziz al-Shikaki, um médico de Rafah, na Faixa de Gaza, tornou-se nos últimos anos o mais proeminente grupo palestino a adotar a ideologia da Jihad Islâmica. Assim como o Hamas, o grupo também veio como um braço da Irmandade Muçulmana, entretanto, foi fortemente influenciado pela Revolução Iraniana de 1979 (Alexander, 1992).

O grupo atua como uma vanguarda de elite em vez de um amplo movimento comunitário e se opõe ao engajamento político com Israel. Ela vê Israel, a "entidade judaica sionista", como o principal inimigo dos muçulmanos e como um alvo para destruição. Assim, ela clama por uma luta armada islâmica para libertar toda a Palestina. Por isso, a Jihad Islâmica não se envolve em eleições (com exceção da tentativa em 1996), nem participa da política formal palestina. Seu foco está na luta armada e na propaganda ideológica, principalmente em ambientes como universidades e centros religiosos, onde tentam influenciar jovens palestinos (Milton-Edwards, 2008; Alexander, 1992). O grupo também tem uma longa história de ataques à soldados e civis israelenses, que remonta à década de 1980. A tática desejada, de acordo com eles, é o uso de grupos guerrilheiros, liderados por uma vanguarda revolucionária, que realizam ataques com o objetivo de enfraquecer Israel. Seu braço armado, são as Brigadas al-Quds que foi fundada em 1992 (Alexander, 1992).

Apesar de ser um grupo menor em comparação ao Hamas, a Jihad Islâmica tem um papel bem significativo na luta palestina, principalmente em termos armados. Isso acontece principalmente por causa de sua postura mais rígida em relação a Israel e por sua recusa em participar das negociações políticas que circundam o conflito. O grupo olha para a criação do então "Estado" de Israel como uma criação ilegítima e colonial, e acredita que qualquer tentativa de diálogo com ele apenas ajuda a manter a ocupação da Palestina (Milton-Edwards, 2008).

Diferente do Hamas, em que sua história e influência derivam da Irmandade Muçulmana do Egito, a maior influência que Jihad Islâmica Palestina teve/tem são amplamente ligadas com a Revolução Iraniana de 1979, mais especificamente a Revolução Islâmica do Irã, mesmo o grupo se reconhecendo como um grupo sunita, adotando o modelo de resistência islâmica e rejeição ao sionismo promovido pelo regime iraniano²⁴. Essa influência se traduziu em apoio político, financeiro e militar (Kepel, 2002; Gunning, 2009).

Mesmo que não tenha uma atuação social tão ampla quanto o Hamas, a PIJ contribui para manter viva uma visão de resistência radical, que acredita que a libertação da Palestina só acontecerá com a destruição de Israel e a criação de um Estado islâmico em todo o território palestino (Gunning, 2009).

24 A Revolução Islâmica do Irã (1979) foi um movimento liderado pelo aiatolá Khomeini que instaurou um governo islâmico xiita e antiocidental. Apesar das diferenças religiosas, a Jihad Islâmica Palestina, grupo sunita se inspirou na revolução por sua firme oposição a Israel e ao imperialismo, adotando ideias semelhantes de resistência e recebendo apoio iraniano (Milton-Edwards, 2008).

5.3.2 Ascensão da Dimensão Islâmica no Hamas: Fatores e Contextos

O aumento dos preços do petróleo pós 1973 fez com que os países do Golfo, em especial a Arábia Saudita, direcionassem recursos ao financiamento de movimentos islâmicos na região. Nessa época um dos grupos que foi mais beneficiado foi o ramo da Irmandade Muçulmana na Palestina. Esse tipo de financiamento ou patrocínio pode ser lido como uma forma de estratégia geopolítica dos países do Golfo que queriam conter a crescente onda de movimentos seculares na região, no caso da Palestina na época, a forte presença da OLP que liderava a causa sob orientação laica e pan-arabista. (Cleveland, 1994).

O cenário da região do oriente médio no ano de 1979 foi profundamente impactado por dois acontecimentos, sendo eles a Revolução Islâmica Iraniana e a invasão soviética no Afeganistão, tendo em visto a conjuntura da Guerra Fria. Ambos os acontecimentos estimularam o sentimento islâmico em diversos países, contribuindo para o fortalecimento de movimentos islamistas como alternativas às lideranças seculares (Sahliyah, 1988). Essa motivação perpetuada com base no islamismo repercutiu diretamente nos territórios palestinos, em que se observou um aumento na construção de mesquitas e até mesmo em níveis de religiosidade, sobretudo entre jovens e estudantes universitários, refletindo uma mudança no tecido social e político da população que vivia uma realidade precária de ocupação cotidiana (Robinson, 1997; Sahliyah, 1988; Shadid, 1988; Barghouti, 1991; Gunning, 2008).

É nesse contexto que o Hamas e seu nascimento se inserem. A conjuntura interna palestina, marcada pela transferência gradual da liderança da OLP que na época estava em situação de exílio, que fez com que a influência política protagonista fosse transferida em partes para atores locais, o que por sua vez, criou um vácuo de poder e, simultaneamente, uma oportunidade estratégica para a atuação de novas forças políticas e ainda por cima, embasadas na fé. Ainda no início da década de 80, veio o surgimento da Jihad Islâmica Palestina, como vista acima, é constituída como uma dissidência mais radicalizada que criticava a postura da Irmandade de abstenção frente à luta armada contra Israel (Hroub, 2000; Milton-Edwards, 1996, Gunning, 2008).

A fragilidade da OLP, como visto, após sua derrota no Líbano em 1982, ampliou ainda mais o espaço político para alternativas de cunho islâmico. Esse episódio foi interpretado como uma abertura e chance de oportunidades, ou seja, como um momento em que a hegemonia da OLP poderia ser desafiada e substituída por um novo projeto de liderança islâmico-nacionalista, capaz de unificar a resistência sob uma orientação religiosa (Mishal & Sela, 2000).

A história do Hamas e toda sua trajetória pode ser lida e analisada através de fases diferentes, desde sua gênese nas décadas de 1970 e 1980, o Hamas passou por muitas

transformações tanto em sua estrutura quanto em seus objetivos estratégicos, principalmente no século XX. Inicialmente, o foco da organização era adentrar em uma visão mais de cunho religioso, com ênfase na islamização da sociedade palestina. Este período marcou uma atuação voltada à esfera social, priorizando principalmente a construção de uma base moral e ideológica (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

Com a eclosão da Primeira Intifada, o Hamas começou o seu processo de militarização, configurando uma segunda fase, pelo qual a resistência armada contra a ocupação israelense foi notória, acabando por consolidar o grupo como um ator político-militar de muita relevância no cenário palestino. Após isso, na década de 2000, com sua participação e vitória nas eleições legislativas de 2006, o Hamas entrou em uma terceira fase marcada pela tentativa de integração às estruturas de governança política palestina. Esse momento representou uma diferenciação a tudo que o grupo já havia vivenciado até então, passando agora a conciliar suas ações de resistência com a administração institucional, e enfrentando desafios ao tentar conciliar essas duas funções (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

Segundo o professor Ali al-Jarbawi, da Universidade de Birzeit, o Hamas deve ser compreendido como uma instituição política altamente pragmática. Esse pragmatismo, segundo ele, explica parte do apelo popular do grupo entre diferentes partes da sociedade palestina (Milton-Edwards & Farrell, 2010). O apoio popular que o Hamas recebe, não provém apenas dos fiéis religiosos e militantes, mas também de setores da população que são de certa forma descontentes com a situação em que o Fatah colocou a Palestina, devido principalmente a falha dos Acordos de Oslo. Outro fator central foi a atuação do movimento na prestação de serviços sociais e de caridade, que conquistou a confiança e a gratidão de amplas parcelas da população palestina (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

Entretanto, o envolvimento do Hamas na política institucional, segundo al-Jarbawi, é interpretado por ele como um possível erro. Pois ao tentar se posicionar como partido político e movimento de resistência, o Hamas enfrentou o mesmo destino e posição que o Fatah enfrentava anos antes. A posição de poder, a responsabilidade e complexidade que esse local demandava fez com que anos antes o Fatah fosse corrompido e enfraqueceu seriamente a legitimidade de Yasser Arafat. Assim é possível questionar o porquê o destino do Hamas seria diferente ao se inserir nas mesmas estruturas de poder e governança (Milton-Edwards & Farrell, 2010). Embora esse argumento faça sentido, o Hamas se classifica como um ator diferente, tanto historicamente, como por ideologia, como por lógica de atuação.²⁵

²⁵ Será discutido nos próximos capítulos.

No que diz respeito à sua ideologia, o fim do Estado de Israel e conseqüentemente da colonização na Palestina, não é um fim, mas faz parte das etapas para se chegar na verdadeira finalidade que é o Estado Palestino soberano e baseado nos princípios do islã. Nesse sentido, a luta contra a ocupação sionista é uma condição que em si necessária, mas não suficiente para a realizar sua visão, pois a sociedade Palestina teria que se tornar também inteiramente islamizada (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

O Hamas em si apresenta uma estrutura organizacional complexa, moldada por múltiplas frentes de atuação. Essa estrutura pode ser analisada a partir de duas dimensões, sendo elas os núcleos geográficos e sociopolíticos que compõem sua base organizacional, e o sistema hierárquico de tomada de decisão, centrado nos Conselhos Shura (Davis, 2016).

Há uma divisão do movimento com base em quatro grupos diferentes, com base nas lideranças da Faixa de Gaza, da Cisjordânia, os membros presos e os líderes exilados. Cada um desses citados desempenha funções diferenciadas dentro do grupo. A liderança em Gaza, por exemplo, ocupa uma posição historicamente privilegiada, por ter sido, acima de tudo, o berço do movimento e local de atuação do seu fundador, mas por abrigar a atual base territorial do Hamas desde a sua tomada de controle em 2007. O prestígio e a centralidade de Gaza nesse cenário também estão debruçados no fato de ser o local de origem do Hamas, além de concentrar algumas das lideranças históricas do movimento como Yassin, Mousa Abu Marzouk e Abdel Aziz Rantisi (Davis, 2016).

O Hamas também possui um processo decisório estruturado em torno dos Conselhos Shura, órgãos hierárquicos de orientação islâmica que regem a liderança interna do movimento. O Shura é organizado em nível local até nacional, e é composto por membros de dentro do movimento, que por meio de eleições internas, estabelece sua liderança e define estratégias tanto políticas, como militares e sociais. Esse sistema permite ao Hamas manter uma estrutura relativamente democrática, ainda que dentro de um modelo próprio e fechado (Davis, 2016).

Já em relação as atividades do Hamas estão organizadas em três alas, interdependentes: a ala política, a ala militar e a ala social. Nos primeiros anos, essas áreas eram coordenadas principalmente por Yassin e um conselho que só permitia a presença de líderes, mas à medida que o grupo crescia e a repressão israelense se intensificava, fez-se necessário ampliar e diversificar os mecanismos de liderança. A criação formal do Conselho Shura representou uma resposta institucional a essa necessidade, fazendo com que o Hamas se estruturasse e se firmasse na prerrogativa de ser também um movimento com capacidade de adaptação e planejamento estratégico diante de um cenário em constante transformação (Davis, 2016).

Inspirada diretamente no modelo de assistência da Irmandade Muçulmana concebido por Hassan al-Banna, a ala social do Hamas, ou *dawa*, atua certamente como um eixo para a legitimação e popularização do movimento. É a partir dela que o Hamas oferece serviços sociais. Estima-se que em 2005, que a maior parte do orçamento anual do Hamas, foi direcionada à manutenção desses serviços (Levitt, 2006). Em termos financeiros, a *dawa* é garantida por uma rede de doações advindas de instituições de caridade e organizações não governamentais, especialmente de países muçulmanos. Essa pode ser interpretada como uma mobilização solidária, que é pilar para legitimidade e apoio contínuo que o Hamas recebe das comunidades mais periféricas, que é também chamado “capital social islâmico” (Davis, 2016).

A sua estrutura militar, por sua vez, a parte mais “famosa” do Hamas, é coesa e adaptável, que culminou na criação das Brigadas de *Izz ad-Din al-Qassam*. A ala tem origem de pequenos grupos de resistência islâmica que atuavam desde antes da criação do Hamas. Durante os anos iniciais do Complexo Islâmico criado por Ahmed Yassin, já existiam células militantes como os Mujahideen Falastine e a Célula 101²⁶, que realizavam ações armadas contra Israel. Com o crescimento do Hamas, essas células foram organizadas sob uma estrutura maior chamada *al-Jihad wa al-Dawa* (MAJD)²⁷, que funcionava como uma espécie de guarda-chuva militar do Hamas, coordenando as atividades de resistência armada (Davis, 2016).

Em 1992, essa estrutura foi formalizada como as Brigadas de *Izz ad-Din al-Qassam*, nome escolhido em homenagem ao militante anticolonial Sheikh Ezzedeen al-Qassam, que lutou contra os britânicos e os sionistas na Palestina na década de 1930. Por sua vez, a liderança dessa nova ala militar foi assumida por Yahya Ayyash, que foi conhecido por sua maestria tecnológica, e principalmente na construção de bombas caseiras e atentados suicidas (Davis, 2016).

Mesmo após a morte de Ayyash pelas forças israelenses em 1996, as Brigadas Qassam mantiveram-se ativas, adaptando-se a todo cenário hostil pelo qual a ocupação israelense e os massivos ataques a autodeterminação palestina eram colocados. O fato de essa ala continuar operando até os dias atuais, evidencia a existência de um sistema descentralizado, resiliente e profundamente enraizado na sociedade palestina (Davis, 2016).

²⁶ Os *Mujahideen Falastine* e a *Célula 101* foram pequenos grupos de militantes islâmicos ligados à resistência armada palestina durante os anos 1980, ainda antes da fundação oficial do Hamas em 1987. Essas células operavam de forma descentralizada e estavam associadas ao movimento islamista mais amplo liderado por Ahmed Yassin, servindo como base inicial para o desenvolvimento da ala militar do Hamas (Davis, 2016).

²⁷ *Al-Jihad wa al-Dawa* (MAJD), que pode ser traduzido como “Luta e Pregação”, foi uma estrutura guarda-chuva criada nos primeiros anos do Hamas para reunir e coordenar diversas células armadas atuantes nos territórios palestinos. Representava uma fusão entre a dimensão religiosa e militar do movimento, buscando articular a resistência armada com a legitimidade religiosa (Davis, 2016).

Na década de 80, especialmente com o estabelecimento do Complexo Islâmico em Gaza, a noção de um nacionalismo ancorado em traços religiosos começou a ter espaço em um cenário que era amplamente governado por uma política e resistência secular representada pelo Fatah e pela OLP. O crescimento da influência de grupos islâmicos gerou diferentes reações no espectro político israelense. Parte dos líderes israelenses, em especial os mais conservadores e os que estavam mais ancorados à agenda securitária, começaram a considerar a ascensão desses grupos como um potencial ferramenta de contenção ao nacionalismo secular do Fatah. Na época, Arafat e outros líderes da OLP estavam em exílio na Tunísia, enquanto os fedayeen (combatentes guerrilheiros) da organização mantinham ações armadas contra alvos israelenses. Em um cenário de radicalização e fragmentação política interna palestina, o fortalecimento de movimentos islâmicos parecia para certos segmentos israelenses, um possível contrapeso à hegemonia do Fatah (Davis, 2016).

Embora não exista de fato evidências diretas de apoio institucional formal vindos de Israel ao Hamas, a permissividade israelense revela, no mínimo, uma política de tolerância seletiva. Yassin e os outros membros do Hamas, inicialmente buscaram procurar legitimação para o movimento sem ir direto ao confronto com as lideranças que já existiam, o que se vingou como uma estratégia que posteriormente foi formalizada na Carta de Fundação, publicada em 1988 (Davis, 2016).

A ascensão do Hamas e a consolidação da fase islâmica na Palestina, aconteceu principalmente como uma resposta à crise do nacionalismo secular. O Hamas em si, como força política e social nos anos 2000 só pode ser compreendido se olharmos para todo cenário que circundam os atos e políticas dos grupos nacionalistas seculares e de esquerda anos antes. A chamada “fase islâmica” do movimento nacional palestino ganhou força como uma resposta direta ao que foi percebido como o fracasso das lideranças tradicionais da época em tentar resolver e trazer uma solução viável à ocupação (Mishal, 2006).

A percepção popular da falha por parte do Fatah em exercer políticas que visassem os objetivos de autodeterminação palestinos foi principalmente amplificada pelo exílio prolongado de suas lideranças, e pela moderação de suas demandas, especialmente depois da perda de apoio árabe e a disposição em negociar um compromisso territorial limitado fora da ordem de 1967. Nesse cenário, um vácuo de legitimidade foi exercido, e foi assim que grupos islâmicos passaram a oferecer não apenas uma alternativa ideológica, mas uma nova estrutura moral, política e estratégica para a luta nacional palestina. Entre eles, o Hamas e a Jihad Islâmica Palestina foram os que mais se destacaram (Mishal, 2006).

Importante salientar aqui, que essa ascensão dos grupos não foi repentina. A presença da Irmandade Muçulmana nos territórios palestinos já vinha sendo consolidada há pouco mais de uma década através das suas atividades de apoio social, educacional etc (Mishal, 2006). Tendo isso em vista, é necessário entender também os nuances que fazem parte dos grupos islamizados palestinos. A atuação do Hamas contrastava com a da Jihad Islâmica, embora compartilhassem fundamentos teológicos semelhantes, o Hamas se mostrou relativamente mais moderado e até mesmo mais estratégico durante sua história de resistência, isso é evidenciado principalmente pelo fato do Hamas ter evitado inicialmente confrontos diretos com o Fatah e a OLP, optando por uma retórica mais “cuidadosa” e pelo reforço de laços comunitários antes de assumir protagonismo político (Mishal, 2006).

A Jihad Islâmica Palestina, orientou-se desde sua origem por uma concepção mais “rígida” da jihad como única forma legítima de libertar a Palestina. Inspirada pelo Irã, a organização rejeitou qualquer participação política e concentrou-se exclusivamente na luta armada. Essa visão mais restrita logo impunha que negociações, alianças políticas internas ou mesmo a participação em instituições da Autoridade Palestina não fossem permitidas. Enquanto o Hamas adaptava-se às dinâmicas políticas e ampliava sua influência, a Jihad Islâmica permaneceu como um grupo mais restrito, com menor penetração popular e foco exclusivo na ação armada. Sua fidelidade ideológica à resistência armada, acabou por conferir um papel simbólico para o grupo dentro da resistência, mas também a marginalizou diante das transformações da política palestina (Milton-Edwards & Farrell, 2010; Gunning, 2008).

Essa forma de exercer sua política no âmbito da resistência palestina contribuiu para que as ambições do Hamas fossem vistas de forma mais moderadas e viáveis, se tornando mais próximas do cotidiano do povo, especialmente aos moradores de Gaza, que passavam por uma realidade trágica devido à ocupação. Em Gaza especificamente, nos campos de refugiados o ambiente era tão hostil no sentido de haver escassez de recursos, crises sociais, econômicas e políticas que a promessa de um Estado islâmico se tornou mais atrativa do que qualquer modelo laico (Mishal, 2006).

Durante a Primeira Intifada, o Hamas demonstrou grande habilidade na condução de ações de resistência, o que conseqüentemente ampliou sua influência e legitimidade na sociedade palestina. Nesse contexto, podemos ver que sua atuação tática o levou a uma boa resposta em termos macro. Seguindo esse fundamento e olhando para uma lógica de estratégia em contextos políticos de conflitos regionais, a postura do grupo em cenários como por exemplo a Guerra do Golfo se revelou bem pensada e de certa forma bem eficaz. Pois diferentemente do Fatah, que apoiou abertamente o regime de Saddam Hussein, o Hamas adotou uma posição

cuidadosamente calculada. Condenando a invasão do Kuwait pelo Iraque, em sinal de respeito aos seus financiadores do Golfo, mas por outro lado, também criticou a ofensiva norte-americana contra Hussein, o que ressoou de forma positiva à sua base popular, que era crítica ao imperialismo ocidental. Essa postura revelou ser bem equilibrada e pragmática, permitindo que o Hamas mantivesse seu financiamento externo, ao passo que o Fatah enfrentava o enfraquecimento de suas redes de apoio político e econômico (Legrain, 1991; Mishal & Sela, 2000).

Outro fator que contribuiu para o fortalecimento político do Hamas nesse período foi sua aproximação com setores da esquerda palestina, que eram tradicionalmente alinhados à OLP. Essas alianças políticas refletem a diversidade interna do Hamas quanto seu pragmatismo político. A perda de prestígio que o Fatah estava passando e a fragmentação desse campo político abriram espaço para encontros entre diferentes vertentes políticas. Apesar de manter sua identidade islâmica e autonomia estratégica, o Hamas participou de alianças táticas com setores da esquerda (Hroub, 2000).

Em termos ideológicos, o Hamas representou uma os elementos centrais do nacionalismo palestino, como "povo", "território", "história" e "resistência", mas reinterpretados através de uma perspectiva islâmica, ao invés de romper com todo o legado nacionalista que os grupos como OLP instituíram. Ou seja, o Hamas buscou islamizar uma narrativa nacional que já existia, como mantendo a centralidade da luta armada, mas atribuindo à jihad como dever sagrado e meio legítimo para a libertação da Palestina (Mishal, 2006).

A autenticidade dessa narrativa, enraizada em uma linguagem religiosa acessível e principalmente familiar, foi um dos principais fatores de seu sucesso e do sucesso da consolidação da fase islâmica na Palestina. Os grupos seculares, tinham como prática negociações diplomáticas e concessões simbólicas, já o Hamas para além disso, oferecia algo a mais às massas. Uma mensagem clara, direta e legitimada por valores espirituais compartilhados, trazendo a junção de componentes religiosos, resistência e assistência social (Mishal, 2006).

Na Cisjordânia, mesmo que o movimento islâmico tenha adotado uma abordagem mais tradicional (diferente de Gaza em que o movimento assumiu um papel político mais radicalizado), especialmente por sua ligação histórica com a Irmandade Muçulmana jordanaiana e com o regime hachemita, a virada religiosa também foi bem forte. Nesse contexto, a construção de mais mesquitas, o fechamento de cinemas e o retorno à observância religiosa indicaram que o islamismo se tornava uma resposta sociopolítica à ocupação israelense e à

crescente presença de colonos judeus apoiados por grupos como o Gush Emunim ²⁸ (Mishal, 2006).

Assim, o conflito Palestina e Israel deixou um pouco de lado sua retórica nacionalista, que vinha sendo vingado durante todo o percurso da história entre o emblema dos dois atores, e passou a se tornar mais amplamente uma questão religiosa. Isso é, a partir da década de 80 com a emergência de grupos religiosos de ambos os lados como o Gush Emunim e o Hamas por exemplo, a narrativa do conflito foi de predominantemente nacionalista e territorial, se desenvolvendo para uma dimensão religiosa. Essa parte religiosa sempre existiu, por causa da importância que Jerusalém tem para ambos os lados, entretanto, ela não configurava o discurso dominante que protagonizava o conflito, muito menos a base central de mobilização política. Logo, a crescente sacralização do conflito, contribuiu para legitimar ainda mais a proposta do Hamas (Mishal, 2006).

Em suma, o fortalecimento do Hamas nos anos 1990 deve ser compreendido não apenas como resultado de sua atuação armada ou de sua retórica ideológica, mas também de sua habilidade em navegar com flexibilidade pelas complexas da política palestina.

Ainda que este trabalho se dedique a uma análise histórica aprofundada da formação e atuação do Hamas até o marco de 2007, que é momento em que o movimento consolida seu domínio sobre a Faixa de Gaza, se torna também de forma metodológica, muito necessário entender um pouco da narrativa do Hamas e do cenário palestino em questão da colonização até o contexto atual. Essa extensão, portanto, não será feita através de novas seções ou capítulos, e não tem o objetivo de detalhar cada evento político que veio depois do marco de 2007, mas de oferecer ao leitor desta pesquisa apenas algumas coordenadas essenciais para compreender a atualidade da resistência palestina. E, sobretudo, entender também os elementos que serão mobilizados analiticamente nos capítulos seguintes.

A partir de 2007, Gaza se tornou alvo de um bloqueio imposto por Israel e Egito, intensificando a ocupação e as ações coloniais à população civil, além de aprofundar ainda mais o isolamento do Hamas. Essa medida foi tomada após a vitória eleitoral do Hamas. A justificativa oficial israelense para o bloqueio se baseou em questões de segurança, especialmente diante do crescente número de ataques com foguetes, além da tentativa de impedir o que eles alegaram que era contrabando de armas vindos pelo Hamas. O Egito, por sua vez, aderiu ao bloqueio devido a seus próprios interesses também de segurança interna, com

28 Gush Emunim (Bloco dos Fiéis) foi um movimento religioso-sionista israelense, fundado oficialmente após a Guerra do Yom Kippur (1973), com objetivo central de assentar judeus nos territórios palestinos ocupados por Israel, especialmente na Cisjordânia, que eles chamam de Judeia e Samaria.

a alegação de que temia o fortalecimento de grupos islamistas com vínculos ideológicos com a Irmandade Muçulmana. Como resultado, Gaza mergulhou em uma crise, marcada por restrições severas à circulação de pessoas e mercadorias, colapso econômico, escassez de bens essenciais e crescente dependência de ajuda internacional (Gunning, 2008).

Em resposta, o Hamas passou a buscar meios para se manter como governo, ao mesmo tempo em que buscava legitimidade. Como observam Roy (2011), o movimento precisou equilibrar sua identidade de resistência com a complexa tarefa de administrar um território sitiado e sob constante ataque. Esse período foi também marcado por diversos confrontos armados com Israel, especialmente as ofensivas militares de 2008–2009 (Operação Chumbo Fundido), 2012, 2014 e 2021, que tiveram como consequência milhares de mortes civis e a destruição em larga escala da infraestrutura de Gaza (Human Rights Watch, 2010).

O Hamas, mesmo diante do isolamento, durante os anos seguintes buscou adaptar e consolidar ainda mais sua estrutura militar, política e social que são enfatizadas por sua ideologia islamista, colocando sua imagem mais exaltadas como símbolo de resistência. É nesse contexto que surge, em 2017 a publicação de um novo documento político, intitulado “Documento de Princípios Gerais e Políticas” (Hamas, 2017). Esse documento, embora não substitua formalmente a carta fundacional de 1988, representa um deslocamento importante na retórica do movimento. O Hamas passou a reconhecer as fronteiras de 1967 como base para um possível Estado palestino. Além disso, a nova carta buscou se distanciar de discursos antissemitas (como era mais enfatizado na carta de 88), e procurou redefinir a luta palestina em termos mais nacionais, e não exclusivamente religiosos, reiterando a centralidade do direito à resistência, inclusive armada (Hamed, 2021).

Com os Acordos de Oslo cada tendo menos importância para os as consequências históricas do conflito, a ascensão de governos de extrema-direita em Israel, e o contínuo apoio dos Estados Unidos às políticas israelenses, o Hamas buscou se afirmar ainda mais como Autoridade Palestina e como o único ator possível a conseguir ir de frente com essas ameaças (Baconi, 2018). Nos anos que se seguiram, o movimento também passou a investir na construção de alianças regionais mais sólidas, inclusive com o Irã e o Hezbollah. Apesar de muitos Estados árabes terem normalizado suas relações com Israel a partir dos Acordos de Abraão (2020), a causa palestina permaneceu central para grande parte da população árabe e muçulmana. O Hamas soube instrumentalizar esse apoio popular, sobretudo nas redes sociais e em campanhas de mobilização (Kateb, 2025).

Essa trajetória culmina, de forma simbólica, nos eventos de 7 de outubro de 2023, quando múltiplos grupos armados palestinos, incluindo o Hamas, lançaram a Operação

Inundação de Al-Aqsa. O ataque, que incluiu ataques em território israelense, resultou na morte de centenas de israelenses, na captura de reféns e em uma resposta militar extremamente agressiva por parte de Israel, que se estende até 2025, já tendo causado dezenas de milhares de mortes na Faixa de Gaza (UN OCHA, 2023). Independentemente da avaliação moral ou legal sobre os acontecimentos, o 7 de outubro representa um marco decisivo na história da resistência palestina contemporânea, reacendendo debates sobre autodeterminação, ocupação e colonialismo.

Ainda que o Hamas tenha desempenhado um papel central na operação, o ataque foi conduzido por uma coalizão de grupos armados com diferentes orientações ideológicas. Segundo relatório da Human Rights Watch, participaram da ofensiva pelo menos cinco facções: as brigadas do Hamas, da Jihad Islâmica, da Frente Democrática para a Libertação da Palestina (FDLP), da Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP), além de brigadas associadas ao Fatah (El País, 2024). Informações de veículos da imprensa também confirmam a participação coordenada das Brigadas Al-Quds, braço militar da Jihad Islâmica, junto ao Hamas, em ataques com foguetes contra cidades como Tel Aviv e Ashkelon (UOL, 2023).

O que esses acontecimentos revelam, não é exclusivamente a eficácia do Islã político como narrativa unificadora, mas acima de tudo a capacidade do nacionalismo palestino de congregar diferentes setores armados sob uma lógica de ação coletiva frente à ocupação israelense. Apesar de o Hamas utilizar uma retórica fortemente embasada no islamismo e descrever o ataque como uma “jihad contra a profanação de Al-Aqsa” em seu documento *Our Narrative* (Hamas, 2024), os demais grupos envolvidos não compartilham da mesma fundamentação que trata a narrativa do ataque como um envolvimento de base religiosa.

A participação desses movimentos vinculados à esquerda nacionalista e secular, como indica que o elemento central da ofensiva foi de fato a luta nacional contra a ocupação. Assim, mesmo que a linguagem islamista tenha sido mobilizada por alguns atores, ela não representa o fio condutor que explica a atuação conjunta dessas facções. Mas trata-se, de uma expressão de resistência nacional plural, na qual o Islã Político é um dos elementos possíveis.

Como argumenta Rashid Khalidi (2020), a história palestina é marcada pela contínua negação da autodeterminação e pela imposição de estruturas coloniais e raciais. O 7 de outubro deve, portanto, ser compreendido como parte desse longo percurso de resistência, em que diferentes correntes ideológicas, tanto nacionalistas seculares, islamistas e outras mais recentes, convergem temporariamente diante de um inimigo comum. Essa multiplicidade de motivações revela não apenas a persistência, mas a capacidade adaptativa da resistência palestina, que se reinventa sem necessariamente se subordinar a uma única linguagem ideológica.

6 RESISTIR É EXISTIR: A COMPLEXIDADE POLÍTICA DO HAMAS EM PERSPECTIVA

As formas de dominação colonial sobre a Palestina não apenas persistem ainda hoje, exacerbadas quando ligamos a televisão ou abrimos nossas redes sociais, mas essas formas de dominação foram também adaptadas e legitimadas através de estruturas internacionais que sob o discurso dos direitos humanos, e de muitas vezes um sentimento de culpabilização pelo holocausto judeu, invisibiliza ou deslegitima a resistência palestina sempre que ela escapa das molduras aceitáveis pelo Ocidente.

É nesse contexto que emerge o movimento do Hamas, durante a Primeira Intifada, como braço político e religioso da Irmandade Muçulmana na Palestina. Desde então, sua atuação tem desafiado tanto o projeto colonial israelense quanto as expectativas normativas da comunidade internacional sobre como deve se estruturar uma resistência legítima. Ao adotar o Islã político

como sua estratégia principal de resistência, o Hamas se insere em uma disputa ontológica e epistêmica, de ser por um lado, contra a ocupação israelense e por outro, contra os modelos ocidentalizados e universalizantes do secularismo e racionalidade política impostos por ideias eurocêntricas. O Islã, longe de simplesmente um instrumento puramente teológico, é operado como linguagem política, mobilizadora e estruturante de uma identidade coletiva que resiste à colonialidade do ser, do saber e do poder na Palestina.

Este trabalho tem a hipótese de que o uso do Islã político pelo Hamas constitui como uma forma de resistência, mas além disso também atua como um instrumento que vai contra à ordem internacional moderna e colonial, que continua a hierarquizar a sociedade. O problema central que orienta esta pesquisa é: “por que o neocolonialismo e a ocupação contínua na Palestina intensificam a centralidade do Islã político nas estratégias contemporâneas de resistência, particularmente no contexto de grupos como o Hamas?”. A relevância desta pergunta reside na necessidade de compreender a ocupação israelense e a realidade da Palestina durante sua história não se trata de uma questão militar ou territorial, mas colonial e neocolonial, na medida que Israel busca reproduzir as normas do colonialismo europeu.

Ao longo da dissertação, busco investigar como a resistência anticolonial palestina sobrevive e se transforma dentro de um cenário em que a ocupação não cessou, mas assumiu novas formas. Dentro desse contexto, o Hamas encarna uma posição tanto quanto incomum, ao mesmo tempo em que mantém o discurso e a prática da resistência armada contra o ocupante, passa a exercer funções de governo, evocando uma condição de pós-colonialidade que, de fato, ainda não foi alcançada.

Essa condição que consta a posição do Hamas traz muitos questionamentos e insights interessantes para se analisar a situação palestina não só sob ponto da colonialidade, mas sobre a quem os governa. Essa situação por si, desafia leituras simplificadas sobre o que significa resistir ou governar sob ocupação e mostra que a linha entre o anticolonial e o pós-colonial, é longe de ser nítida e é marcada por sobreposições, tensões e reinvenções constantes. Governar, nesse caso, não é sinônimo de libertação, pelo contrário, pode ser uma forma de continuar resistindo (Sen, 2020).

A principal preocupação deste trabalho não recai sobre as ações específicas do Hamas que comumente são enquadradas como repreensíveis ou polêmicas no debate público e midiático. A partir disso, busco aplicar à análise do Hamas, aquilo que Somdeep Sen em seu livro “*Decolonizing Palestine: Hamas between the Anticolonial and the Postcolonial*” denomina como uma virada global, ou seja, um movimento teórico que desloca a lente analítica

das particularidades locais para os fluxos, estruturas e imaginários transnacionais que moldam as experiências políticas contemporâneas.

Isso é, ao invés de tratar o Hamas como um fenômeno isolado, proponho situá-lo dentro de um contexto mais amplo de lutas anticoloniais. Essa abordagem permite compreender, de maneira mais profunda, as múltiplas camadas que compõem a trajetória política o caráter anticolonial do grupo, assim como de sua resistência armada, e a natureza pós-colonial (ainda que incompleta) de sua governança (Sen, 2020).

No contexto palestino, o neocolonialismo se manifesta de várias formas pelo qual eu disserto aqui, como por exemplo, pelo cooptação de lideranças, imposição de estruturas políticas, tutela sobre a soberania e a economia palestinas e assim por diante. Tendo em vista essa estrutura de dominação, os mecanismos tradicionais de resistência, mostraram-se limitados ou comprometidos, com a luta palestina. Isso por sua vez, abre espaço para que novos discursos de resistência emergissem, sobretudo aqueles com referência islâmica, como forma de rejeição não só à ocupação israelense, mas também como crítica à ordem internacional que a legitima, às estruturas político-seculares impostas pelas potências ocidentais, e à marginalização dos saberes e valores islâmicos no debate político Assim vem também junto com essa necessidade de melhor entendimento da complexidade do conflito, a necessidade de reformular e superar leituras que reduzem a resistência palestina à lógica da violência ou da intransigência religiosa e sim compreender ela em suas formas plurais.

A investigação se fundamenta em uma abordagem teórica anti colonial, em diálogo com autores como Frantz Fanon e Edward Said em especial. O argumento presente e principal dessa dissertação debruça na ideia de que o Hamas representa uma forma alternativa de constituir autoridade, pertencimento e resistência frente à contínua negação da soberania palestina, através da sua atuação, tanto política quanto social.

Ao longo do trabalho, adota-se uma metodologia qualitativa, com ênfase em documentos oficiais do Hamas, discursos públicos, cartas e comunicados, bem como literatura especializada e crítica acadêmica. O objetivo não é justificar nem condenar o Hamas, mas compreender, a partir de seus próprios termos, os sentidos políticos que os estrutura e os modos de resistência que eles encarnam frente a uma ordem internacional que insiste em negar ao povo palestino o direito fundamental de resistir e existir.

6.1 Islã Político como Linguagem de Mobilização no Conflito

Compreender o papel do Islã político no contexto do conflito entre Palestina e Israel exige mais do que uma simples análise, é necessário reconhecer o Islã político como uma

linguagem que se articula dentro de uma estrutura histórica marcada por processos de dominação, resistência e produção de subjetividades. Isso implica, em reconstruir o campo discursivo no qual essa linguagem se forma e ganha sentido, observando como as práticas coloniais israelenses moldam os termos do conflito e influenciam as formas de mobilização e de resistência palestina. Ao classificarmos o sionismo como um projeto colonial, e logo como um sistema de poder, é possível perceber como o Islã Político se configura como um instrumento estratégico de resistência e afirmação, não apenas de cunho religioso, mas político, cultural e identitário. É nesse sentido que esta seção propõe investigar o Islã Político e seus nuances na Palestina não apenas no plano simbólico, mas também como prática material e discursiva, capaz de mobilizar ações dentro de um contexto de disputa pelo poder, e acima de tudo, pela própria existência.

6.1.1 Colonialismo e o Sionismo como Projeto de Poder

Os encontros modernos entre o ocidente e as sociedades muçulmanas foram quase que em sua totalidade moldados pelas dinâmicas do colonialismo. A partir da expulsão dos mouros da Península Ibérica, em 1492, começou um novo ciclo histórico que culminaria, depois na expansão imperial europeia. No século XIX, a Europa vivenciava um processo acelerado de transformações sociais, econômicas e políticas. Nesse contexto, o surgimento de filosofias racionalistas, humanistas e utilitaristas contribuíram para a construção de um novo imaginário civilizacional, que se pretendia tornar “universal”. Estas correntes de pensamento, associadas ao avanço científico e tecnológico, possibilitaram uma revolução industrial e impulsionaram a consolidação do capitalismo como sistema global (Strindberg, 2011).

Nesse cenário, o capitalismo impulsionou drasticamente a expansão europeia, que não foi apenas econômico ou militar, mas também civilizacional, construído sob uma retórica de progresso e superioridade cultural que legitimou a subjugação de povos não europeus, incluindo as populações islâmicas. Assim, as relações modernas entre o Ocidente e o Islã devem ser compreendidas à luz desse histórico de imposição e resistência, no qual a colonialidade se impôs não apenas como forma de dominação territorial, mas como estrutura de pensamento e de poder que persiste até os dias atuais (Strindberg, 2011).

Afirmar que o “sionismo é como colonialismo” não basta, é preciso avançar e reconhecer que o sionismo é, de fato uma forma de colonialismo ou neocolonialismo. Essa é uma operação analítica essencial nesta pesquisa, e, arrisco dizer, para qualquer estudo que envolva a situação palestina. Isso ocorre não apenas porque essa perspectiva fornece uma explicação mais precisa das políticas israelenses e da expansão de assentamentos nos territórios

palestinos, mas também porque se alinha à forma como os próprios primeiros sionistas concebiam e descreviam seu projeto político. A leitura do sionismo como empreendimento colonial está profundamente enraizada na linguagem, nas práticas e no imaginário político do movimento em suas origens, conforme explicitado no capítulo 3, onde são analisados o discurso fundador e as estratégias políticas do sionismo.

Os primeiros sionistas utilizaram, com orgulho, termos como “resolver”, “colonizar”, “assentamento” e “colonização” para descrever suas ações e futuros planos para o território. Esses termos, em hebraico, não apenas eram adotados sem reservas, como ressoavam positivamente no contexto intelectual e político europeu da época, no qual o colonialismo ainda era amplamente visto como uma missão civilizatória legítima. Até o fim da Primeira Guerra Mundial, o colonialismo europeu era entendido como um sinal de progresso, modernidade e poder, e o projeto sionista buscava se integrar a essa lógica, apresentando-se como uma colonização “civilizatória” do território palestino (Davis, 2016).

A continuidade dessa lógica colonial pode até mesmo ser observada na narrativa israelense de hoje em dia, especialmente por meio da *hasbara* que se caracteriza como uma estratégia oficial de propaganda e diplomacia pública do Estado de Israel. A *hasbara* busca construir uma imagem de Israel como um “bastião civilizatório” que protege o Ocidente das ameaças representadas pelo “islamismo radical” ou “bárbaros islâmicos”, reforçando uma dicotomia totalmente orientalista entre um “mundo civilizado” e seus “inimigos” externos. Essa representação retoma a retórica colonial europeia do século XIX, que via o colonialismo como missão de civilizar povos considerados inferiores, agora ressignificada para justificar políticas de ocupação, exclusão e violência contra os palestinos.

Como argumenta Pappé (2017), essa narrativa não apenas legitima a expansão dos assentamentos e o controle territorial, mas também visa obter ainda mais apoio internacional, especialmente no Ocidente, ao apresentar o conflito como uma luta civilizacional global, o que dificulta o reconhecimento da dimensão colonial e neocolonial do projeto sionista. Além disso, a produção cultural, midiática e educacional israelense reforça essa construção simbólica, influenciando percepções globais e moldando políticas externas favoráveis ao Estado de Israel (Mendelsohn, 2016).

Com a reconfiguração do sistema internacional após a Segunda Guerra Mundial e a progressiva deslegitimação do colonialismo como ideologia e prática após as independências dos países africanos e do sul global, o movimento sionista, e obviamente Israel, passou a adotar um esforço de dissociação terminológica dessa conotação negativa que o colonialismo começou a passar. Palavras ligadas diretamente ao colonialismo foram sendo gradualmente substituídas

por expressões de caráter mais normativo, que buscava legitimar a política expansionista israelense sob uma certa roupagem de segurança, retorno histórico ou direito nacional (Davis, 2016).

Apesar dessa tentativa de reconstrução discursiva, a conexão entre os termos hebraicos utilizados nas primeiras fases do sionismo e o léxico da colonização permanece até hoje, e ainda – deve – é/ser lembrado por nós pesquisadores. A linguagem importa e talvez em nenhum outro contexto tanto quanto no estudo da questão Israel-Palestina.

A linguagem empregada pelas partes desempenha papel fundamental na (re)produção das assimetrias e das disputas por legitimidade no conflito. Ao nomear o sionismo como um projeto colonial, se trata de uma afirmação política e epistemológica que desestabiliza a narrativa fundacional do Estado de Israel enquanto um "retorno" legítimo à terra ancestral. Essa leitura é reiterada pelo próprio líder político do Hamas, Ismail Haniyeh, em entrevista concedida ao *Middle East Eye* (2020), quando foi questionado sobre a justificativa religiosa dos colonos israelenses:

A terra nos pertencia muito antes deles. [...] Estamos falando dos palestinos que pertenciam à terra muito antes da chegada dos sionistas da Europa. Jamais renunciaremos a nossa pátria nem concederemos qualquer parte dela. Não pouparemos esforços para libertá-la, e o que não pudermos libertar, deixaremos para as gerações futuras libertarem (HANIYEH, 2020, tradução nossa)²⁹.

A partir da compreensão da linguagem como arena de disputa política, é possível aprofundar a análise da forma como o Hamas mobiliza o Islã político, não apenas como fé, mas como gramática estratégica de resistência à ocupação e à colonialidade.

6.1.2 A Reconfiguração do Islã Político como Estratégia de Resistência

As raízes religiosas conceituais do Hamas, associadas a discursos orientalistas que representam o Islã e a religião³⁰ como estáticos, ou até mesmo atrasados, contribuíram para uma representação unidimensional do movimento. Tal narrativa tende a reduzir o Hamas a um ator pelo qual o seu principal objetivo seria a destruição do Estado de Israel (Dunning, 2019). De

²⁹ “The land belonged to us long before them. [...] we are talking about the Palestinians who belonged to the land long before the Zionists arrived from Europe. We will never give up our homeland or concede any part of it. We will spare no effort to liberate it, and what we cannot liberate we will leave for future generations to liberate.” (HANIYEH, 2020).

³⁰ Apesar de reconhecer os desafios conceituais e problemáticos que envolvem os termos “religioso” e “secular”, eu me comprometi por utilizá-los ao longo deste trabalho como categorias analíticas para expressar a distinção entre o transcendente e o imanente. No contexto da política palestina, o termo “religioso” será empregado em sentido amplo, incluindo instituições, comunidades, tradições legais, morais, políticas e culturais, bem como valores, ideias e disposições associadas às religiões.

fato, a carta fundadora do Hamas, de 1988, é uma das provas que podem corroborar em partes com isso, além de ser um documento marcado por uma retórica fortemente impregnada por linguagem religiosa, discursos antijudaicos e teorias da conspiração.

Em vez de interpretar a ideologia fundadora do Hamas como um conjunto rígido e imutável, é mais do que necessário, especialmente para essa pesquisa, analisar suas práticas e ações políticas de forma justa, uma vez que ideologias dogmáticas não se adaptam bem às exigências da política contemporânea, especialmente em um contexto tão complexo e volátil como o conflito israelo-palestino.

Para explicitar o procedimento metodológico aqui adotado, convém operar uma distinção analítica entre (i) as condições estruturais (ocupação contínua, erosão do projeto nacional de 1967–1993, fragilização das instituições seculares) e (ii) o mecanismo que traduz essas condições em legitimação política para o Islã político. Entendemos esse mecanismo como composto: o fracasso das alternativas seculares em garantir benefícios tangíveis produz uma demanda social por proteção e serviços; o Hamas responde por meio de práticas de *dawa* e de um repertório discursivo que articula identidade religiosa e direito à resistência; por meio dessa ação combinada constrói-se legitimidade local. Essa formulação não pretende afirmar causalidade determinista, mas tornar visível um encadeamento plausível de condições. Essa distinção entre ideologia fundacional e práticas sociopolíticas é, portanto, central para compreender por que, apesar de traços ideológicos, o Hamas se configura como um movimento de resistência político.

Na Cisjordânia, mesmo sob forte repressão da Autoridade Palestina e do aparato israelense, também se observa a presença do Islã político como linguagem de mobilização. Ainda que menos institucionalizado do que em Gaza, ele aparece como alternativa diante do desgaste das lideranças seculares e da ausência de respostas efetivas às demandas da população. Esse cenário mostra que a islamização do discurso atravessa todo o território palestino, ainda que em intensidades e formas distintas.

O Islã político não se limita à dimensão religiosa, mas atua como linguagem de autoridade. Ele organiza práticas comunitárias, dá coesão a identidades coletivas e oferece legitimidade política em um contexto marcado pela ocupação. Assim, a resistência não se restringe ao enfrentamento armado: ela também se manifesta por meio de discursos, redes sociais de apoio e práticas culturais que ampliam e renovam a luta palestina.

Os acontecimentos de outubro de 2023, quando centenas de palestinos foram mortos pela intensificação da violência israelense, reforçaram esse processo. Nesse momento, o Hamas utilizou o Islã político para transformar a experiência coletiva de sofrimento em narrativa de

resistência, reafirmando sua centralidade e reinscrevendo a luta palestina como parte de um enfrentamento histórico ao colonialismo. Essa dinâmica evidencia que a islamização do discurso é contínua e adaptável, conectando-se diretamente às práticas sociopolíticas do Hamas, tema que será aprofundado no parágrafo seguinte.

O Hamas se configura como um movimento de resistência e político, sobretudo, dando ênfase na libertação da Palestina, por isso, é necessário distinguir entre a ideologia conceitual do Hamas e suas práticas sociopolíticas efetivas. Nesse sentido, embora a ideologia original do Hamas requeresse por uma série de reformas de inspiração islâmica, incluindo o estabelecimento de um Estado baseado em sua interpretação da *sharia*, o programa eleitoral vitorioso do movimento em 2006 concentrou-se em pautas de justiça social, combate à corrupção e governança, enfatizando ainda mais seu apreço pela vertente do islã político (Hroub, 2006; Dunning, 2019).

O Hamas se compromete com a reconstrução da sociedade palestina quanto na luta pela libertação nacional, articulando esses objetivos por meio da jihad. Inicialmente, para a Irmandade Muçulmana na Palestina, a transformação islâmica da sociedade e a resistência à ocupação israelense eram compreendidas como projetos diferentes, que não tinham muita interseção entre eles. Foi somente com a fundação do Hamas na década de 80, que esses dois eixos se fundiram em uma estratégia orientada para a islamização da sociedade e a luta nacional (Malka, 2007).

Com isso, a resistência passou a ser concebida como a expressão central do ativismo islâmico palestino. O Hamas por sua vez nasceu atrelado a uma natureza multifacetada, com atuação nas mais diversas esferas da vida cotidiana. Essa abrangência está diretamente ligada à visão de que o Islã constitui um sistema globalizante da vida humana, que deve, portanto, orientar a prática religiosa, mas também as atividades sociais, culturais, políticas, militares e administrativas (Malka, 2007). O Artigo 14 da Carta de 1988, explicita essa perspectiva ao afirmar que:

A questão da libertação da Palestina está vinculada a três círculos: o círculo palestino, o círculo árabe e o círculo islâmico. Cada um desses círculos tem seu papel na luta contra o sionismo. Cada um tem seus deveres, e é um erro terrível e um sinal de profunda ignorância ignorar qualquer um desses círculos [...] a libertação da Palestina é, portanto, um dever individual de cada muçulmano, onde quer que esteja” (HAMAS, 1988, tradução nossa).³¹

³¹ The question of the liberation of Palestine is bound to three circles: the Palestinian circle, the Arab circle and the Islamic circle. Each of these circles has its role in the struggle against Zionism. Each has its duties, and it is a horrible mistake and a sign of deep ignorance to overlook any of these circles... Since this is the case, liberation of Palestine is then an individual duty for every Muslim wherever he may be. On this basis, the problem should be viewed. This should be realized by every Muslim (HAMAS, 1988).

Ou seja, para o Hamas, o Islã não pode ser lido e interpretado a luz de limitações espirituais ou de práticas religiosas, mas constitui um modo de vida totalizante, que abrange todos os aspectos da existência individual e coletiva. Essa concepção foi articulada por Abdel Fattah Dukkhan, um dos cofundadores do movimento, em um discurso pronunciado em 13 de dezembro de 1996 (Roy, 2011).

Nessa fala, Dukkhan esclarece que o Hamas não deve ser compreendido como uma organização de caridade, ou como um partido político ou até mesmo como um grupo pragmático voltado a objetivos mais pontuais. Ele define o Hamas como "um novo espírito no coração da *umma*", alimentado pelo Alcorão e orientado pela *dawa* que é o chamado islâmico. Ele afirma que a vocação do Hamas é o Islã "tal como foi instituído pelo profeta", ressaltando que a política, o governo e até mesmo a luta por liberdade são dimensões imanentes desse projeto islâmico totalizante. Para ele, os militantes do Hamas cumprem uma missão com conteúdo, comprometida com a justiça e a fé (Roy, 2011).

Ainda que o Hamas se defina a partir de uma vocação islâmica totalizante, como afirma Dukkhan, isso não implica que o Islã, por si só explique sua lógica de atuação. O movimento deve ser compreendido dentro da tradição do Islã político, que não se reduz à prática religiosa, mas à utilização do referencial islâmico como linguagem de organização sociopolítica e de resistência (Roy, 2011). Isso se evidencia de forma explícita no Artigo 12, em que se afirma que:

O nacionalismo, do ponto de vista do Movimento de Resistência Islâmica, faz parte do credo religioso. Nada no nacionalismo é mais significativo ou profundo do que o caso em que um inimigo pisa em território muçulmano. Resistir e reprimir o inimigo torna-se o dever individual de todo muçulmano, homem ou mulher (HAMAS, 1988, tradução nossa).³²

Nesse sentido o Islã político deve ser compreendido como um campo que articula poder, mobilização social e resistência. Longe de representar uma simples revalorização do sagrado ou um retorno ao passado, o Islã político constitui uma resposta moderna à colonialidade. No caso do Hamas, o Islã é acionado como horizonte de resistência e como alternativa epistemológica e política frente à ocupação israelense e ao fracasso das soluções seculares promovidas tanto pela Autoridade Palestina quanto pela comunidade internacional.

O Islã Político é, um fenômeno dos séculos XX e XXI, sua história é profundamente atrelada com a dinâmica local, regional e geopolítica do mundo contemporâneo. Como o

³² Nationalism, from the point of view of the Islamic Resistance Movement, is part of the religious creed. Nothing in nationalism is more significant or deeper than in the case when an enemy should tread Muslim land. Resisting and quelling the enemy become the individual duty of every Muslim, male or female (HAMAS, 1988).

presente sempre se baseia no passado, o Islã Político também deve estar localizado dentro de uma longa e complexa tradição de reforma religiosa, revivalismo e até mesmo insurreição na história das sociedades de maioria muçulmana (Bowering; Crone; Mirza, 2013).

O Islã Político para Hroub (2006) pode ser compreendido como um conjunto de ideologias e movimentos políticos que, apesar de suas variações internas, compartilham o objetivo de instituir uma “ordem islâmica”. Ainda que temas como por exemplo, justiça social ou combate à desigualdade possa estar presente em seus discursos, esses elementos são subordinados a um objetivo estratégico maior, que é o restabelecimento de um sistema político-religioso centrado na tradição islâmica (Hroub, 2006).

Historicamente, o Islã Político tem servido como linguagem política não só dos marginalizados, como é exposto no presente trabalho, mas também em especial das classes médias do mundo muçulmano. Essas, muitas vezes decepcionadas com as promessas não cumpridas da modernidade capitalista, buscaram no Islã Político uma via alternativa de organização social e política, ancorada em valores, práticas e referências consideradas autênticas ao contexto islâmico (Hroub, 2006).

Embora existam diferentes correntes dentro do espectro islamista, elas compartilham de uma linguagem e de um repertório simbólico e religioso para expressar suas demandas políticas e a defesa de valores sociais. Assim, o Islã Político deve ser entendido como uma reação às imposições externas ou aos legados coloniais, mas também como um projeto interno de reorganização da sociedade, moldado pelas contradições do mundo moderno e pelas disputas por legitimidade e autoridade dentro das próprias comunidades muçulmanas³³ (Hroub, 2006).

Nas últimas duas décadas, o Hamas ampliou significativamente seu envolvimento no discurso político e passou por um processo de moderação em relação à sua postura tradicional voltada para uma direção mais profundamente religiosa. De acordo com Khaled Hroub (2010), 2006 representou um ponto de inflexão para o grupo, destacado que o novo discurso já vinha se manifestando no pensamento do Hamas durante a campanha eleitoral e não foi resultado direto de sua vitória nas eleições. A partir de suas análises fundadas nos discursos da época dos líderes do Hamas, Hroub observa que os posicionamentos do movimento passaram a adotar uma linguagem mais política e pragmática, com forte ênfase em “jargões jurídicos e normas do direito internacional”, em detrimento de uma retórica puramente religiosa (Long, 2010).

Esse deslocamento discursivo não implica no abandono da prática islâmica no seu cerne, mas também evidencia uma rearticulação estratégica de sua linguagem, voltada para a

³³ Como mostrado pelo capítulo 3.

construção de legitimidade tanto no cenário interno quanto externo. Trata-se, de um movimento que visa dialogar com os marcos normativos internacionais, sem necessariamente renunciar à base ideológica que estrutura sua atuação (Long, 2010).

A ascensão do Islã político, foi intensificada a partir do final da década de 1970, em resposta às limitações dos projetos nacionalistas seculares e à frustração gerada por regimes autoritários e dependentes do Ocidente. Ela trouxe o que é chamado de “onda islâmica” que deu por configurar uma rearticulação do Islã como força social e política, reorganizando a vida pública em muitos países muçulmanos e criando as condições para o surgimento de atores como o Hamas (Hroub, 2000).

Nesse contexto, o Islã político se apresenta como um instrumento estratégico de mobilização coletiva, construção de solidariedade e afirmação de pertencimento diante de estruturas de dominação colonial. O Hamas, por sua vez, busca mobilizar o Islã não só como identidade cultural, mas através também de uma racionalidade política capaz de legitimar sua luta, organizar sua resistência (Hroub, 2000).

O sucesso desses movimentos, esta, dessa forma, ligado diretamente à linguagem às instituições que eles constroem para sustentar seus objetivos. O uso do vocabulário religioso é comumente usados como ferramenta de expressão política, e isso é usado de forma estratégica. Pois ao mobilizar símbolos, discursos e práticas enraizadas na tradição religiosa, esses grupos conquistam legitimidade popular e de certa forma driblam os mecanismos clássicos de repressão estatal por exemplo (Mishal & Sela, 2006).

É justamente por essa razão que, muitos analistas tendem a afirmar que, em contextos de colapso de regimes semiautoritários, especialmente no Oriente Médio, a tendência mais provável é que partidos de orientação islâmica assumam o lugar e principalmente, por meio de processos eleitorais democráticos, o que, de fato, se confirmou no caso palestino com a vitória do Hamas nas eleições de 2006 (Mishal & Sela, 2006).

Ao combinar a linguagem do Islã com um projeto político de teor nacionalista e ainda por cima, de resistência, o Hamas conseguiu se consolidar como alternativa legítima à Autoridade Palestina na época, que tinha sido marcada por anos de corrupção e já estava à beira de um colapso de imagem. A força do Hamas, no entanto, não reside apenas em seu discurso religioso, mas na capacidade de articular esse discurso a práticas concretas de assistência social, governança e resistência armada se tornando de fato um ator com poder de ser um híbrido, entre a dicotomia de "religioso" e "político", tornando também sua legitimidade simbólica, construída na interseção entre fé, identidade nacional e experiência cotidiana sob ocupação. Assim, o Islã político não pode ser compreendido apenas pela sua funcionalidade local. Ele também

representa uma contestação à imposição de modelos de organização política ocidentais, sendo alvo de críticas, reducionismos e incompreensões. É nesse ponto que se insere o debate anticolonial que abordamos nesse estudo

6.1.3 O Islã Político entre a Modernidade Ocidental e a Crítica Anticolonial

A maneira pelo qual a onda islâmica ganhou apoio de massa, de forma rápida e bem forte, superou a capacidade organizacional e teórica de muitos, inclusive dos países pelo qual o Islã é protagonista, como por exemplo Argélia e Afeganistão. Nesses casos, a ausência de reflexão política mais aprofundada, ou seja, de mecanismos eficazes de *ijtihad* (interpretação da tradição islâmica frente à realidade moderna), deu por gerar impasses institucionais e impediu que os movimentos islâmicos alcançassem uma forma de governança mais “estável”. O pensamento político produzido por esses grupos, mostrou-se em grande parte desproporcional à complexidade dos desafios que eles enfrentavam hoje em dia (Hroub, 2000).

No caso específico do Hamas, algumas condições particulares permitiram o movimento adiar o enfrentamento direto de certas questões, pois a necessidade (mais urgente) de resistir à ocupação militar israelense atuou de forma a se estabelecer como um “escudo” que relativizou a cobrança por posicionamentos mais claros sobre certas áreas políticas, sociais e culturais e suavizou a maneira pelo qual o Hamas agia. Tendo isso em vista, a centralidade da luta anticolonial então, deu ao Hamas legitimidade para priorizar a resistência como uma questão de maior imediatismo, criando ao mesmo tempo, um espaço para que o movimento elaborasse reflexões mais amplas sobre a sociedade que pretendia construir, principalmente, após a sua inserção oficial na política palestina (Hroub, 2000).

Essa instrumentalização do Islã político pelo Hamas se insere longe de ser uma regressão civilizacional, como por vezes é representado por discursos orientalistas, mas o Islã político surge como resposta às falhas dos modelos seculares e como veículo legítimo de organização política frente à dominação colonial. No entanto, essa leitura frequentemente entra em choque com a percepção ocidental, principalmente a estadunidense, sobre a relação entre religião e política, o que é irônico. A dificuldade de compreender movimentos de resistência no Oriente Médio, como é o caso do Hamas passa, em grande medida, por essa tensão. Enquanto no contexto islâmico a religião pode ser indissociável da vida pública, nas democracias liberais ocidentais há em teoria uma tradição da separação entre fé e Estado (Fuller, 2003).

Tal tensão está enraizada em uma história política específica, como mostra o caso dos EUA. Eles continuam sendo, ainda hoje, um dos países mais religiosos entre as grandes potências, ao mesmo tempo em que sustentam um compromisso institucional com a separação

entre religião e Estado. É irônico que os aspectos mais polarizadores digamos assim, da política norte-americana frequentemente giram em torno de questões de fundo religioso, ainda que muitas vezes não sejam articuladas em uma linguagem explícita (Fuller, 2003).

No ocidente, muitos estudos e presunções sobre o Islã político costumam partir de pressupostos secular-liberal. A partir dessa lógica, movimentos islamistas são comumente analisados com base no seu teor religioso como primordial de seu funcionamento. Os princípios orientalistas que ordenam essa forma de pensar, colocam o islã no centro, como se ele interferisse diretamente (e de forma absoluta) na vida social e política da sociedade. Isso significa que, antes mesmo de entender os objetivos ou a lógica interna desses movimentos islamistas, os “analistas” de antemão os classificam de acordo com critérios externos à sua realidade, como se a religião fosse um obstáculo a ser “domado” (Tamini, 2007).

É nesse enquadramento que surge a classificação recorrente entre Islã “moderado” e Islã “radical”, categorias que embora amplamente usadas na política e na mídia, dizem mais sobre os valores de quem analisa do que sobre os próprios movimentos islâmicos. Essas classificações são baseadas em uma concepção que em teoria separa política e religião, e que entende a religião como algo privado ou secundário. Especificamente no contexto de movimentos como o Hamas, a religião é vivida como parte integral da vida política, social e moral (Tamini, 2007).

A noção de religião, no contexto do pensamento de Sheikh Yassin, deve ser compreendida de certo modo como um sistema que estrutura tanto a vida privada quanto a vida e normas públicas, não como um conjunto de crenças individualizadas e privadas. Para Yassin, a religião opera como uma força libertadora capaz de fortalecer o indivíduo diante da opressão e da ocupação ao remover o medo, e como um sistema político legítimo, que garante a liberdade ao alinhar-se com o propósito divino de Deus. Ou seja, nesse sentido, a política e a religião são aspectos indissociáveis da existência humana (Gunning, 2008).

Dentro dessa lógica, o Hamas busca impor um Estado islâmico por um processo que em teoria seria pedagógico ou até mesmo orgânico. A organização acredita que, ao educar a população sobre os benefícios éticos, espirituais e sociais de um Estado islâmico, o povo acabará por escolhê-lo livremente. Essa abordagem apresenta notáveis paralelos com a concepção hegeliana do Estado como a realização racional da liberdade, ideia que, apesar de sua profundidade filosófica, foi historicamente associada a projetos políticos acusados de conter tendências totalitárias (Gunning, 2008).

Ainda que uma comparação mais detalhada entre a filosofia de Hegel e a visão do Hamas ultrapasse o que é proposto por essa dissertação, é possível afirmar que ambos compartilham a crença de que o Estado ideal emerge não da imposição externa, mas da

internalização coletiva de certos princípios. No caso do Hamas, esses princípios derivam do Islã como projeto civilizacional (Gunning, 2008).

Nas últimas décadas, especialmente após o colapso do pan-arabismo e o fracasso dos regimes nacionalistas seculares em promover igualdade e justiça aos povos muçulmanos (em especial a palestina que é ocupada), o Islã Político passou a ocupar lugar cada vez mais essencial para resistência e poder ao povo. Diversos modelos que foram importados do Ocidente, como por exemplo o nacionalismo secular, o socialismo e o capitalismo liberal foram adotados por diferentes Estados pós-coloniais da região do Oriente Médio e África, na tentativa de replicar os “sucessos” que os países do norte exibiam.

Mas estes modelos, deram por falhar amplamente em atender às demandas por desenvolvimento socioeconômico, justiça e soberania que esses países, com um *background* histórico, cultural, socioeconômico, político tão diferente, necessitava. Nesse vácuo de legitimidade de um modelo que pudesse minimamente representar as vontades dessas sociedades, o Islã Político emergiu como uma alternativa, prometendo restaurar não apenas os valores morais e espirituais do Islã, mas também uma ordem política mais justa às necessidades destes povos (Mishal & Sela, 2006).

Não é viável tentar executar e replicar modelos democráticos ocidentais, como os do EUA por exemplo, de forma mecânica para contextos historicamente, culturalmente e religiosamente distintos, como o palestino. A democracia, não pode ser dissociada de seu enraizamento social e simbólico. No entanto, alguns de seus princípios fundamentais como a responsabilização política e a participação popular nos processos decisórios possuem caráter adaptável e dialogável com diferentes tradições normativas, inclusive a islâmica (Dunning, 2016).

Essa é precisamente a crítica formulada por uma vertente relevante nos estudos sobre o Islã Político. Embora exista a suposição de que existem certos universais humanos que atravessam culturas, os críticos pós-coloniais alertam que tais universais não podem ser “assumidos”. Ao contrário, o que está em jogo é a própria disputa em torno de *quais* são esses universais, e de *como* eles são traduzidos, ressignificados ou até mesmo rejeitados em contextos culturais específicos (Gunning, 2008).

Um exemplo muito interessante de como isso se aplica é o próprio conceito de “religião”, que carrega em si as marcas da história cristã ocidental e do projeto político moderno de secularização. Assim, sua aplicação universalizante pode servir menos para compreender e mais para normatizar, demarcando fronteiras entre o que é considerado legítimo ou ilegítimo (Gunning, 2008).

Portanto, reconhecer os limites da ocidentalização para o que compõe a vida no oriente, nos permite problematizar a própria noção de religião, e como ela é empregada por esses diferentes lugares. O secularismo, por exemplo, é profundamente enraizado nas teorias e normas modernas, que por sua vez orientam tudo o que torna o Ocidente como parâmetro universal de desenvolvimento político e institucional (Asad, 2003).

Essa crença ocasionou na marginalização de movimentos religiosos que eram/são muitas vezes caracterizados como “espúrias” ou “retrógradas” na sociedade, incapazes de promover mudanças sociais legítimas ou racionais (Hannigan, 1991). Esses movimentos eram vistos como dissonantes do modelo racional-burocrático e secular de mobilização política, sendo, portanto, excluídos de agência política (Gunning, 2008).

Ao se olhar para o Oriente Médio, através desse viés secularizante, é criada uma tendência de caracterizar os movimentos islâmicos como dogmáticos, autoritários, em contraposição aos secularistas, geralmente representados como mais democráticos, progressistas ou abertos ao diálogo (Waterbury, 1994). Essa presunção simplificada da realidade, além de ignorar a pluralidade interna do Islã político, obscurece os modos pelos quais esses movimentos reinterpretem categorias como justiça, participação e governança a partir de marcos normativos próprios, muitas vezes em diálogo com valores modernos, mas enraizados em experiências históricas e epistemologias não ocidentais (Gunning, 2008).

Nesse sentido, o slogan amplamente difundido entre partidos e movimentos islamistas “O Islã é a solução”, trata-se de um projeto político que se apresenta como resposta aos traumas do colonialismo, à corrupção dos regimes autoritários locais e às frustrações geradas pela modernidade ocidentalizada que é constantemente imposta para o oriente. Ainda assim, é importante observar que embora esses grupos reivindiquem um retorno à *umma*, suas práticas políticas e estruturas organizacionais são profundamente moldadas pela lógica do Estado-nação moderno, dos partidos políticos e das instituições contemporâneas. Assim, eles são tanto produtos da modernidade quanto formas de resistência a ela (Mishal & Sela, 2006).

O Islã político, assim sendo busca resgatar elementos autênticos do passado islâmico, ao mesmo tempo que está inevitavelmente adaptado às circunstâncias do presente. Grupos como a Irmandade Muçulmana, o Hezbollah e claro, o Hamas, não apenas reinterpretaram a *sharia* à luz dos desafios contemporâneos, como também desenvolveram redes sociais, instituições de caridade e estratégias eleitorais dentro das estruturas do sistema internacional moderno.

Mas embora esses grupos tenham se consolidado como forças de resistência em muitos contextos, sua capacidade de governar de maneira eficaz ainda é colocada à prova,

principalmente pelos grandes atores que regem o mundo. Caso alcancem o poder, como ocorreu com o Hamas em Gaza, eles precisam demonstrar que seu projeto islâmico é capaz de enfrentar os desafios colocados como verdadeiros da realidade, como por exemplo o desemprego, a pobreza, a desigualdade e assim por diante. Assim, o que diz que o Islã Político é uma solução viável, se torna uma hipótese a ser testada diante das contradições de um mundo.

Uma avaliação da capacidade de governança do Hamas em Gaza deve ser feita aqui considerando as condições externas excepcionais que cercam o território. A Faixa de Gaza, frequentemente descrita como uma “prisão a céu aberto” está submetida a um rigoroso bloqueio imposto por Israel e pelo Egito desde 2007. Esse cerco não apenas restringe a liberdade dos habitantes, mas também inviabiliza políticas públicas eficazes e agrava indicadores sociais (UNRWA, 2023). Além disso, esse rótulo do Hamas como organização terrorista restringe sua capacidade de participar legitimamente no sistema internacional, fazendo com que ele se isole diplomaticamente e dificultando o acesso a ajuda humanitária formal (B'tselem, 2022). Nesse cenário, iniciativas paralelas, como a chamada “economia dos túneis”, que é uma rede clandestina de túneis para o contrabando de mercadorias, se tornam mais que essenciais para a sobrevivência da população, mas também são alvo de criminalização e retórica da situação (Feiling, 2019).

Para além disso, o Islã político também é comumente lido e interpretado de maneira orientalista, a *jihad* nesse sentido, que engloba parte da agenda islamista, pode ser compreendida como um meio ou campo de significação onde se articulam leituras sobre a relação entre religiosidade e expressão política. Frequentemente associado a uma faceta violenta ou vezes fundamentalista, a *jihad* é parte do que no Islã Político é construído discursivamente por meio da prática local, construído de forma múltipla e compartilhada, podendo receber várias atribuições e significados, operando de forma variada e não uniformemente (Strindberg, 2011).

Diversos grupos islâmicos mobilizam essa mesma terminologia, mas com entendimentos distintos. Embora compartilhem o vocabulário islamista, cada grupo ressignifica termos como *jihad*, *sharia* ou *umma* de forma a servir às suas finalidades políticas e contextuais específicas. Assim como no universo neoliberal, a utilização de categorias políticas semelhantes não produz, necessariamente, o mesmo projeto político (como o comunismo, por exemplo), no campo islâmico também não há equivalência entre a ação de fato e a sua categorização (Strindberg, 2011).

Símbolos e normas culturais também adquirem significado político e social ao serem reificados como instrumentos de resistência. Um exemplo notável desse disso pode ser

observado no contexto da Segunda Intifada quando o nacionalismo palestino, ainda que mantivesse seu núcleo secular e nacional, passou cada vez mais a incorporar elementos discursivos e simbólicos de natureza islâmica, não só pelos grupos já anteriormente considerados islamistas. Esse processo de islamização não foi unilateral, ao mesmo tempo em que movimentos islamistas reafirmavam seu compromisso com a causa de resistência, outros atores que eram considerados mais nacionalistas passaram a mobilizar vocabulário mais islamizado, especialmente ligados à *jihad*, como recurso de legitimação e mobilização (Strindberg, 2011).

É preciso então, reconhecer que as lutas islamistas se configuram essencialmente como movimentos de libertação com forte caráter anticolonial. Conforme argumenta Robert Malley (1996), essas lutas apesar de suas particularidades históricas e territoriais, compartilham um denominador comum, que seria a reivindicação da dignidade. John Holloway argumenta também que “a busca consistente por dignidade em uma sociedade baseada na negação da dignidade é, em si, revolucionária” (Holloway, 1998). Ou seja, a força transformadora da dignidade reside em seu enfrentamento às estruturas que historicamente sustentam a opressão, a exclusão e a marginalização. Nessa perspectiva, o Islã político se torna uma ferramenta de mobilização, oferecendo um vocabulário de pertencimento e afirmação diante de um contexto colonial (Strindberg, 2011).

Isso acontece de forma a se configurar como uma fusão estratégica entre o discurso mais “religioso” e o projeto nacionalista, que é, antes de tudo, impulsionado por mudanças políticas, e sociopolíticas locais quanto, quanto à percepção dos líderes do momento. Essa convergência simbólica ilustra uma lógica mais ampla, apontada por Frantz Fanon (1988), segundo a qual, em estágios avançados das lutas de libertação nacional, “os costumes, tradições e crenças, anteriormente negados ou ignorados em silêncio, são violentamente valorizados e reafirmados”. Para Fanon, a revalorização do passado não se trata de nostalgia, mas sim de uma condição fundamental da práxis revolucionária, pois “o mergulho no abismo do passado é a condição e a fonte da liberdade” (Fanon, 1988, p. 43).

6.2 Radicalização Estratégica para Resistência: Reação aos Mecanismos de Exclusão Estrutural

Se na seção anterior busquei compreender o surgimento e a consolidação do Hamas como ator central da resistência palestina, abordando sua gênese no Islã político e em como ele fornece uma gramática de legitimidade, a mobilização da fé e da assistência social como ferramentas políticas, esta seção tem o objetivo de tentar deslocar o olhar para os

desdobramentos do grupo e principalmente da causa palestina. A partir dos 90 e posteriores e muito importantes anos 2000, o Hamas passa a atuar num cenário ainda mais tensionado, no qual a militarização da resistência, a disputa interna com o Fatah ganham centralidade. Ao mesmo tempo, sua atuação passa a ser reconfigurada por meio de uma narrativa internacional que o posiciona como ameaça, ampliando o contraste entre os discursos de segurança israelense e ocidental e as práticas locais de resistência palestina.

Neste novo momento, a radicalização do Hamas é interpretada como uma resposta estratégica a um conjunto de exclusões estruturais, ao colapso dos Acordos de Oslo por exemplo e à tentativa sistemática de enquadrar a resistência palestina dentro de uma ontologia da ameaça. É nesse terreno de certa forma ambivalente, entre o desgaste do nacionalismo secular, a lógica colonial do reconhecimento e a rearticulação do Islã Político como linguagem de enfrentamento, que o Hamas busca redefinir sua política, disputando legitimidade tanto no interior do campo palestino quanto no cenário internacional.

A batalha do povo palestino contra a ocupação e o colonialismo não começou em 7 de outubro, mas sim há 105 anos, incluindo 30 anos de colonialismo britânico e 75 anos de ocupação sionista (Hamas Media Office, 2024). Nesta dissertação, considero que a presença de Israel nos territórios palestinos ocupa uma posição estrutural que pode ser compreendida como colonial. Essa perspectiva propõe uma leitura crítica das dinâmicas de dominação assim como também procura situar a ocupação dentro de uma sequência histórica de projetos coloniais. Isso permite que possamos compreender a condição política enfrentada pelo povo palestino em geral, obviamente pelo Hamas, enquanto ator específico de resistência, que se insere em uma lógica que não se difere de outros contextos coloniais que aconteceram durante a história e que tanto conhecemos e achamos que não faz mais parte do mundo globalizado.

6.2.1 A Convivência Internacional com o Projeto Colonial

Para Lorenzo Veracini (2010), o tipo de colonialismo que é exercido por Israel na Palestina, ou mais especificamente, o colonialismo de povoamento, se caracteriza pela presença de uma entidade externa que não apenas domina o território, mas busca enraizar-se nele de forma permanente, com capacidade de se autoperpetuar no espaço colonizado. Ou seja, se trata de uma forma de violência que visa o controle político e econômico e que almeja a transformação demográfica e ontológica do espaço ocupado (Sen, 2020).

Como também observa Ania Loomba (1998), o colonialismo não se limita à simples expansão territorial de potências europeias para regiões como a Ásia, África ou Américas. Ele envolve, processos de reformulação e apagamento contínuo das comunidades nativas, por meio

de inúmeras práticas como a própria guerra, escravidão, genocídio e a imposição de instituições de dominação cultural. Essas práticas dentro das várias problemáticas que elas envolvem, não menos importante, acabam por produzir também discursos que legitimam a inferiorização desses povos que são ocupados, muitas vezes os classificando como menos desenvolvidas ou mesmo incapazes de governar a si próprias (Sen, 2020).

A situação na Palestina reflete esse estigma. Suas instituições, práticas e discursos são constantemente sombreados pela presença do colonial que opera com o intuito de afirmar e naturalizar a sua superioridade. Isso se manifesta na tentativa sistemática de apagar a identidade e a história do povo, particularmente através da negação de sua ligação ancestral à terra. O colonizador não reconhece os povos indígenas como comunidades legítimas, mas como obstáculos a serem removidos. Tal lógica se concretiza, na Palestina, por meio de políticas que visam eliminar qualquer traço da presença palestina na chamada “Terra Santa”, promovendo uma narrativa que exclui os palestinos da geografia, da memória e da legitimidade política do território (Khalidi, 1992; 1997; Pappé, 2006; Masalha, 2012).

Entre janeiro de 2000 e setembro de 2023, segundo o Hamas Media Office (2024), mais de 11.299 palestinos foram mortos e outros 156.768 ficaram feridos pelas forças de ocupação israelenses, sendo esses em sua maioria civis. Apesar da gravidade dessas estatísticas, o sofrimento do povo palestino foi amplamente negligenciado pelas potências ocidentais, especialmente pelos EUA, que seguiram oferecendo respaldo político, militar e financeiro a Israel, inclusive diante de sucessivas agressões à Gaza.

Essa aliança estratégica entre os dois atores tem operado todos esses anos como uma forma de um “escudo diplomático” para Israel, permitindo que eles continuem suas práticas de ocupação sem enfrentar consequências na arena internacional. Essa impunidade pelo qual Israel constantemente abusa, é reforçada pelo uso recorrente do poder de veto dos EUA no Conselho de Segurança da ONU, o que impede a adoção de medidas mais significativas contra as violações cometidas por Israel, mesmo após a ONU ter emitido mais de 900 resoluções favoráveis ao povo palestino nos últimos 75 anos (Hamas Media Office, 2024).

Tal convivência evidencia a forma assimétrica pelo qual o conflito é gerido pelas relações internacionais, no qual o povo palestino sofre, em todos os estágios e palcos possíveis, e na qual Israel é tratado como um Estado acima da lei. Esse status de excepcionalidade tem possibilitado não apenas a continuidade da ocupação, mas também o aprofundamento de políticas de expropriação territorial e a judaização de locais historicamente palestinos. Diante desse cenário, os estados ocidentais e grandes potências mundiais tornam-se não apenas omissos, mas cúmplices das dinâmicas coloniais e da perpetuação do sofrimento palestino.

Em 2009, após a ofensiva israelense contra Gaza e no início do governo Obama, Khaled Meshaal, então líder político do Hamas, fez um discurso em que comenta a mudança de retórica norte-americana em relação ao Oriente Médio e reafirma o papel da resistência como princípio estratégico frente à ocupação. Seu discurso denuncia a parcialidade ocidental, o apagamento do sofrimento frente à centralidade conferida à memória do Holocausto europeu.

Quando o governo Obama chegou ao poder, houve uma mudança na retórica em relação à região. Mas a questão é: quem provocou essa mudança, mesmo que seja apenas uma mudança de terminologia? Os [americanos] estão fazendo isso por altruísmo ou há outro motivo? Essa mudança foi provocada pela firmeza resoluta dos povos viáveis da região, que conduziram a resistência na Palestina, no Líbano, no Iraque e no Afeganistão e rejeitaram os ocupantes, sua injustiça e seus ditames. Eles frustraram a política do governo anterior, com seus conservadores veteranos e seus neoconservadores, e transformaram suas escapadas de hegemonia e guerras preventivas em derrota total, afogando-os no atoleiro da região e em crises sucessivas. Tudo isso levou os eleitores americanos à opção pela mudança, a fim de proteger seus próprios interesses. [...] Saudamos a mudança na linguagem empregada por Obama, mas, para ser honesto, não iremos além disso, desde que essa mudança não se estenda além da linguagem. Há um problema até mesmo com a linguagem. Obama discutiu longamente o sofrimento dos judeus e seu Holocausto na Europa. Ao mesmo tempo, ignorou nosso sofrimento e o holocausto perpetrado por Israel durante décadas contra o povo palestino, cujo episódio mais recente foi a guerra vil, o verdadeiro holocausto, perpetrado há apenas alguns meses contra nosso povo em Gaza. [...] Rejeitamos a chamada 'judaicidade' de Israel e alertamos contra qualquer leniência palestina ou árabe nesse sentido, pois isso significará a negação do direito de seis milhões de refugiados palestinos de retornarem às suas casas. Significará também que nossas famílias nos territórios de 1948 serão expulsas de suas cidades e vilas. O apelo da liderança inimiga por um Israel judaico é um apelo racista, em nada diferente dos apelos do fascismo italiano ou do nazismo de Hitler – apelos obsoletos, que foram rejeitados pelo mundo (MESHAAL, 2009, tradução nossa).³⁴

A declaração de Meshaal, é impactante e verdadeira. Ela acima de tudo opera de forma a denunciar diretamente a estrutura discursiva que sustenta a ordem internacional contemporânea. Ao discursar sobre a “mudança de linguagem” promovida pelo governo

³⁴ When the Obama administration came to power, there was a change in rhetoric regarding the region. But the question is: Who caused this change, even if it's just a change in terminology? Are [the Americans] doing this out of altruism or is there another reason? This change was brought about by the resolute steadfastness of the viable peoples of the region, who led the resistance in Palestine, Lebanon, Iraq, and Afghanistan and rejected the occupiers, their injustice, and their dictates. They thwarted the previous administration's policy, with its veteran conservatives and neo-conservatives, and turned its escapades of hegemony and preemptive wars into total defeat, drowning them in the quagmire of the region and in successive crises. All of this led American voters to choose change in order to protect their own interests. [...] We welcome the change in language employed by Obama, but to be honest, we will not go further than that, as long as this change does not go beyond language. There is even a problem with the language. Obama spoke at length about the suffering of the Jews and their Holocaust in Europe. At the same time, he ignored our suffering and the Holocaust perpetrated by Israel for decades against the Palestinian people, the most recent episode of which was the vile war – the real Holocaust – perpetrated just a few months ago against our people in Gaza. [...] We reject the so-called 'Jewishness' of Israel and warn against any Palestinian or Arab leniency in this regard, for this would mean the denial of the right of six million Palestinian refugees to return to their homes. It would also mean that our families in the 1948 territories would be expelled from their towns and villages. The enemy leadership's call for a Jewish Israel is a racist call, no different than the calls of Italian fascism or Hitler's Nazism – obsolete calls that have been rejected by the world." (MESHAAL, 2009).

Obama, o então líder do Hamas denunciou a permanência da lógica imperial mesmo sob retóricas reformistas e progressistas. Quando aponta o silêncio de Obama sobre o genocídio palestino e a ênfase exclusiva na memória do Holocausto europeu, Meshaal revela a estrutura hierárquica que define quais mortes merecem luto e quais podem ser descartadas, seguindo uma racionalidade que Achille Mbembe chama de necropolítica.

A fala dele também traz outra crítica importante referente a tentativa de consolidar Israel como um “Estado judeu”. Projeto que, como exposto, está ancorado em uma lógica excludente e profundamente colonial. Ao equiparar esse apelo à lógica do fascismo e do nazismo, ele reitera a continuidade de práticas de barbáricas de genocídio, limpeza étnica e de construção de um inimigo interno (ato pelo qual os EUA são especialistas). Se trata de uma nova cara para um regime que promulga genocídio, disfarçado sob a linguagem do excepcionalismo e de segurança nacional.

Para além disso e nesse mesmo contexto, marcado pela ocupação e pelo respaldo internacional limitado, iniciativas de paz surgem como tentativas de reconfigurar o conflito. Entre elas, destaca-se uma muito interessante, como a Iniciativa Árabe de Paz de 2002, proposta pela Arábia Saudita e reforçada pela cúpula da Liga Árabe em Beirute. Essa iniciativa tinha como objetivo a normalização das relações entre os países árabes e Israel, condicionada à retirada total das forças israelenses para as fronteiras anteriores a 1967 (Hroub, 2006). Mas, como de costume, essa proposta foi imediatamente rejeitada por Israel e pelos EUA, sendo assim mais uma tentativa falha de negociação

Em discursos públicos, líderes do Hamas, como Ismail Haniyeh, buscou reafirmar o compromisso do movimento com a restauração dos direitos nacionais do povo palestino, incluindo o direito de estabelecer um Estado independente e soberano com Jerusalém como capital. Ele enfatizou que as autoridades israelenses ignoravam as iniciativas árabes de paz, destacando que “o problema nunca foi do lado palestino ou árabe, mas sim com a ocupação israelense” (Hroub, 2006).

As construções discursivas que dominam o internacional são moldadas para proteger as estruturas de poder existentes. Através da marginalização de ordens políticas alternativas, como a própria ordem islâmica, as narrativas hegemônicas buscam usar termos como “terrorismo”, “fundamentalismo” por exemplo, para deslegitimar movimentos que ameaçam o status quo. Essa estratégia, entretanto, é eficiente pois ela não só criminaliza os atores envolvidos, como também os desumaniza, colocando eles em uma posição de irracionalidade inata. Assim, qualquer possibilidade de diálogo, reconhecimento ou empatia por suas reivindicações são olhadas com maus olhos (Strindberg, 2011).

Robert Fisk (2001) oferece uma análise interessante ao examinar a retórica israelense durante a invasão do Líbano, em 1982. Segundo o autor, a insistência no uso do termo “terroristas” para se referir aos palestinos não foi neutra ou “sem querer”, mas parte de uma tática discursiva que tem como objetivo fazer com que as causas e ambições políticas dos palestinos fossem descredibilizadas.

Nos movimentos subalternos, frequentemente se observa a presença de uma percepção internalizada de inferioridade, essa inferioridade é produto direto da dominação colonial histórica. Ela tem o poder de gerar um sentimento profundo de medo em relação à própria capacidade dos atores locais de promover mudanças significativas em suas próprias vidas e de mudar sua realidade. Isso fica mais claro quando entendemos que mesmo após a conquista formal da independência de grande parte dos países mundiais, a supremacia colonial persiste, e ela continua a estruturar as relações políticas e epistemológicas desses países (Fanon, 1988).

Em uma entrevista concedida por Ken Livingstone (político britânico) à Khaled Meshaal, então chefe do Bureau Político do Hamas, em 2009, constitui uma importante fonte para compreender a racionalidade política do Hamas no período pós-2006. Tal entrevista foi conduzida num contexto de forte isolamento internacional do movimento e de intensificação do bloqueio à Faixa de Gaza, e evidencia os principais argumentos mobilizados pelo Hamas para justificar sua resistência frente à ocupação israelense, bem como para contestar os enquadramentos ocidentais sobre violência, legitimidade e soberania.

Sobre a posição dos atores internacionais, Meshaal durante a entrevista sustenta uma posição claríssima quanto ao papel dessas potências no bloqueio à Faixa de Gaza e ao tratamento pela questão palestina alegando ele que “O bloqueio de Gaza jamais teria sido bem-sucedido se não fosse pela convivência de potências regionais e internacionais” (Hamas, 2009, tradução nossa).

Essa visão enfatiza a interpretação do Hamas de que o cerco sobre a Palestina não é um ato exclusivo do seu ocupante, Israel, mas um regime de isolamento que depende de apoio externo (que abertamente encobre os sionistas) e que é sustentado através da narrativa de que a comunidade internacional tem responsabilidade nesse contexto. Com isso em vista, Meshaal argumenta:

Para que o bloqueio seja levantado, o Estado de Direito Internacional deve ser respeitado. Os direitos humanos básicos dos palestinos e seu direito de viver com dignidade e livre de perseguição devem ser reconhecidos. É preciso haver uma vontade internacional de servir à justiça e defender os princípios básicos do Direito Internacional dos Direitos Humanos. A comunidade internacional deve se libertar das

amarras da pressão israelense, dizer a verdade e agir de acordo (Hamas, 2009, tradução nossa).³⁵

Essas declarações se inserem dentro de uma crítica mais ampla ao projeto colonial, que segundo Meshaal, ultrapassa as fronteiras e que é amplamente ancorado pela ambição de expansionismo. A ausência de limites, não apenas territoriais, mas políticos, jurídicos, securizatórios reconhecidos por Israel e o apoio irrestrito que este recebe de potências ocidentais configuram um cenário de impunidade e cegueira coletiva diante da causa palestina. Tais dinâmicas, como já discutido anteriormente ao abordar episódios como os massacres de Sabra e Shatila (1982) e o contexto da guerra civil libanesa, revelam uma constelação de violências interligadas, pelo qual a militarização israelense e a cumplicidade internacional se articulam na consolidação de um sistema colonial que não se restringe à Palestina, mas reverbera regionalmente.

É dentro desse panorama que Meshaal afirma:

Israel não possui, oficialmente, fronteiras definidas. Quando Israel foi criado em nossa terra natal, há 62 anos, seus fundadores sonhavam com um 'Grande Israel' que se estendesse do Nilo ao Eufrates. O expansionismo se manifestou em diferentes ocasiões: em 1956, em 1967 e, posteriormente, na ocupação de partes do Líbano na década de 1980. A fraqueza árabe, a superioridade militar israelense, o apoio dado a Israel pelas potências ocidentais e os massacres que estava preparado para cometer contra civis desarmados na Palestina, Egito e Líbano permitiram que se expandisse de tempos em tempos (Hamas, 2009, tradução nossa).³⁶

Ao dissertar sobre o expansionismo de Israel, o Hamas procura reforçar a na sua legitimidade de resistência, colocando não como uma reação isolada, mas como resposta sistêmica a um projeto geopolítico de ocupação. Apesar de o expansionismo continuar presente na mentalidade israelense, o movimento declara:

A resistência libanesa e palestina forçou Israel a se retirar unilateralmente de terras que havia ocupado anteriormente por meio de guerra e agressão. Embora no passado Israel tenha conseguido derrotar vários exércitos árabes, hoje enfrenta uma resistência formidável que não apenas conterà seu expansionismo, mas também, com o tempo, o forçará a ceder mais terras que ocupa ilegalmente” (Hamas, 2009, tradução nossa).³⁷

³⁵ For the blockade to be lifted, international law must be respected. The basic human rights of the Palestinians and their right to live with dignity and free from persecution must be recognized. There must be an international will to serve justice and uphold the basic principles of International Human Rights Law. The international community must free itself from the shackles of Israeli pressure, speak the truth, and act accordingly (Hamas, 2009).

³⁶ Israel officially does not have defined borders. When Israel was established in our homeland 62 years ago, its founders dreamed of a "Greater Israel" stretching from the Nile to the Euphrates. Expansionism manifested itself on different occasions: in 1956, in 1967, and later in the occupation of parts of Lebanon in the 1980s. The weakness of the Arab world, Israel's military superiority, the support given to Israel by Western powers, and the massacres it was prepared to commit against unarmed civilians in Palestine, Egypt, and Lebanon allowed it to expand from time to time (Hamas, 2009).

³⁷ The Lebanese and Palestinian resistance forced Israel to unilaterally withdraw from lands it had previously occupied through war and aggression. Although Israel was able to defeat several Arab armies in the

6.2.2 O Direito à Resistência Armada

Diante do cenário de expansão territorial e ocupação contínua por parte de Israel, e considerando a limitada atuação e o silêncio da comunidade internacional, o Hamas legitima a resistência armada como uma resposta estratégica e inevitável. Essa forma de resistência não é vista pelo grupo como uma escolha isolada, mas como uma necessidade imposta pelas circunstâncias. Nesse contexto, a resistência armada se torna principal via de resistência na visão do grupo. O movimento recorre à retórica da inevitabilidade, afirmando que há uma ausência de alternativas concretas diante da indiferença internacional e da escalada contínua da ocupação. O Hamas então busca legitimar sua postura bélica como resposta necessária à marginalização de sua causa. Sobre o uso da força, Meshaal alega:

A força militar é uma opção à qual nosso povo recorre porque nada mais funciona. A conduta de Israel e o conluio da comunidade internacional, seja por meio do silêncio, da indiferença ou de envolvimento real, justificam a resistência armada (Hamas, 2009, tradução nossa).³⁸

Ele confirma ainda:

Gostaríamos muito de ver este conflito resolvido pacificamente... Se a ocupação chegasse ao fim e nosso povo pudesse exercer a autodeterminação em sua terra natal, não haveria necessidade de qualquer uso da força. A realidade é que quase 20 anos de negociações pacíficas entre palestinos e israelenses não restauraram nenhum de nossos direitos. Pelo contrário, sofremos mais sofrimento e mais perdas como resultado dos compromissos unilaterais feitos pela parte palestina na negociação (Hamas, 2009, tradução nossa).³⁹

Nota-se que a entrevista, realizada em 2009, permanece atual, mesmo 16 anos depois, pois as mesmas dinâmicas de ocupação e neocolonialismo ainda moldam o conflito. A continuidade da expansão territorial israelense, sustentada pelo apoio internacional, cresce cada dia mais.

Mesmo sendo representado pela maior parte da mídia como um grupo violento, a atuação do Hamas está enraizada em uma motivação essencialmente política. A resistência armada, embora seja uma de suas estratégias mais visíveis e que tem maior repercussão internacional, constitui apenas um dos meios empregados na busca por libertação. Na prática,

past, it now faces a formidable resistance that will not only contain its expansionism but, over time, will force it to cede more land it illegally occupies (Hamas, 2009).

³⁸ Military force is an option for our people resort to because nothing else works. Israel's conduct and the collusion of the international community, whether through silence, indifference, or active involvement, justify armed resistance (Hamas, 2009).

³⁹ We would very much like to see this conflict resolved peacefully... If the occupation ended and our people could exercise self-determination in their homeland, there would be no need for any use of force. The reality is that nearly 20 years of peaceful negotiations between Palestinians and Israelis have not restored any of our rights. On the contrary, we have suffered more pain and more losses as a result of the unilateral compromises made by the Palestinian side in the negotiations (Hamas, 2009).

a continuidade da ocupação israelense na Cisjordânia e a expansão sistemática dos assentamentos evidenciam as limitações da violência armada como única via de enfrentamento (Dunning, 2016).

A violência anticolonial palestina, enquanto resposta ao abismo que separa o colonizador e colonizado, repercute com certas estratégias adotadas por outras facções armadas em contextos revolucionários e coloniais ao longo da história. Frantz Fanon argumenta que a violência dos oprimidos deve perseguir uma lógica de ruptura, capaz de desorganizar e abalar a infraestrutura material que sustenta a dominação colonial (Fanon, 1988). Por mais que as ações radicalizadas do Hamas não possuam materialmente, a capacidade de realizar essa forma de rebelião de forma total como denominada acima por Fanon, é possível afirmar que o movimento mesmo assim, através de suas ações e princípios buscam interromper o controle colonial sobre a Palestina (Sen, 2020).

Fanon argumenta também que a violência anticolonial deve ir além da simples destruição das estruturas materiais de dominação. Ela precisa, operar como uma força capaz de reconstituir a subjetividade do colonizado e reinscrevê-lo em sua “indigeneidade” histórica. Em outras palavras, fazer com que o colonizado mesmo em seu pior momento seja capaz de se identificar com suas raízes e se reerga para resistir. A violência descolonizadora, de acordo com Fanon, tem potencial de restaurar a dignidade do colonizado, convertendo sua condição de desumanização em um processo de re-humanização (Fanon, 1988).

[...] Abater um europeu é matar dois coelhos com uma cajadada só: um opressor e o homem que ele oprime, de uma só vez; destruir um opressor e o homem que ele oprime ao mesmo tempo: resta um homem morto e um homem livre; o sobrevivente, pela primeira vez, sente o solo nacional sob seus pés (FANON, 1988, p. 119).

Essa passagem evidencia como, para Fanon, a violência anticolonial não se configura apenas como um instrumento estratégico, mas como um processo de restauração da dignidade. A rebelião do colonizado surge, como uma resposta que seria inevitável às estruturas violentas e desumanizantes que sufocam sua existência. A violência, nesse sentido, atua como uma forma de terapia de libertação, sendo um gesto necessário para que o colonizado possa emergir como sujeito pleno diante do mundo (Strindberg, 2011).

Tradicionalmente, se atribui ao colonizado ter a escolha pela violência como forma de resistência, ou seja, ele pode ou não escolher fazer uso da violência, mas aqui entendo que essa visão oculta a responsabilidade central dos colonizadores, que sistematicamente impuseram a violência como a única linguagem capaz de ser compreendida no contexto colonial. Logo, o domínio colonial ensinou, por meio de sua própria conduta brutal, que qualquer tentativa de emancipação deve se expressar no mesmo registro violento (Fanon, 1988).

A resposta violenta do colonizado, tendo isso em vista, não emerge de um estado intrínseco como se ele fosse condicionado de forma inata a cometer atos violentos, mas atua como uma reação inevitável diante de um sistema que legitima e reproduz a força como instrumento exclusivo de poder. A violência logo deixa de ser um simples ato reativo para se configurar como um meio quase que obrigatório para a afirmação da agência e da luta pela libertação (Strindberg, 2011). Frantz Fanon, ao analisar essa realidade, destaca que a opressão sistemática impõe uma lógica de comunicação baseada na coerção e no terror. Portanto, a afirmação de que o colonizado "escolhe" a violência é, na verdade, uma narrativa que mascara o fato de que foi o colonizador quem, de modo ativo e sistemático, ensinou que somente por meio da violência a luta por liberdade poderia ser conduzida (Fanon, 1988; Strindberg, 2011).

O direito à resistência contra a ocupação, inclusive por meio da luta armada, é amplamente reconhecido no âmbito do direito internacional e tem respaldado por normas jurídicas. Esse direito é legitimado em convenções e tratados internacionais, como as Convenções de Genebra e seu Primeiro Protocolo Adicional, que estabelecem salvaguardas jurídicas aos povos sob ocupação estrangeira. Essa questão também foi reafirmada pela Resolução 3236 da Assembleia Geral das Nações Unidas, adotada em 22 de novembro de 1974, durante sua 29ª sessão. Essa resolução reconhece os direitos do povo palestino, incluindo o direito à autodeterminação, à independência nacional e à soberania. Ela também busca reafirmar o direito dos refugiados palestinos de retornar às suas casas, consolidando o amparo jurídico internacional à resistência enquanto forma legítima de reivindicação por justiça (Organização das Nações Unidas, 1974).

O envolvimento do Hamas com a política também é muitas vezes interpretado de maneira reducionista, sendo enquadrado como uma ameaça latente sob a aparência de participação democrática. Mas essa visão ignora a complexidade interna da organização e os múltiplos sentidos que a violência pode assumir em contextos coloniais. Na análise de autores como Gunning (2008), a violência, constitui uma dimensão política da atuação do Hamas, coexistindo com sua participação no processo eleitoral e sua atuação institucional. Essa ambivalência, por vezes percebida como inconsistência ou contradição, reflete uma estrutura que está na verdade em constante transformação. Logo, a identidade do Hamas, não pode ser reduzida a categorias estanques como "terrorista" ou até mesmo "democrático" por exemplo, pois carrega camadas sobrepostas de identidade islâmica, resistência nacional, prática política...

A forma como o Hamas é visto pela mídia, governos ocidentais e até da academia tende a ser caracterizado como uma representação estática, desconsiderando a evolução política e estratégica do movimento ao longo das décadas. Isso contribui para a reprodução de narrativas

reducionistas, como eu coloquei acima, que colocam o grupo em um papel de uma organização violenta e fundamentalista, ignorando transformações relevantes em seu discurso e prática política. Em vez dos atores reconhecerem tais dinâmicas, o Hamas continua a ser definido com base em sua Carta de 1988, que é um documento elaborado em menos de um ano após sua fundação, e principalmente, em um contexto de Primeira Intifada, quando sua principal razão de ser estava centrada na resistência armada à ocupação israelense (Hroub, 2006).

A Carta de fundação do Hamas, além de ter seus componentes tanto quanto problemáticos, nos auxilia compreender pontos importantes para analisar a trajetória sequencial do Hamas, como por exemplo a concepção de “resistência” na história do grupo. A palavra “resistência” aparece doze vezes na Carta, geralmente associada diretamente à noção de um movimento de resistência islâmica. O termo “Islã” é citado 98 vezes ao longo do texto, sinalizando sua centralidade como elemento orientador da prática política do grupo. Já a *jihad* é mencionada em 36 vezes, frequentemente em articulação com o conceito de resistência islâmica, sugerindo uma compreensão da luta armada como dever coletivo. Ainda que a Carta não faça referência explícita à “resistência violenta”, o uso reiterado de termos como “jihad” e “inimigo” sugere uma orientação combativa e uma disposição ao confronto direto com as forças da ocupação israelense.

No entanto, para compreender a complexidade dessa resistência na prática política, é necessário considerar também as declarações públicas feitas pelos líderes do Hamas ao longo dos anos. Ao analisar alguns pronunciamentos ao longo das décadas (pronunciamentos esses tanto relevantes como documentações oficiais como alguns mais sortidos e aleatórios durante o tempo), observa-se uma consistência discursiva de que o Hamas permanece como movimento de resistência armada, mas sempre fazendo coro às motivações dessa violência à ocupação ilegal de Israel, nunca de forma irracional ou despreziosa.

Em outubro de 1997 Khalid Meshaal disse em uma entrevista:

Qualquer apelo ao Hamas para abandonar sua plataforma será injusto enquanto a ocupação continuar e a repressão e o terrorismo sionistas continuarem em andamento... À luz da perpetuação da ocupação, da usurpação dos direitos palestinos, das violações do inimigo dentro e fora da Palestina e do fato de que há cinco milhões de refugiados e deslocados fora da Palestina; então, o povo palestino manterá todas as opções de firmeza e resistência por meio de operações militares ou intifada até que o objetivo de libertação e repatriação seja alcançado (Washington Institute for Near East Policy, 1997, tradução nossa).⁴⁰

⁴⁰ Any calls on Hamas to abandon its platform will be unfair as long as the occupation is still there and the Zionist suppression and terrorism are still ongoing. In light of the perpetuation of the occupation, usurpation of Palestinian rights, the enemy's violations inside and outside Palestine, and the fact that there are five million refugees and displaced persons outside Palestine; then the Palestinian people will retain all the options of

Nesse mesmo ano e época, Abdel Rantisi, na época Líder do Hamas, alegou para o Reuters em entrevista:

O Hamas continuará sendo um espinho na garganta dos Estados Unidos e continuará seu processo de jihad até a libertação total do solo palestino, do mar ao rio... O que a maldade americana deixou claro, que o Hamas é uma organização terrorista, eu gostaria de afirmar que o Hamas aterrorizará os inimigos de Deus e manterá seu voto de resistência (Washington Institute for Near East Policy, 1997, tradução nossa).⁴¹

Já nos anos 2000, a premissa de resistência contra ocupação permaneceu, como demonstrada pelo porta-voz do Hamas Mahmoud al-Zahar, em setembro de 2005, no qual ele disse à repórteres que o movimento não desistiria da resistência enquanto a ocupação da Palestina não terminasse de vez: "A resistência é o 'efeito' e a ocupação é a 'causa', e todos sabem que não podemos remover o efeito até que a causa seja removida primeiro" (Al Jazeera, 2005, tradução nossa).⁴²

Um outro exemplo mais recente, é também de Yahya Sinwar, líder do Hamas em Gaza. Em entrevistas de 2018–2019, ele disse:

Sejamos claros: ter uma resistência armada é nosso direito, segundo o direito internacional. Mas não temos apenas foguetes. Temos usado uma variedade de meios de resistência [...] Só chegamos às manchetes com sangue. E não só aqui. Sem sangue, não há notícias. Mas o problema não é a nossa resistência, é a ocupação deles. Sem ocupação, não teríamos foguetes. Não teríamos pedras, coquetéis molotovs, nada. Todos nós teríamos uma vida normal. [...] Preferiríamos conquistar nossos direitos por meios brandos e pacíficos. Mas entendemos que, se não nos forem concedidos esses direitos, temos o direito de conquistá-los pela resistência (Znet, 2024, tradução nossa).⁴³

Mesmo em contextos específicos de transformação estratégica, como sua entrada no processo político em 2005–2006, o Hamas, mesmo reduzindo significativamente sua narrativa violenta, não a abandonou completamente, tentando, como dito anteriormente, apenas ampliar seu leque de atuação para atuar com a resistência também em outras esferas.

steadfastness and resistance through military operations or intifada until the goal of liberation and repatriation is achieved (Washington Institute for Near East Policy, 1997)

⁴¹ Hamas will remain a thorn in America's throat and will continue its jihad process until the total liberation of Palestine's soil, from the sea to the river. What the American wickedness spelled out, that Hamas is a terrorist organization, I'd like to affirm that Hamas will terrorize the enemies of God and will keep its vow to resist. (Washington Institute for Near East Policy, 1997)

⁴² The resistance is the 'effect' and the occupation is the 'cause' and everybody knows that we can't remove the effect until and unless the cause is removed first (Al Jazeera, 2005)

⁴³ Let's be clear: having an armed resistance is our right, under international law. But we don't only have rockets. We have been using a variety of means of resistance," he said in the 2018 interview. "We make the headlines only with blood. And not only here. No blood, no news. But the problem is not our resistance, it is their occupation. With no occupation, we wouldn't have rockets. We wouldn't have stones, Molotov cocktails, nothing. We would all have a normal life. [...] We would prefer to earn our rights by soft and peaceful means. But we understand that if we are not given those rights, we are entitled to earn them by resistance (Znet, 2024).

A violência, quando mobilizada, é constantemente enquadrada como resposta legítima à ocupação, o que significa que não se trata de uma violência aleatória ou desprovida de racionalidade. Ela é justificada por um arcabouço que mescla elementos do islã político, do nacionalismo palestino e do direito à autodefesa.

Ainda que ações e discursos controversos tenham feito parte dos primeiros anos do movimento, é possível perceber uma reconfiguração de suas estratégias. O uso da resistência armada permanece como pilar quase que inegociável, mas há uma adaptação pragmática das formas de ação política e social. Essa adaptação visa responder aos desafios que são colocados pelas mudanças no cenário tanto externo como interno da resistência.

No memorando do Hamas intitulado “É por Isso que Lutamos” (tradução nossa) preparado pelo Bureau Político do Hamas no final dos anos 90, em resposta a uma solicitação de diplomatas da União Europeia em Amã para esclarecer os objetivos e valores do movimento, eles dissertaram que a perspectiva de o movimento iniciar ou aceitar o diálogo com Israel é inexistente no momento devido ao desequilíbrio de poder entre palestinos e israelenses. Nas próprias palavras do xeque Yassin:

“Não pode haver diálogo entre um partido forte e opressor e outro fraco e oprimido. Não pode haver diálogo exceto após o fim da opressão.” As formas de resistência adotadas pelo Hamas derivam das mesmas justificativas nas quais o movimento nacional de resistência palestina baseou sua luta por mais de um quarto de século (Tamimi, 2007, p. 266, tradução nossa).⁴⁴

O filósofo Max Weber, em *Política como Vocação* (2004), argumenta que grupos políticos operam em constante tensão entre a fidelidade aos valores de seus apoiadores mais convictos e as exigências práticas de governar, o faz com que eles tenham que conquistar dualmente uma legitimidade. Esse conceito pode ser útil para compreender a lógica política do Hamas, particularmente no que diz respeito ao uso da violência enquanto estratégia de resistência e de consolidação interna.

O Hamas, como visto, tem oscilado entre a luta armada, que é obviamente central para sua base ideológica mais cativantes, e a tentativa de ampliar sua legitimidade entre a população palestina, nem sempre unânime quanto ao uso da violência. Essa tensão interna molda diretamente as estratégias do grupo, influenciando quando e como a violência é empregada como ferramenta de resistência (Davis, 2016). Ao observar, portanto, seu comportamento até os dias de hoje (considerando que estou escrevendo essa dissertação em 2025, pelo qual a guerra

⁴⁴ There can be no dialogue between a strong and oppressive party and another that is weak and oppressed. There can be no dialogue except after the end of the oppression.” The forms of resistance adopted by Hamas are derived from the same justifications upon which the Palestinian national resistance movement has based its struggle for over a quarter of a century (Tamimi, 2007, p. 266).

na Palestina ainda está em curso), demonstra como o Hamas ajusta suas ações à medida que busca manter a coesão ideológica, ampliar sua base de apoio e responder às pressões externas.

Para lideranças do Hamas, como Khalid Mishaal, a resistência não violenta pode ser compatível com lutas por direitos civis, mas não com a libertação nacional frente a uma ocupação militar. Em uma declaração de 2009 exibida acima, Mishaal também afirma:

Enfatizamos nossa adesão à resistência como uma opção estratégica para a libertação nacional e a restauração de nossos direitos. Nenhum país no mundo tem o direito de negar ao nosso povo o direito de resistir ao ocupante. Os povos da Europa exerceram esse direito contra os nazistas, os EUA exerceram esse direito contra o domínio britânico, assim como os povos da Ásia e da África que haviam sido ocupados. Quanto à ‘resistência pacífica’, que as pessoas tentam nos pregar, ela é adequada para a luta pelos direitos civis, mas não para a libertação de uma pátria. Quando se trata de ocupação militar, armada com armas convencionais e não convencionais, ela só pode ser enfrentada pela resistência armada (MESHAAL, 2009, tradução nossa).⁴⁵

O argumento central mostra a recusa à imposição de uma “resistência pacífica” como via aceitável, colocando esse tipo de ação como mais uma ferramenta do discurso disciplinador ocidental, que busca limitar os meios de luta disponíveis aos povos colonizados. Essa imposição, principalmente vinda de Estados e organizações internacionais que historicamente se beneficiaram ou foram coniventes com outras ocupações coloniais durante a história, revela uma violência que está ainda mais intrínseca na sociedade e demonstra cada vez mais a problemática de definir a sociedade atual como pós colonial. Além disso, deixa de fora quais formas de resistência seriam aceitáveis, ignorando o contexto de assimetria bélica, política e ontológica vivenciada diariamente pelos palestinos.

Essa recusa também articula o Islã político, que consequentemente estrutura a identidade e a coesão social do povo palestino diante da fragmentação imposta pela ocupação. O Hamas, assim, não só desafia a ordem colonial, mas ressignifica a resistência oferecendo uma alternativa simbólica potente frente às narrativas ocidentais de exclusão. Isso mostra acima de tudo a ênfase no caráter estratégico da resistência, que revela uma compreensão política refinada por parte do Hamas. Ao reivindicar a resistência armada como algo estrategicamente pensado, fazendo coro ao discurso anticolonial, Mishaal recusa a imagem do Hamas como um grupo meramente reativo, e coloca o grupo como sujeito político racionalizado.

⁴⁵ We stress our commitment to resistance as a strategic option for national liberation and the restoration of our rights. No country in the world has the right to deny our people the right to resist the occupier. The peoples of Europe exercised this right against the Nazis, the U.S. exercised this right against British rule, as did the peoples of Asia and Africa who were occupied. As for 'peaceful resistance,' which people try to preach to us, it is suitable for the struggle for civil rights, but not for the liberation of a homeland. When it comes to military occupation, armed with conventional and non-conventional weapons, it can only be confronted by armed resistance (MESHAAL, 2009).

Essa racionalidade é evidenciada quando analisamos a posição mais tradicional do Hamas ao longo dos anos. Desde sua criação, sua relação à solução de dois Estados sempre foi a firme rejeição tanto ao reconhecimento do Estado de Israel quanto aos acordos que buscavam promover um possível diálogo. Apesar das promessas firmadas nos Acordos de Oslo em 1993, assim como ditas no capítulo anterior, que tinham como premissa a criação de um Estado palestino na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, o processo de paz se revelou, profundamente disfuncional e prejudicial à causa palestina, deixando as ambições da causa, bem longes de serem alcançadas. O acordo em si foi acompanhado por um movimento sistemático de expansão colonial por parte de Israel, de uma intensificação em massa das construções de assentamentos ilegais e o avanço da judaização de territórios palestinos ocupados. Tudo isso demonstra a contradição entre o discurso diplomático e as ações concretas feitas pelo sionismo israelense.

O Hamas sempre interpretou esse tipo de ação como um instrumento de diluição da causa palestina e de legitimação da presença sionista na Palestina histórica. A Carta do Hamas de 1988 talvez seria o documento mais claro que expressa esse sentimento, pois para eles, qualquer concessão territorial seria não apenas uma traição nacional, mas também uma transgressão religiosa, pois a Palestina é considerada uma terra sagrada do Islã, pertencente exclusivamente aos muçulmanos. A Carta declara ainda que os esforços de paz são apenas tentativas de impor o domínio dos "infiéis" sobre terras muçulmanas, sendo, portanto, ilegítimos e inaceitáveis (Hamas, 1988, Art. 13).

Essa concepção tornou o Hamas um ator tanto quanto complicado de conversar durante o tempo, pois ele era (importante frisar o era) contrário a qualquer solução política parcial. Em comunicados oficiais de 1991, o Hamas reiterou sua posição, rejeitando os esforços diplomáticos em curso e intensificando suas operações armadas como forma de resistência (Comunicados de 24 e 30 de outubro de 1991) (Hamed, 2021). A própria criação também das Brigadas Izz al-Din al-Qassam em 1991, demonstram isso.

6.2.3 O Impacto de Oslo na Dinâmica da Ocupação e da Resistência

Ao contrário do que muitos frisam que o Acordos de Oslo buscaram trazer, o cenário vigente depois do processo foi marcado pela intensificação das práticas de dominação por Israel. Jerusalém, por exemplo, foi expandida com o objetivo de alterar sua demografia e identidade histórica. Além de muitas terras foram confiscadas para a construção de rodovias, ou estradas de contorno, como são conhecidas, destinadas exclusivamente ao uso da população de Israel. Outro aspecto é o encarceramento de milhares de palestinos, muitos dos quais detidos sem acusação formal ou julgamento, sob práticas arbitrárias que violam os direitos humanos

básicos. A esse cenário alarmante, somam-se outras práticas já “corriqueiras” por assim dizer feitas por Israel, como a demolição de residências, os bloqueios econômicos, a destruição de infraestrutura básica e de plantações que dão subsistência à população, e assim por diante (Tamimi, 2007).

A retórica que defende o fim da resistência armada e condena o Hamas por fazer o uso dela, não encontra respaldo na ocupação, mas mostra que a persistência da violência estrutural perpetuado por Israel sionista reafirma a legitimidade da resistência ativa como forma de enfrentamento (Tamimi, 2007).

A segunda Intifada, iniciada em 2000 após o fracasso das negociações de Camp David II, foi mais um episódio que reforçou o discurso do Hamas sobre a ineficácia das abordagens conciliatórias que a OLP vivia promulgando. O descontentamento popular com o processo de paz foi então canalizado por eles para tentar reafirmar a centralidade da resistência armada como estratégia legítima e eficaz na luta pela libertação (Hamed, 2021).

Cerca de três décadas depois desde a assinatura dos acordos, muitos dos que antes apoiavam o processo de paz passaram a reconhecer que ele não só fracassou em seus objetivos, como também impôs consequências extremamente prejudiciais à resistência. Longe de promover uma paz justa, Oslo de certa forma abriu um caminho ainda mais largo para a ocupação e acabou aprofundando o controle territorial, político e econômico por parte de Israel.

O comentarista americano Charles Krauthammer, ao analisar o fenômeno dos atentados suicidas do Hamas, argumentou que sua emergência “coincide precisamente com a era da conciliação israelense e das tentativas de paz” (Krauthammer, 2003), destacando o paradoxo aparente entre o crescimento desses ataques e o momento de maior disposição israelense ao diálogo.

Essa leitura apresenta uma grande falha ao desconsiderar a realidade vivida pelas populações palestinas sob ocupação, para as quais as iniciativas de reconciliação israelenses e o diálogo, como colocado por ele, não teve efeito quase que nenhum na vida deles. O que realmente acontecia e de forma incessante foi o aumento do número de vítimas civis casadas por operações militares sem fundação por Israel. Assim, enquanto para a opinião pública internacional as promessas feitas por líderes como Yitzhak Rabin poderiam sugerir avanços no processo de paz, na prática mesmo essas promessas estavam longe de conseguir suprimir o mínimo do sofrimento diário dos Palestinos (Strindberg, 2011).

Esse desprezo pela criação de um Estado palestino foi até mesmo confirmado por autoridades israelenses. Em um dos episódios mais simbólicos desse posicionamento de repulsa com a causa palestina, o atual primeiro-ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, poucos dias

antes da eclosão da Operação Inundação de Al-Aqsa (2023), exibiu durante um discurso na Assembleia Geral da ONU um mapa do chamado "Novo Oriente Médio". Nesse mapa, o primeiro-ministro exibe o que seria a "Grande Israel" no qual ela se estenderia do Rio Jordão ao Mar Mediterrâneo, pegando toda a Palestina (Queally, 2023; Hamas Media Office, 2024). Além de apagar completamente a existência de um Estado palestino, a imagem não apenas evidencia o projeto colonial em curso, mas também denuncia a conivência e o silêncio da comunidade internacional diante da negação sistemática dos direitos palestinos, que ali em um fórum internacional estava sendo exibida.

A percepção da eficácia da resistência armada é reforçada por eventos como a retirada israelense da Faixa de Gaza em 2005, que de acordo com o Hamas, a violência foi decisiva para conquistar esses avanços, como expressou Mahmoud al-Zahar ao destacar os sacrifícios e a luta do movimento como fatores determinantes para a retirada das forças israelenses (Pipes, 2004).

A opção pela violência armada pelo Hamas emerge, em grande medida, como uma reação à ineficácia das negociações diplomáticas frente à contínua negação dos direitos palestinos. É nesse cenário que a violência passa a ser concebida como uma forma legítima de defesa, conforme argumenta Jeroen Gunning (2008). Para o autor, a capacidade de exercer violência contra Israel constitui uma fonte significativa de legitimidade, mesmo em momentos de redução da retórica da resistência, como nas campanhas eleitorais entre 2004 e 2006. Elementos visuais como cartazes exaltando mártires continuavam a ocupar os espaços públicos, relembrando o compromisso ideológico do Hamas com a resistência armada (Long, 2010).

A ação militar não opera isoladamente: ela é parte de um mecanismo híbrido no qual confrontos armados e ressignificações religiosas se reforçam mutuamente. A repressão e a violência do ocupante intensificam a demanda por proteção; a resposta armada, por sua vez, é legitimada e instrumentalizada por um discurso que enquadra a resistência como dever coletivo. Esse nó evidencia um elo causal combinatório de repressão que leva a ação armada em conjunto com uma islamização discursiva, que em sequência leva a ampliação da centralidade política do Hamas.

Já o discurso de "autodefesa" que Israel tanto usa para justificar suas ações violentas e repressivas contra os palestinos pode ser lida e exposta como uma calúnia e pura distorção da realidade se tornando uma tentativa de legitimar a ocupação. Segundo o direito internacional, incluindo parecer consultivo emitido pela Corte Internacional de Justiça em 2004, Israel, enquanto potência ocupante, não pode invocar o direito à legítima defesa para construir barreiras em território palestino ocupado, como no caso do muro construído na Cisjordânia. Além disso, mesmo Gaza, apesar da retirada de tropas, permanece sob ocupação de acordo com

o direito internacional, o que invalida as justificativas israelenses de autodefesa nesse contexto (International Court of Justice, 2004).

No que tange às acusações de antissemitismo que são feitas nesse contexto e que são atenuadas pela existência da Carta de 88, é importante distinguir entre críticas ao sionismo e preconceito religioso aos judeus. Khaled Meshal, por exemplo, enfatiza que a resistência do Hamas não é contra os judeus enquanto indivíduos, mas contra aqueles que os oprimem e atacam a população palestina. Essa distinção entre antissionismo e antissemitismo é fundamental para compreender a posição do Hamas, que se opõe ao projeto colonialista do sionismo, mas não alimenta preconceitos contra os judeus enquanto povo ou religião. Os líderes do Hamas durante os anos tentaram reforçar isso ao máximo, na prerrogativa de que o sentimento “antijudaico” está vinculado ao contexto político do sionismo, não ao judaísmo em si (Long, 2010).

Mas por isso que o Hamas tem lutado durante os anos, para mudar essa imagem relacionada as suas posturas anteriores. Omar Abdel Razeq, economista formado no Ocidente e ministro das Finanças do governo liderado pelo Hamas em 2006, reconheceu publicamente os danos causados ao grupo pelas declarações e posturas contidas na Carta de 1988. Para ele, essa transformação exige tempo e condições favoráveis, algo que não se conquista através do isolamento político ou a imposição de sanções econômicas (Milton-Edwards & Farrell, 2010).

A percepção de que o Hamas conduz uma guerra de religiosa, por conta do seu cunho islâmico também debruça na postura hostil dos atores internacionais com o movimento. O Xeque Saleh al-Arouri, importante figura da ala militar do Hamas, reiterou que a natureza do conflito não é religiosa, mas nacional. Segundo ele, isso não é uma guerra religiosa, pois todos já viviam juntos aqui antes de 1948. Al-Arouri recorda que cristãos e judeus viveram por séculos no território sem que houvesse qualquer malefício com base em religião, ao contrário do que se verificou em períodos da história europeia (Al-Arouri, 2021).

Aqui, temos em mente que o problema judaico, em essência, era um problema europeu, enquanto o ambiente árabe e islâmico foi, ao longo da história, um refúgio seguro para o povo judeu e para outros povos de outras crenças e etnias. O ambiente árabe e islâmico foi um exemplo de coexistência, interação cultural e liberdade religiosa. O conflito atual é causado pelo comportamento agressivo sionista e sua aliança com as potências coloniais ocidentais; portanto, rejeitamos a exploração do sofrimento judaico na Europa para justificar a opressão contra nosso povo na Palestina (Hamas Media Office, 2024, p. 13, tradução nossa).⁴⁶

⁴⁶ Here, we bear in mind that the Jewish problem, in essence, was a European problem, while the Arab and Islamic environment, throughout history, has been a safe haven for the Jewish people and for other peoples of different religions and ethnicities. The Arab and Islamic environment was an example of coexistence, cultural interaction, and religious freedom. The current conflict is caused by Zionist aggressive behavior and its alliance with Western colonial powers; therefore, we reject the exploitation of Jewish suffering in Europe to justify the oppression of our people in Palestine (Hamas Media Office, 2024, p. 13).

Essa definição de guerra religiosa muito explanada por Israel, no qual os vários setores da sociedade mantêm visões certamente enviesadas sobre a possibilidade de diálogo com o Hamas. Tendo aqueles que veem o grupo como um inimigo máximo do povo de Israel e dos judeus. Essa visão é ilustrada através do posicionamento de coronel Yossi, oficial israelense aposentado, que alegava que não havia qualquer espaço para negociação com o grupo, e que o Hamas por natureza são motivados pelo ódio ocasionando que a violência se torne uma linguagem única. Em uma entrevista particular para o livro *Hamas: The Islamic Resistance Movement* de 2010, Milton Edwards & Farrell conversaram com Yossi, que alegava que “[o Hamas] eles usarão seus bombardeiros contra nós até que desapareçamos. A paz não está em seu vocabulário” (Milton-Edwards; Farrell, 2010, p. 15, tradução nossa)⁴⁷ refletindo uma postura tanto quanto irônica tendo em vista o próprio posicionamento de Israel com os Palestinos, além de ir de encontro com a narrativa similar que o Hamas expõe sobre os sionistas.

Em seu sentido mais básico, a política pode ser compreendida como uma luta pelo poder. Michel Foucault (1976) destaca que os discursos políticos tradicionais vinculam a política à capacidade de exercer poder através da tomada de decisões legislativas. Complementando essa perspectiva, Pierre Bourdieu (1991) caracteriza os partidos políticos como “organizações combativas especialmente adaptadas para se engajarem nessa forma sublimada de guerra civil, mobilizando-se de forma duradoura”.

No cenário do século XXI, a legitimidade política, vista pelas potências ocidentais, é usualmente feita através das eleições democráticas. Contudo, nos contextos do Oriente Médio muçulmano, a é tanto quanto contestada. A vitória eleitoral do Hamas representou uma interessante convergência de elementos, ao fundir o islamismo, a resistência nacional e as práticas democráticas eleitorais em sua proposta política (Dunning, 2016).

Para o Hamas, a política faz parte da luta de resistência contra a ocupação. Esse entendimento encontra-se refletido na plataforma eleitoral do Hamas, intitulada Mudança e Reforma, que afirma explicitamente que “a participação eleitoral pretende ser um ato de apoio ao programa de resistência e intifada ao qual nosso povo recorreu com prazer como uma opção estratégica para pôr fim à ocupação” (Tamimi, 2007, p. 292–293).

A conquista de cerca de 44,5% dos votos em listas partidárias e aproximadamente 70% das cadeiras eleitas por distritos locais demonstrou o amplo apoio político que o Hamas detinha entre a população palestina. Contudo, para atores externos, especialmente as potências

47 They'll use their bombers against us until we are gone. Peace is not in their vocabulary (Milton-Edwards; Farrell, 2010, p. 15).

ocidentais, a ascensão do Hamas ao governo provocou uma resposta infeliz. Dennis Ross, diplomata estadunidense, é uma das vozes que argumentam que o Hamas é uma organização religiosa radical e ideologicamente inflexível, que não possui capacidade nem intenção de se transformar em um ator político legítimo (Dunning, 2016).

Essa perspectiva embasa a decisão dessas potências de isolar o então governo do Hamas, desconsiderando sua legitimidade eleitoral e política e acima de tudo, democrática. O boicote imediato pós-eleições é indicativo de que o Hamas surpreendeu essas potências. Em entrevista pessoal, Dunning, (2016), alega que Razeq enfatiza o pragmatismo e a natureza sociopolítica do Hamas, distanciando-se da ideia de que o grupo seja meramente um movimento teocrático.

A experiência pós-Oslo exemplifica de maneira nítida a formação de condições que favorecem a islamização do discurso político: a promessa de transferências e autonomia parcial não foi acompanhada de melhorias substantivas para a maioria da população, e as medidas coativas e expansão de assentamentos minaram a esperança por soluções negociais. No encadeamento causal proposto, Oslo aparece como catalisador indireto: ao fracassar em resolver questões centrais (Jerusalém, refugiados, assentamentos), gerou efeito de delegitimação das lideranças seculares e intensificou demandas por formas alternativas de autoridade — em que o Islã político surge como um repertório capaz de oferecer tanto discurso moral quanto prestação direta de serviços.

6.3 O Hamas e a Construção de uma Soberania Palestina sob Cerco

Se até aqui a análise desse trabalho buscou compreender o Islã político como linguagem mobilizadora e, em seguida a radicalização estratégica do Hamas como resposta às estruturas colonizadoras que moldam a experiência palestina, esta seção se dedica a refletir sobre os sentidos políticos que emergem quando a resistência se traduz também em prática de governo.

Longe de abandonar sua identidade de enfrentamento, o Hamas passa a operar em uma lógica mais complexa, em que resistência e governança se entrelaçam. É nesse novo contexto que o Islã político ganha contornos mais práticos, sendo linguagem de resistência, instrumento de organização social e disputa por legitimidade. Mais do que administrar, trata-se aqui de sustentar um projeto político em meio à constante negação de reconhecimento, construindo autoridade sob ocupação.

Desde seu surgimento nos anos 80, o Hamas se consolidou como um ator político-religioso de oposição à liderança tradicional da OLP, contudo, um dos marcos mais significativos de sua trajetória como um movimento de resistência palestina foi em 2006 quando ganhou de forma surpreendente as eleições legislativas na Palestina.

Essa conquista representou muitas coisas para o grupo: o Hamas passou de uma organização marginalizada, que operava à margem das instituições político-administrativas da ANP, para um ator central do sistema; demonstrou a força que a política islâmica estava tendo dentro do território e acima de tudo mostrou a fraqueza que o Fatah estava demonstrando politicamente nos últimos anos. A transição de grupo de resistência para partido governante não apenas desafiou as estruturas tradicionais de poder estabelecidas pela OLP, mas também impôs ao Hamas novas exigências, como a gestão da vida civil, a condução de políticas públicas e a articulação com atores internacionais (Hroub, 2006).

Essa dinâmica é interessante, ao analisar o comportamento mais radical e violento do Hamas na seção anterior, ao aprofundar na dinâmica exercida pós as eleições de 2006, houve uma expressiva diminuição de suas atividades armadas mais intensas, especialmente no curto prazo. Essa inflexão, digamos assim, não se deu por uma simples mudança ideológica, mas por uma reconfiguração acima de tudo, pragmática, imposta pelas exigências da governabilidade.

Com seu papel protagonista no governo, o Hamas passou a desempenhar um papel que demandava maior dedicação à gestão da vida cotidiana da população palestina, sobretudo na Faixa de Gaza. Isso envolvia, entre outras responsabilidades, prover serviços sociais, a administração de políticas públicas e a tentativa de garantir uma certa estabilidade interna. Em outras palavras, o grupo foi compelido a redirecionar - parte - de sua energia política, que anteriormente concentrada na resistência armada, para a construção e manutenção de estruturas governamentais, ainda que sob condições extremamente adversas, como o bloqueio israelense e o isolamento diplomático.

Por quase toda sua história a imagem do Hamas no Ocidente esteve associada à prática de atentados terroristas, o que consolidou sua reputação. Essa percepção foi reforçada pelas imagens que circularam internacionalmente após sua vitória nas eleições de 2006, no qual homens armados e encapuzados, segurando bandeiras verdes com escrituras islâmicas, marchavam pelas ruas de Gaza e Ramallah. Tais representações midiáticas contribuíram para aumentar ainda mais o temor ocidental em relação à ascensão do movimento ao poder, ainda mais em um tempo pelo qual a Guerra ao Terror (uma guerra contra os o “islã” pós 11 de setembro) estava tão presente na política ocidental, o que ocasionou no distanciamento ainda mais do grupo da legitimidade internacional (Long, 2010).

Até então, o Hamas era amplamente reconhecido por sua agenda centrada na resistência armada e na defesa da construção de um Estado islâmico na Palestina histórica (como visto anteriormente). Ao ingressar formalmente na arena política, Hamas se tornou um ator impossível de ser ignorado. Sua presença no governo exigiu mudanças tanto nas relações

internas entre os grupos políticos palestinos quanto nas formas como a comunidade internacional lidava com o conflito. Essa nova forma de encarar o Hamas gerou debates sobre uma possível moderação estratégica do movimento, com alguns analistas sugerindo que o grupo passava a adotar um tom mais conciliador e pragmático diante das exigências que o cargo demandava (Long, 2010).

Mesmo, de forma legítima e democrática, o Hamas ter alcançado o status de vitorioso nas eleições, a reação da comunidade internacional permaneceu em grande medida negativa. Israel, os Estados Unidos e a União Europeia mantiveram sua classificação do Hamas como terrorista, recusando a reconhecer como um ator legítimo na política. Mesmo assim, esse novo cenário levantou dúvidas relevantes sobre o quanto o Hamas realmente havia/precisaria mudar. Participar da política significava que o grupo estava de fato repensando sua postura mais radical, ou apenas adaptando seu discurso para se adequar ao novo contexto? E mais profundamente, o Hamas estaria disposto a alterar sua posição em relação ao conflito e à existência do Estado de Israel, ou tratava-se apenas de uma mudança de certa forma estratégica diante de um novo contexto político?

Essas perguntas, mesmo que sejam muito pertinentes, extrapolam os limites desta dissertação e exigiriam um aprofundamento futuro. Ainda assim, considero que a entrada do Hamas na política institucional deve ser entendida menos como sinal de moderação e mais como uma extensão estratégica de sua resistência. Em vez de ser uma forma de ruptura com sua ideologia fundacional, a atuação política oferece uma nova frente de enfrentamento à colonização. Agora por meio da disputa de espaços formais de poder, capazes de produzir efeitos tanto simbólicos quanto materiais. Em contextos de ocupação, resistir também é conseguir governar, disputar legitimidade e construir autoridade.

Esse posicionamento “novo” refletia a necessidade de resgatar o Islã em sua dimensão moral e social, como forma de enfrentar o que denominavam a “nova colonização de ideias e valores” e impulsionar o progresso social da sociedade palestina (Roy, 2011).

6.3.1 Da Resistência Armada ao Exercício Governamental

Para compreender mais profundamente as nuances da estratégia política do Hamas, é necessário olharmos também para o seu documento oficial de campanha. Este documento revela como o movimento buscou, ampliar sua legitimidade se posicionando não apenas como um grupo de resistência armada, mas também como uma alternativa governamental capaz de enfrentar o Fatah.

Como discutido, a trajetória política do Hamas sempre esteve fortemente associada à sua atuação como movimento de resistência à ocupação israelense. A escolha do slogan “mudança e reforma” como tema central de sua campanha pode até parecer um afastamento de sua imagem tradicional, no entanto, essa escolha se mostra calculada. Ela seria voltado a principalmente à ampliação de sua legitimidade política e à crítica explícita ao Fatah (Hroub, 2006).

No documento de campanha, as referências à resistência aparecem de forma bastante pontual. O segundo parágrafo do preâmbulo, o ponto três da seção intitulada "Nossos Princípios" e uma passagem relacionada ao fracasso dos Acordos de Oslo revelam pontos relevantes para a análise em questão. Nessas menções, o discurso de resistência serve mais como uma justificativa simbólica para a entrada do Hamas na política do que de fato como eixo central do cerne do grupo. A única vez em que há menção explícita à luta armada ocorre no ponto três dos princípios, e mesmo ali, a redação enfatiza o “direito” de recorrer a todos os meios, para pôr fim à ocupação (Hroub, 2006; Hamas, 2006).

Assim, o discurso de resistência aparece meio que ressignificado. No preâmbulo, por exemplo, a decisão de disputar as eleições é apresentada como uma extensão da resistência, e a conclusão do documento aponta que o sucesso do Hamas em afirmar sua linha política mais combativa tornou viável sua presença nas eleições (que faz contraste diretamente com a atuação do Fatah). Assim, mais do que “abandonar” a resistência, o Hamas passa a reposicioná-la dentro de um novo enquadramento estratégico, que integra elementos civis e institucionais ao seu repertório (Hroub, 2006). Esse movimento sinaliza uma tentativa de transição discursiva, na qual a resistência se articula à política formal como forma de sobrevivência e de forma mais ampla, não sendo alimentada por uma única fonte, como por exemplo a questão armada, como o Hamas é notoriamente conhecido.

Uma das estratégias inteligentes adotadas pelo Hamas tem sido a separação entre seus ramos político, social e militar. Essa separação ocorre para proteger e preservar a credibilidade e a eficácia de suas instituições sociais, como escolas, hospitais, clínicas e associações de caridade, diante da população palestina. Nesse sentido, o setor social ocupa uma posição central na atuação do movimento islâmico, e constitui como um dos principais pilares de sua legitimidade popular (Roy, 2011).

De acordo com análises do International Crisis Group (2003), o Hamas compreende que o capital político acumulado por meio de sua atuação no bem-estar social depende da manutenção da integridade, eficiência e profissionalismo dessas estruturas. Ao evitar a instrumentalização direta dos serviços sociais para fins de recrutamento político ou militar, o

Hamas busca resguardar essas instituições do desgaste causado por práticas abusivas e pela suspeita de manipulação ideológica (Roy, 2011).

Essa expansão, portanto, do modelo de resistência adotado pelo Hamas focado em integrar maiores elementos civis por exemplo, entra em contraste com a ideia comum por exemplo de que grupos islâmicos recrutam pessoas desde a infância por meio de doutrinação religiosa contínua, a experiência palestina mostra algo diferente. No caso do Hamas e de outros movimentos islâmicos, o envolvimento das pessoas em atividades sociais, educativas e comunitárias tem servido como uma forma consciente de participação política que não depende do uso da violência ou dessa doutrinação inevitável que acontece em outros grupos mais radicais. Esse tipo de engajamento funciona, muitas vezes, como uma alternativa à luta armada, oferecendo outros caminhos para resistir (Roy, 2011).

Assim, o Hamas tem buscado apresentar a ideia de “bom governo” como parte da sua resistência contra a ocupação israelense. Porém, essa nova abordagem enfrenta dificuldades grandes. Depois que o Hamas venceu as eleições, seu governo não foi reconhecido nem apoiado por outros atores regionais e pela comunidade internacional, que boicotaram o movimento. Isso gerou uma grande desconfiança dentro do próprio povo palestino em relação à política, pois ficou claro que, mesmo ganhando de forma democrática, o Hamas não teria o reconhecimento ou o poder necessário para governar plenamente. Logo, o Hamas se encontrou em uma situação complicada, de se apostar na resistência armada, é obviamente classificado pelo ocidente como um grupo terrorista e se aposta na política e vence eleições, seus resultados não são aceitos e legitimados. Isso acaba por desanimar a participação política e dificulta a reconciliação entre os palestinos, além de aumentar o sentimento de frustração e humilhação entre a população, mas esse sentimento é um dos fatores que mantém viva a resistência, seja ela armada ou não (Roy, 2011; Dunning, 2016).

A publicação do Novo Documento do Hamas, em 2017 também se caracteriza como um dos principais documentos e marcos diante ao posicionamento do grupo sobre as novas transformações internas e externas da política palestina e do sistema internacional. Três décadas após a divulgação da Carta original de 1988, o novo texto apresenta uma linguagem mais moderada, mesmo que sem renunciar aos princípios fundamentais que dão base ao que é o Hamas. Um dos elementos centrais da declaração de 2017 é a aceitação da criação de um Estado Palestino com base nas fronteiras de 1967, tendo Jerusalém como capital que antes não era aceita. Entretanto, ela é cuidadosamente delimitada, pois o reconhecimento do Estado de Israel continua a ser recusado, e o direito de retorno dos refugiados palestinos é reafirmado como inegociável, assim como o da carta de 88. O objetivo anterior da “libertação total da Palestina”,

com base nas fronteiras de 1948, deixou de ser a principal motivação tendo em vista os nuances da política atual (Hamas, 2017).

Essa ambivalência de posicionamentos mostra que o Hamas está usando duas abordagens ao mesmo tempo. De um lado, ele reafirma seus princípios ideológicos tradicionais, e de outro, busca construir uma plataforma política mais flexível e adequada à realidade do momento, para poder atuar melhor no cenário político atual. Assim, eles tentam atender às expectativas da comunidade internacional sem perder o apoio da sua base. Para isso, o movimento diferencia dois conceitos: a “Nação Palestina”, que representa a terra histórica do Mandato da Palestina, e o “Estado Palestino”, que é visto como uma solução temporária e negociada dentro das fronteiras de 1967 (Hamas, 2017; Hamed, 2021).

No discurso de lideranças como Mahmoud Al-Zahar, fica claro que o documento não revoga a sua declaração fundacional, mas funciona como um instrumento para ampliar a margem de atuação política, especialmente no contexto da pressão internacional e da disputa pela legitimidade interna. Al-Zahar reafirma a centralidade da promessa fundadora do Hamas, que é libertar toda ela, argumentando que o Novo Documento apenas reformula os meios de luta, sem comprometer os fins (Wilson Center, 2023; Hamas, 2017; Hamed, 2021).

A concepção de autoridade estatal discutida por Christian Lund oferece uma outra maneira de compreender a complexidade do papel do Hamas como ator governamental na Palestina através de uma análise mais aprofundada na questão colonial que o trabalho se propõe. Em sua análise sobre a África, Lund fala sobre a desconexão entre o mito do Estado como uma entidade coesa e sempre central, e a realidade fragmentada do exercício do poder, caracterizada também por centros paralelos de autoridade e múltiplas formas de governança que existiriam em conjunto. Segundo ele, muitos Estados africanos operam para além das instituições formais, tendo uma existência mais dispersa, sustentada pelos mitos do Estado moderno e pelas vivências cotidianas dos cidadãos em relação a essas estruturas (Lund 2006).

Essa leitura permite entender um pouco melhor, com mais clareza o papel do Hamas em Gaza, especialmente à luz das limitações estruturais impostas pela ocupação israelense e pelo arranjo institucional que teria vindo dos Acordos de Oslo. Ao dissociar as instituições formais do Estado das práticas concretas de governança, essa abordagem possibilita analisar como o Hamas, mesmo que não seja caracterizado como soberano, opera como uma entidade estatal fragmentada, reivindicando legitimidade através de sua atuação cotidiana junto à população (Sen, 2020).

Nesse sentido, a governança exercida pelo Hamas pode ser compreendida como uma tentativa de "contraconstrução" do Estado a partir de uma perspectiva anticolonial. Essa

tentativa não se resume à reprodução das estruturas coloniais, mas visa reinterpretar e reaproveitar suas instituições e práticas em benefício da luta do povo colonizado por assim dizer. Ao fundir os conceitos de *muqawama* (resistência) e *haukama* (governança), o Hamas afirma que o ato de governar, constitui um instrumento da resistência palestina. Assim, a autoridade estatal passa a incorporar a causa nacional, ainda que a capacidade material de exercer plenamente essa autoridade permaneça limitada (Sen, 2020).

No entanto, essa governança “antiga”, ou seja, o modelo de governar que foi herdado do colonialismo, não deixa de estar presente de certa forma. A presença do Hamas como governo gera certa confusão entre os governados palestinos, uma vez que os instrumentos da pós-colonialidade se manifestam na sombra de uma colonização que ainda está em curso, e que nega a legitimidade da Palestina.

Apesar dessas contradições, os cidadãos palestinos de acordo com a pesquisa de Somdeep Sen (2020), se referem à governança do Hamas como de fato “o governo palestino”, mesmo que de maneira crítica. Isso revela de certa forma a existência de uma expectativa coletiva de representação nacional e soberania. A identidade nacional, mesmo fragilizada, continua a moldar a percepção popular sobre as instituições políticas, mesmo que elas operem em um contexto de dominação externa (Sen, 2020).

O Estado pós-colonial aqui, não deve ser entendido como uma imitação do modelo europeu, em vez disso, ele deve ser lido como uma formação própria, que se articula por meio de performances simbólicas (no caso que articulam a resistência), linguagens e práticas de autoridade que buscam naturalizar sua existência perante uma população que frequentemente se vê cética em relação à sua legitimidade. O caso do Hamas deixa claro essa dinâmica, pois ao mesmo tempo em que ele se apresenta como representante da resistência, também se apropria de instrumentalizações estatais para sustentar sua autoridade (Sen, 2020).

No poema “Uma Disputa Não Linguística com Imru’ al-Qays”, o escritor e poeta palestino Mahmoud Darwish apresenta uma crítica aos Acordos de Oslo, classificando como um eufemismo para a consolidação da vitória israelense e a consequente diminuição da perspectiva de estabelecimento de um Estado palestino soberano (Antoon, 2002). Essa leitura reflete a frustração que muitos setores da resistência palestina nutriram em relação a um acordo que, longe de promover a autodeterminação, acabou por reforçar estruturas coloniais que ainda existem.

No entanto, o legado dos Acordos de Oslo vai além das falhas, pois também introduziram um novo momento na vida das facções palestinas, marcado por uma condição de pós-colonialidade. Essa pós-colonialidade não deve ser entendida como a simples transição da

Palestina para um período após o domínio colonial, mas como uma nova visão das identidades políticas e das práticas de resistência.

Neste contexto, o ator anticolonial (neste caso aqui, o Hamas) defende que sua participação no governo visa preservar e fortalecer a resistência contra a ocupação. Por mais que alguns críticos interpretem essa conduta como autoritária, uma análise mais aprofundada tendo em vista o objetivo por libertação, mostra que esse cenário é mais complexo do que imaginamos. O Hamas parece compreender seu mandato governamental não apenas como exercício de poder, mas como um projeto de unificação dos diversos atores e alianças políticas palestinas em torno de um objetivo comum: a libertação nacional (Sen, 2020).

6.3.2 Hamas na Política Local e Internacional

Até aqui, ficou claro que o Hamas é um grupo multifacetado, carrega consigo diferentes dimensões, a política, social com o objetivo central de construir uma sociedade islâmica fortalecida e dedicada à libertação. Nesse cenário, o setor social assumiu, um papel central, funcionando como um espaço de desradicalização e universalização das ações do Hamas. Essa abordagem permitiu ao Hamas manter sua relevância política enquanto minimizava o confronto aberto com a ANP e outras forças políticas nos anos 2000 (Roy, 2011).

Muito importante destacar aqui que como ocorre com movimentos islâmicos em diferentes partes do mundo, o contexto político do momento é determinante para sua atuação. No caso palestino, a principal característica da vida política é a política israelense de ocupação, fator que molda o ambiente em que tanto grupos islâmicos quanto seculares operam. A ocupação impõe restrições e limitações equivalentes a todas as instituições políticas, independentemente de sua orientação ideológica.

Nesse sentido, o apoio popular aos movimentos políticos palestinos, sejam eles tanto islâmicos ou seculares, é condicionado pela ausência de soberania, Estado e direitos. Para muitos palestinos, a construção de uma identidade islâmica pode representar uma fonte de conforto e solidariedade. No entanto, na ausência de uma identidade nacional, essa identidade religiosa não chega a suprir plenamente as demandas políticas e sociais inteiras da população (Roy, 2011).

Assim, ao analisar essa temática mais interna, e a identidade islâmica, é necessário também compreender brevemente os nuances com o Fatah. A disputa entre o Hamas e o Fatah é em grande parte uma luta pelo controle da política palestina, marcada por diferenças marcantes no modelo de governança que cada movimento tem como objetivo instaurar. Enquanto o Hamas defende a implantação de um regime baseado no Islã Político, o Fatah

propõe um sistema secular. Nas eleições de 2006, o Hamas explorou discursos baseados em noções de absolutismo moral e pureza religiosa para deslegitimar o Fatah, pelo qual teve uma gestão amplamente associada à corrupção. O slogan eleitoral do Hamas, “reforma e mudança”, consistiu em um ataque direto às práticas negativas que eram atribuídas ao Fatah, que, segundo pesquisas da época, era considerado corrupto por mais de 90% da população palestina, enquanto o Hamas era visto como um agente mais confiável (Davis, 2016; Shikaki, 2006; The Guardian, 2006; Vanity Fair, 2006; The Tower, 2006).

Complementando esse cenário, uma pesquisa de opinião pública conduzida pelo Palestinian Center for Policy and Survey Research (PSR), entre 13 e 15 de dezembro de 2012, revela que, após a guerra em Gaza daquele ano, a maioria dos palestinos passou a considerar a abordagem do Hamas mais eficaz do que a adotada por Mahmoud Abbas (Fatah) para encerrar a ocupação. Além disso, o levantamento demonstrou que, em uma eleição presidencial simulada, Haniyeh, então líder do Hamas na época, venceria Abbas o que mostra uma mudança significativa na percepção popular sobre qual estratégia política seria mais promissora para os objetivos nacionais (PSR, 2012).

Entretanto, os resultados de uma pesquisa mais recente realizada pelo mesmo centro, entre 3 e 7 de setembro de 2024, indicam ainda uma preferência popular pelo Hamas, mesmo que em menor intensidade do que vista alguns anos antes. O estudo mostrou que a confiança no movimento aumentou consideravelmente após a Operação Inundação de Al-Aqsa (2023), visto que, a maioria dos entrevistados para essa pesquisa considerou a operação militar do Hamas como um ato legítimo de resistência e expressou confiança na sua capacidade de enfrentar a ocupação israelense. Mas, esse mesmo apoio, também foi diminuindo a medida que Israel retaliava com bombardeios mais expressivos, que conseqüentemente fez com que a população sofresse e carecesse de meios básicos de sobrevivência (PSR, 2024).

Em comparação com os dados de 2012, observa-se uma redução no apoio direto ao Hamas, principalmente em Gaza, em que cresce a preferência pelo retorno do controle da Autoridade Palestina. Ao mesmo tempo, podemos perceber uma mudança no perfil das soluções preferidas pela população: o apoio à solução de dois Estados aumentou, enquanto a preferência pela luta armada diminuiu (não totalmente), cedendo espaço a uma valorização maior das negociações (PSR, 2024).

Essa evolução indica que mesmo que o Hamas mantenha sua força política, a percepção popular se tornou mais crítica e urgente por conta da situação preocupante que o povo palestino passa, refletindo uma maior busca por alternativas políticas e diplomáticas em meio a uma conjuntura de desgaste e prolongamento do conflito.

No âmbito mais diplomático e de relações com outros atores, o histórico do movimento é tanto quanto marcado por avanços quanto impasses. Adotando uma lógica pragmática, o grupo conduz relações desde institucionais internas palestinas como a OLP e a AP até Estados e organizações árabes e islâmicas, tanto em nível governamental quanto não governamental. No entanto, os resultados dessas relações têm variado significativamente ao longo do tempo (Hroub, 2006).

No contexto interno palestino, as relações entre o Hamas e a OLP, particularmente após os Acordos de Oslo, foram marcadas por grandes negativas e desconfiança. Durante a Primeira Intifada, essa tensão foi intensificado, principalmente a partir de 1994, quando a AP, na época do Fatah, adotou uma política de repressão contra membros do Hamas. Essa repressão se intensificou em 1996, após uma série de atentados suicidas cometidos por membros do movimento, levando à prisão de centenas de militantes e ao fechamento de diversas instituições ligadas ao Hamas, o que contribuiu para um profundo racha político entre elas que são consideradas as principais forças palestinas (Hroub, 2000).

Em contrapartida, o Hamas manteve relações mais positivas com os vizinhos árabes e com movimentos islâmicos da região. Sua narrativa de resistência e sobretudo a constante crítica ao ocidente, e à passividade de governos árabes em relação à causa palestina conquistaram o apoio simbólico de grande parte da oposição islâmica nesses países. Mas infelizmente esse apoio não foi transformado em cooperação de forma prática e muito menos duradoura, no começo dos anos 2000 (Hroub, 2006).

Atualmente o apoio dos países árabes ao Hamas permanece pouco mais limitado ainda e simbólico, refletindo interesses geopolíticos principalmente. Muitos governos árabes também mantêm relações diplomáticas oficiais com Israel, o complica um pouco a situação, e restringe apoio público ao Hamas. Por exemplo, países como os Emirados Árabes Unidos, Bahrein e Marrocos, que normalizaram relações com Israel nos últimos anos, tendem a evitar associações diretas com grupos classificados como terroristas por parte do Ocidente e de Israel (Washington Institute, 2023; Arab Center for Research and Policy Studies, 2023).

Por outro lado, o Qatar é um país que tem se destacado como um dos poucos países árabes que mantêm relações mais próximas com o Hamas, servindo como mediador em crises e hospedando membros da liderança política do grupo. Além disso, o Irã também continua a ser um dos principais apoiadores financeiros e militares do Hamas. Contudo, esse apoio não se traduz em uma coalizão árabe ampla e institucionalizada em favor do Hamas (Al Jazeera, 2023; Al Jazeera, 2024; Arab Center for Research and Policy Studies, 2023; Associated Press, 2023; Associated Press, 2025).

Já no que diz respeito a forças políticas não islâmicas, como partidos de esquerda e nacionalistas árabes, a colaboração é ainda mais restrita. Mesmo que exista uma afinidade pela questão de serem contra a presença hegemônica ocidental, pontualmente estadunidense na região, e obviamente a ocupação feita por Israel, essa convergência se limita a uma solidariedade apenas teórica (Hroub, 2006). Na prática, o Hamas mantém um distanciamento desses atores, seja por divergências ideológicas, seja pela necessidade de preservar sua identidade como movimento islâmico.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nós não nos tornamos ativistas, mas simplesmente esquecemos que somos
(Chomsky & Pappé, 2015).

Chegar ao fim desta dissertação exige mais do que uma simples conclusão teórica. Exige, sobretudo, um respiro ético diante da barbárie cotidiana que é constantemente naturalizada. A questão palestina, há décadas marcada pela injustiça e pelo sofrimento, se tornou hoje um símbolo global do fracasso moral e político das instituições internacionais.

Diante da brutalidade que se desenrola em tempo real, através de vídeos, fotografias, manchetes e relatos publicados diariamente nas redes sociais, o mundo permanece em silêncio. E esse silêncio, mais do que omissão, se tornou em meu ver, cumplicidade.

Vivemos em uma era saturada de informações, no qual a dor alheia aparece em nossos celulares entre uma notificação e outra, se tornando parte do fluxo distração na era da globalização. Imagens de pais enterrando filhos, crianças pedindo por farinha para fazer algo para comer, água, ou pelo simples fim de bombardeios, são tragicamente consumidas sem indignação proporcional. Mulheres, idosos, famílias inteiras são deixados à própria sorte, morrendo de fome em um contexto em que o alimento, que é direito humano básico e inegociável, é transformado em arma de guerra. A fome é talvez a forma mais perversa de violência, pois retira não apenas a vida, mas a dignidade mais elementar que um ser humano deveria ter.

Diante disso, este trabalho é apenas um entre tantos que poderiam (e deveriam) ser dedicados à causa palestina. Poderia escrever não apenas mais uma dissertação, mas uma tese inteira, talvez me dedicar a uma vida inteira de pesquisa sobre a crueldade explícita e a cumplicidade generalizada que sustentam esse genocídio. A realidade, infelizmente, não é mais escondida: ela é filmada, documentada, e ainda assim ignorada. O que estamos testemunhando é a banalização absoluta da morte. Em Gaza, morrer em silêncio se tornou um luxo, e morrer rapidamente, um privilégio.

O colonizador, hoje, opera com todas as ferramentas modernas do capitalismo global, sendo elas a narrativa, mídia, diplomacia seletiva e, sobretudo, desumanização. Tudo em nome de um projeto eugenista, etnocêntrico e colonial, que se reinventa a cada ciclo histórico. O que estudamos nas aulas de história, sobre o colonialismo europeu, suas invasões não está em um passado distante, mas persiste, com novas táticas, rostos e velhos nomes que ainda permeiam e ditam o sistema internacional, e que são ainda marcados pela dominação, exploração, destruição.

A causa palestina não é apenas local. A cumplicidade dos Estados ocidentais, a participação ativa de corporações e instituições, revelam o quanto o sofrimento palestino é funcional à manutenção de estruturas de poder que ultrapassam fronteiras. Israel é um caso extremo de impunidade internacional, que viola resoluções, comete crimes, e ainda assim é celebrado por aqueles que se dizem guardiões do direito e da democracia. Isso nos obriga a agir. Porque enquanto a injustiça reina na Palestina, ela ressoa em cada canto do mundo (Chomsky & Pappé, 2015).

As campanhas de boicote, desinvestimento e sanções feitas pelos atores internacionais, são mais do que estratégias políticas, são ferramentas que corroboram, mesmo que simbolicamente com um sistema de apartheid que opera com total impunidade. Sim, é necessário olhar para o presente, para a urgência do que acontece agora, dia após dia, em Gaza, na Cisjordânia, nos campos de refugiados e nas diásporas. Mas sem uma orientação política clara, corremos o risco de reagir sem construir alternativas (Chomsky & Pappé, 2015).

Neste estudo, o Hamas foi analisado como um caso específico dentro de uma narrativa muito maior. A proposta aqui foi de compreender como o Islã político funciona como estratégia de resistência dentro de um cenário em que não existe soberania, mas controle. A centralidade religiosa e simbólica do movimento não pode ser dissociada das condições materiais de sua emergência. Não se trata aqui de justificar práticas, mas de entender contextos. Afinal, décadas de desumanização e negação sistemática de direitos constroem revoltas, radicalizam corpos e mentes, e tiram de certa forma uma condição de esperança de um dia existir uma normalidade que não seja cruel. A guerra transforma, a guerra molda subjetividades. A ausência de justiça gera o desespero, e o desespero, muitas vezes, fala a linguagem da violência.

Neste sentido, o Hamas representa apenas uma das muitas expressões da resistência que emergem quando um povo inteiro é empurrado ao limite da existência. Este trabalho não tem a pretensão de abarcar todas as nuances da história palestina, mas de lançar luz sobre a persistência do colonialismo e sobre o fracasso sistemático das relações internacionais em garantir justiça e dignidade onde há opressão. O caso da Palestina é, antes de tudo, um espelho do mundo em que vivemos: um mundo onde a dignidade humana é seletiva, onde a morte é hierarquizada, e onde a justiça se curva à lógica do capital e do poder.

Esta pesquisa, como manifesto pessoal e gesto de compromisso político, ético e existencial com a luta palestina, nasceu de uma profunda inquietação. Seu propósito central foi compreender por que o Islã político se tornou um eixo central nas estratégias de resistência palestina, com ênfase na atuação do Hamas. Partindo dessa inquietação, a pergunta que orientou todo o percurso investigativo foi: por que o neocolonialismo e a ocupação contínua na Palestina intensificam a centralidade do Islã político nas estratégias contemporâneas de resistência, particularmente no contexto de grupos como o Hamas? A hipótese, construída à luz de teorias pós-coloniais e decoloniais, propôs que a Palestina deve ser compreendida não como um caso superado de colonialismo, mas sim como uma realidade de dominação ainda em curso e que, o Islã político emerge como uma linguagem de resistência.

Para abordar essa questão complexa, a dissertação foi estruturada em uma sequência lógica, com cada capítulo contribuindo para a construção de uma compreensão. O Capítulo 1,

que é a introdução, estabeleceu o campo do estudo, delineando não apenas a relevância acadêmica, política e epistemológica da pesquisa, mas também o gesto ético e político que a fundamenta, enraizado em uma memória íntima. Apresentou o problema central, a hipótese principal e a abordagem metodológica qualitativa e crítica adotada. Também ofereceu um panorama histórico inicial do tema, incluindo a origem do Hamas na Irmandade Muçulmana e a centralidade do Islã político.

Já o capítulo 2, intitulado de "Fundamentos Anticoloniais e Islã Político: Teorias e Perspectivas de Resistência", aprofundou nas bases teóricas e conceituais que permitem desconstruir as narrativas hegemônicas sobre o Oriente Médio e o Islã político. Explorou os fundamentos ideológicos do islamismo, sua natureza e as contribuições de pensadores como Hassan al-Banna, Abu al-A'la al-Mawdudi e Sayyid Qutb, contextualizando a instrumentalização da religião como força política e de resistência. Abordou, ainda, a tensão entre nacionalismo e Islã político e a persistência do colonialismo na Palestina, questionando os limites da teoria pós-colonial para analisar essa realidade.

O Capítulo 3, "As Raízes do Conflito: Sionismo, Nacionalismo Árabe e Resistência Palestina" contextualizou historicamente o conflito, revelando o sionismo como um projeto colonial desde suas origens, e o papel das potências ocidentais na desapropriação palestina. Detalhou as Guerras Árabe-Israelenses, o Massacre de Sabra e Shatila, e a Primeira Intifada, mostrando como esses eventos moldaram a identidade palestina e intensificaram a necessidade de resistência.

O Capítulo 4, com o nome de "A Preparação da Infraestrutura Islâmica e a Emergência do Hamas", traçou a gênese do Hamas a partir da Irmandade Muçulmana, destacando a construção de sua infraestrutura social (dawa) e o papel de líderes como Sheikh Ahmed Yassin. Analisou como eventos como o Setembro Negro, a Guerra Civil Libanesa, os Acordos de Oslo e a Segunda Intifada influenciaram a evolução estratégica do Hamas para além da Irmandade, no sentido de ser uma organização militar, social e política.

O Capítulo 5, que aborda sobre os nacionalismos palestinos, explorou as diferentes vertentes do nacionalismo palestino – secular (Fatah/OLP), de esquerda (FPLP/DFLP/PNI) e islâmico (Hamas/Jihad Islâmica) – e suas dinâmicas de interseção e tensão, evidenciando a pluralidade e a complexidade da resistência. E por fim o capítulo 6, "Resistir é Existir: A Complexidade Política do Hamas em Perspectiva", aprofundou na análise principal dessa dissertação, buscando entender o Islã político como linguagem de mobilização no conflito, examinando a radicalização estratégica do Hamas como resposta aos mecanismos de exclusão estrutural. Discutiu também a complexa relação entre resistência e governança no contexto da

atuação do Hamas, especialmente após sua vitória eleitoral em 2006, revelando como o movimento equilibra essas dimensões sob o cerco israelense.

O Hamas sempre se adaptou ao ambiente vigente, político e social da Palestina ocupada. A habilidade de flexibilizar suas estratégias táticas sem renunciar a sua doutrina ideológica tem sido um traço marcante do movimento. Ao transitar entre os âmbitos social, político e militar, o Hamas se consolidou como um ator central e resiliente na luta nacional palestina, sendo capaz de manter sua relevância mesmo diante de mudanças drásticas no cenário local e internacional (Malka, 2007).

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho buscou evidenciar que o Hamas não constitui um movimento monolítico nem se orienta por uma lógica essencialmente religiosa ou irracional. Esse tipo de definições rígidas que o enquadram como violento ou radical desconsideram sua característica principal que também é ser político e nacionalista, também como seu pragmatismo e sua capacidade de adaptação frente aos desafios locais. As dinâmicas internas do Hamas são atravessadas por experiências cotidianas, reivindicações populares e respostas a um contexto marcado pela ocupação, o que reforça o argumento de que o Islã político se manifesta, nesse caso, como uma estratégia articulada à resistência anticolonial.

No cenário da Palestina, em que há uma negação da existência nacional, a trajetória do Hamas reflete tanto as pressões externas quanto as contradições internas de um povo que luta para preservar sua soberania. Reconhecer tais nuances é fundamental para não possuir leituras reducionistas e para compreender o Islã político como parte de uma luta mais ampla contra a fragmentação identitária imposta por um regime de opressão neocolonial. Se, por um lado, a desagregação da vida coletiva palestina representa um dos principais instrumentos da dominação colonial, por outro, a mobilização comunitária e o apelo à solidariedade islâmica são reações estratégicas, mesmo que de certa forma incompletas, na construção de uma identidade de resistência (Roy, 2011).

A doutrina da resistência adotada pelo Hamas de “duplo enfrentamento” que articula resistência armada à ocupação com a inserção político-institucional do movimento, é como exposto, uma estratégia que tem como principal objetivo consolidar o protagonismo do Hamas na política palestina, enquanto mantém vivo o projeto de libertação territorial frente à ocupação israelense.

Mesmo com sinais de moderação no discurso militar, a renúncia total ao uso da força foi, e segue sendo considerada inviável para o Hamas. A violência, nesse contexto, permanece como um instrumento estratégico, e não como um fim em si mesma, que tendo em vista as represálias Israelenses, continuam sendo usadas. A centralidade do engajamento político passou

a ser priorizada também, sem que isso implicasse, necessariamente, a rejeição dos métodos de luta armada (Hamed, 2021).

Ciente de que não possui condições materiais e políticas para alcançar seus objetivos de forma isolada, o Hamas reconheceu a necessidade de construir alianças. Isso reafirma o entrelaçamento das suas duas frentes que, juntas, sustentam sua legitimidade à população palestina. Essa legitimação se deve, em grande parte, à percepção de que o movimento representa uma alternativa à diplomacia fracassada do Fatah. A fusão entre essas duas dimensões permitiu ao Hamas não apenas disputar espaços institucionais, mas também oferecer uma narrativa estratégica capaz de canalizar o descontentamento popular frente a estagnação de uma paz que os Acordos de Oslo proporcionaram (Hamed, 2021).

Ao insistir na equiparação entre o Hamas e o terrorismo, a comunidade internacional e parte da mídia reforçam uma lógica de exclusão que inviabiliza o diálogo e faz com que o conflito continue, ignorando o fato de que o movimento é, para grande parte dos palestinos, uma das poucas expressões legítimas de resistência à ocupação e de afirmação política frente à marginalização histórica de amplos setores da população palestina, incluindo refugiados, islamistas e residentes da diáspora (Dunning, 2016).

A representação do Hamas como um ator numa lógica violenta serve, em última instância, para justificar o uso sistemático da força por parte de Israel e de seus aliados. Contudo, ao situar a violência do Hamas como uma resposta contextualizada à ocupação e à experiência cotidiana de humilhação e subjugação se torna possível compreender a resistência como produto do sofrimento, e não apenas de uma ideologia rígida (Dunning, 2016).

O Islã Político então compõe parte fundamental pelo qual o Hamas conceitua o conflito, o inimigo e suas reivindicações territoriais. O Islã Político estrutura a maneira como a organização interpreta a ocupação, define os limites da legitimidade política e estabelece suas estratégias de resistência. É a partir dessa base que o Hamas justifica, suas ações, como por exemplo na sua recusa de reconhecer Israel, não só como entidade política resultante de um processo colonial, mas como presença ilegítima em uma terra que, segundo sua visão, pertence ao Islã.

A luta armada do Hamas, então é compreendida neste contexto como uma resposta legítima e necessária à opressão colonial exercida pelo Estado de Israel. Essa perspectiva é amplamente defendida por suas lideranças, que reafirma o compromisso do movimento com a resistência armada, concebida como um direito inalienável e como expressão da rejeição à ocupação. Essa postura reflete uma compreensão compartilhada por muitos palestinos (não todos como também exposto, e nem a todo momento, mas que constituem uma base

significante), que reconhecem o direito de resistir à ocupação de suas terras, enfatizando que a violência palestina deve ser interpretada como uma forma de resistência legítima, e não como mero ato de agressão. Essa concepção situa o Hamas primordialmente como um movimento de libertação, no qual a luta armada emerge como consequência direta e necessária da persistente negação dos direitos e da soberania palestinas por parte de Israel (Sen, 2020).

Além disso, o desenvolvimento do Hamas enquanto movimento de resistência evidencia a coexistência das lógicas anticolonial e pós-colonial no contexto palestino contemporâneo. Embora o pós-colonialismo tenha sido, em grande medida, imposto por agentes externos, a realidade da Faixa de Gaza por exemplo, demonstra a complexidade e as contradições à luta por autodeterminação. Gaza permanece o palco onde essas dinâmicas conflituosas se manifestam com maior intensidade e visibilidade. Assim, a trajetória do Hamas como movimento de resistência e de governo revela que a luta pela libertação é uma experiência complexa, repleta de avanços, retrocessos e desafios que transcendem a narrativa linear e até heroica frequentemente associada às lutas anticoloniais (Sen, 2020).

Então, o Islã Político mobilizado pelo Hamas e no contexto palestino, adquire uma dimensão estratégica e multifuncional, que traz consigo identidade, assistência e ação política como formas integradas de luta contra a dominação colonial. Isso é exposto nesta dissertação, que desde a *Nakba* em 1948, o povo palestino tem enfrentado sucessivas formas de marginalização, não apenas por parte do Estado israelense, mas também por meio da conivência das potências internacionais. O fracasso dos Acordos de Oslo (1993), a violência das guerras árabe-israelenses, os massacres como os de Sabra e Shatila (1982) e a ocupação contínua do território palestino deixaram claro para grande parte da população que os caminhos tradicionais de negociação e diplomacia, mediados por atores ocidentais, foram insuficientes e, muitas vezes, instrumentos de manutenção da desigualdade colonial.

Neste cenário, o Islã político, enquanto proposta organizadora de resistência, emerge como resposta funcional à ausência de soluções internacionais eficazes. Grupos como o Hamas não apenas ocupam o vácuo deixado pelas falhas institucionais do sistema, como também propõem uma forma alternativa de agir, em que o Islã Político se torna um meio mobilizador de justiça social e soberania.

A vitória do Hamas nas eleições legislativas palestinas de 2006 é um marco que ilustra a funcionalidade e a legitimidade adquiridas pelo Islã político enquanto resposta à colonização. Ao conquistar o voto popular, de forma democrática, mesmo sob boicotes e repressões, o Hamas demonstrou sua capacidade de poder atender com as necessidades concretas da população. A assistência oferecida pela organização se torna vital em um território em que o

próprio sistema falha em garantir tais direitos, criando uma dependência estrutural que é suprida não pelo Estado formal, que por sua vez, não possui soberania plena, mas por movimentos que assumem essas funções de forma informal.

Essa questão está diretamente relacionada ao processo neocolonial, que não se limita à ocupação territorial, mas perpassa estruturas discursivas, raciais e civilizacionais. A categorização do Hamas como terrorista, por exemplo, não é apenas uma tática de segurança, mas parte de uma ontologia da ameaça que deslegitima a resistência não conforme às expectativas liberais e laicas da ordem internacional. Esse enquadramento inviabiliza formas alternativas de organização política, como as baseadas no Islã Político, e impede que se compreenda a resistência como reação legítima à violência contínua da ocupação.

As dinâmicas coloniais e a materialidade das práticas sionistas configuram, portanto, condições estruturais que tornam plausível a emergência de repertórios políticos não-seculares. Em termos de *process tracing*, propus ler esse contexto como a condição causal: anos de desapropriação, expansão de assentamentos e falhas das negociações políticas produziram frustração e deslegitimação das lideranças seculares. O mecanismo, então, opera por meio da convergência entre três elementos: (a) o vácuo de representação e proteção deixado pelo nacionalismo secular, (b) a oferta social e comunitária do Islã político (assistência, redes locais) e (c) a ressignificação discursiva da violência como forma legítima de resistência. O resultado desse encadeamento é o reposicionamento do Islã político como gramática principal de mobilização, não como causa única, mas como resposta plausível e contextualizada às condições coloniais.

Pra além dessas análises e considerações finais, acho extremamente importante ressaltar as dificuldades enfrentadas no desenvolvimento da pesquisa. Durante a realização desta dissertação, enfrentei muitos desafios que foram além do que eu poderia imaginar no início. O tema escolhido, é não apenas complexo, mas também extremamente delicado e doloroso, especialmente por ser um assunto que se desenrola diante dos nossos olhos, em tempo real. Acompanhando diariamente as notícias sobre a situação na Palestina, percebi que o trabalho não é apenas acadêmico, mas humano. Estudar essas realidades enquanto elas acontecem, sabendo do sofrimento real por trás das palavras e dos dados, mexeu muito comigo. E foi preciso um esforço enorme para manter o equilíbrio emocional e conseguir olhar para o tema com a clareza necessária, mas sem perder a sensibilidade.

Além da carga emocional, a pesquisa em si trouxe desafios práticos. As informações sobre o conflito são muitas, dispersas, e muitas vezes conflitantes, porque tudo está em movimento constante, e isso dificultou a busca por fontes mais atualizadas. Além disso, muitas

referências e documentos, depoimentos estavam também em árabe, o que exigiu um esforço adicional para superar a barreira linguística. Eu também queria garantir que minha pesquisa fosse baseada em fontes sólidas, especialmente àquelas que dão voz à perspectiva palestina. Isso não significa parcialidade, mas sim um compromisso ético, porque para mim não se trata de “dois lados da mesma moeda”. É uma questão de justiça no qual a crise humanitária que presenciamos hoje torna impossível neutralizar o que é certo e errado. Então sempre tomei o cuidado de não naturalizar narrativas que legitimam a opressão e o genocídio.

Foi um processo de aprendizado intenso e às vezes, pesado. Os textos que li, os documentos que analisei, eram densos, exigiam muita atenção e reflexão. Muitas vezes, senti que precisava de orientação para compreender certos conceitos, especialmente porque alguns deles são voláteis e controversos, como a própria definição de terrorismo. O Hamas, por exemplo, é considerado um grupo terrorista pelo ocidente, mas essa definição esconde a complexidade da situação e o contexto de resistência contra uma ocupação colonial. Crescer no Brasil, num contexto marcado por uma visão ocidental sobre o Oriente Médio, que é marcado por uma retórica orientalista fez com que eu precisasse desconstruir muitas ideias que eu tinha antes de iniciar essa pesquisa.

Ao longo desta pesquisa, manifestei também a minha ambição de dedicar minha profissão e meus estudos de vida ao enfoque no Oriente Médio. Mas esse enfoque, entretanto, tenho o anseio que não estivesse que ser permanentemente marcado pela guerra e pela destruição. Desde a introdução dessa pesquisa, destaquei a forma como a narrativa sobre a região, e em especial sobre a Palestina, tem sido quase que exclusivamente definida pela violência. Tal abordagem ofusca dimensões fundamentais da identidade palestina que pessoalmente, queria muito poder ter a chance de explorar mais e fazer jus, como a sua cultura, sua arte, sua música, sua religiosidade, sua geografia e seu cotidiano, aspectos que merecem e demandam uma análise aprofundada e acima de tudo, verdadeira. A poesia, o cinema, as tradições e a vida cotidiana do povo palestino são elementos que poderiam, e deveriam, ser estudados e valorizados como parte indispensável da história.

Mas, diante da realidade concreta, em que os direitos humanos básicos são violados, e necessidades elementares permanecem carentes e urgentes, a investigação da guerra e da resistência se tornam indispensáveis e necessários. A persistência do colonialismo, tornam o conflito como um assunto que obrigatoriamente demandam nossa atenção acadêmica.

Reconheço que este estudo representa uma pequena parcela de um universo muito maior, da história palestina. A crueldade explícita e implícita que todos nós, direta ou indiretamente, contribuímos para perpetuar, seja por ação ou omissão, exige uma reflexão e um

compromisso ético que ultrapassa o campo acadêmico. Este trabalho busca, portanto, ser uma contribuição, ainda que modesta, para a conscientização da comunidade acadêmica e da sociedade em geral sobre a injustiça que envolve a Palestina.

Emprestando da frase sobre o capitalismo de João Carvalho e fazendo algumas modificações, o Sistema Internacional falhou, falha e falhará com a sociedade Palestina! Mas a Palestina resiste em cada pedra lançada, em cada verso escrito, em cada mãe que enterra um filho e ainda assim canta o nome da liberdade. Não há ocupação que apague a memória, nem cerco que sufoque a dignidade de um povo que aprendeu a florescer mesmo sob os escombros. E por mais que o mundo insista em fechar os olhos, a Palestina será livre. Do rio ao mar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-AMR, Ziad. **Hamas: A Historical and Political Background**. *Journal of Palestine Studies*, v. 22, n. 4, p. 5-19, 1993. Disponível em: www.jstor.org/stable/2538077.

AL JAZEERA. **Hamas defiant after Israeli strikes**. 24 set. 2005. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2005/9/24/hamas-defiant-after-israeli-strikes>. Acesso em: 22 jul. 2025.

AL JAZEERA. **Palestinian intifada: 20 years later, Israeli occupation continues**. 28 set. 2020. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2020/9/28/palestinian-intifada-20-years-later-israeli-occupation-continues>. Acesso em: 2 jun. 2025.

AL JAZEERA. **Qatar mediates opening of Gaza-Israel crossing as protests end**. 29 set. 2023. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2023/9/29/qatar-mediates-opening-of-gaza-israel-crossing-as-protests-end>. Acesso em: 25 jun. 2025.

AL JAZEERA. **Qatar says 'momentum' building back up in Gaza ceasefire efforts**. 7 dez. 2024. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2024/12/7/qatari-pm-says-momentum-building-back-up-in-gaza-ceasefire-efforts>. Acesso em: 25 jun. 2025.

AL-AROURI, Saleh. **Saleh al-Arouri, Deputy Chairman of Hamas's Political Bureau: We Can Continue Fighting for Many Months**. *MEMRI*, 13 maio 2021. Disponível em: <https://www.memri.org/reports/saleh-al-arouri-deputy-chairman-hamass-political-bureau-we-can-continue-fighting-many-months>. Acesso em: 21 jun. 2025.

AL-HOUT, Bayan Nuwayhid. **Sabra and Shatila**, September 1982. Institute for Palestine Studies, 2003. 802 p. ISBN 9953901376.

ALSOOS, Imad. **From jihad to resistance: the evolution of Hamas's discourse in the framework of mobilization**. *Middle Eastern Studies*, v. 57, n. 5, p. 833-856, 2021. DOI: 10.1080/00263206.2021.1897006.

ALEXANDER, Yonah. **Palestinian Religious Terrorism: Hamas and Islamic Jihad**. Edição ilustrada. Transnational Publishers, 2002. ISBN 157105247X.

ALTERMAN, Jon B.; VON HIPPEL, Karin (eds.). **Understanding Islamic charities**. Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 2007.

ANTOON, Sinan. **Mahmud Darwish's Allegorical Critique of Oslo**. *Journal of Palestine Studies*, v. 31, n. 2, p. 66-77, inverno 2002. Disponível em: https://www.palestine-studies.org/en/node/41117?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 26 jul. 2025.

ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES. **Arab States Have Supported and Shunned Hamas in the Gaza War**. 2023. Disponível em: <https://arabcenterdc.org/resource/arab-states-have-supported-and-shunned-hamas-in-the-gaza-war/>. Acesso em: 25 jun. 2025.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução 3103 (XXVIII), de 12 de dezembro de 1973: Princípios básicos do estatuto jurídico dos combatentes que lutam contra dominação colonial e ocupação estrangeira**. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/214045>. Acesso em: 29 jul. 2025.

ASSOCIATED PRESS. **Arab countries are working on a postwar plan for Gaza**. 3 mar. 2025. Disponível em: <https://apnews.com/article/mideast-gaza-israel-hamas-war-latest-03-03-2025-ee7d0cc67149ee6ef79daaa4abd3d98f>. Acesso em: 25 jun. 2025.

ASSOCIATED PRESS. **Qatar becomes a key intermediary in Israel-Hamas war as fate of hostages hangs in the balance**. 12 out. 2023. Disponível em: <https://apnews.com/article/8b7690d7585671d2d11f31f922e8f8f6>. Acesso em: 25 jun. 2025.

AYOOB, Mohammed. **Deciphering Islam's multiple voices: intellectual luxury or strategic necessity?** In: VOLPI, Frédéric (Ed.). *Political Islam: a critical reader*. New York: Routledge, 2011. p. 44-54. ISBN 0415560276.

AYOOB, Mohammed; LUSSIER, Danielle Nicole. **The many faces of political Islam: religion and politics in Muslim societies**. 2. ed. Michigan: University of Michigan Press, 2020. 258 p.

AYYAD, Abdelaziz A. **Arab Nationalism and the Palestinians 1850-1939**. Jerusalem: PASSIA, Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, 1999.

BACONI, Tareq. **Hamas Contained: The Rise and Pacification of Palestinian Resistance**. Stanford University Press, 2018.

BAILEY, C. **Patterns of global terrorism**. Washington, D.C.: Washington Press Limited, 1992.
BARGHOUTI, Iyad. Religion and Politics among the Students of the Najah National University. *Middle Eastern Studies*, v. 27, n. 2, p. 203-218, Apr. 1991.

BARKER, Francis; HULME, Peter; IVERSEN, Margaret (Ed.). **Discurso colonial, teoria pós-colonial: simpósios de Essex, literatura, política, teoria**. Manchester: Manchester University Press, 1994. 288 p. ISBN 0719039797.

BAUCK, Petter. **The Oslo Accords: A Common Savior for Israel and the PLO in Exile?** In: BAUCK, Petter; OMER, Mohammed (Orgs.). *The Oslo Accords: A Critical Assessment*. Revisada. Cairo: American University in Cairo Press, 2016.

BAYAT, Asef. **Islamism and empire: the incongruous nature of Islamist anti-imperialism**. *Socialist Register*, v. 44, p. 1-17, 2008.

BAYAT, Asef. **Is there a future for Islamic revolutions? Religion, revolt, and Middle Eastern modernity.** In: FORAN, John; LANE, David; ZIVKOVIC, Andreja (orgs.). *Revolution in the making of the modern world: social identities, globalization and modernity.* Londres: Routledge, 2005.

BBC NEWS. Hamas: Victory statement in full. 2006. Disponível em: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/4693382.stm. Acesso em: 22 jun. 2025.

BERTI, Benedetta. **Armed Political Organizations: From Conflict to Integration.** New York: Columbia University Press, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Language and Symbolic Power.** Cambridge: Harvard University Press, 1991.

BOWERING, Gerhard; CRONE, Patricia; MIRZA, Mahan (Eds.). **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought.** Ilustrada. Princeton: Princeton University Press, 2013. 656 p. ISBN 978-0-691-13484-0.

BRÖNING, M. **Political Parties in Palestine: Leadership and Thought.** Edição ilustrada. Nova York: Palgrave Macmillan US, 2013. 226 p. ISBN 1349451932.

BRYNEN, Rex. **Sanctuary and survival: the PLO in Lebanon.** Boulder: Westview Press, 1990.

B'TSELEM. **The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories. The Situation in Gaza Strip.** Jerusalém, 2022. Disponível em: https://www.btselem.org/gaza_strip. Acesso em: 5 jun. 2025.

CAPLAN, Neil. **Palestine Jewry and the Arab Question, 1917-1925.** Frank Cass, 1978. 268 p.

CHILD, Peter; WILLIAMS, Patrick. **An Introduction to Post-Colonial Theory.** Abingdon: Routledge, 2014. 250 p. ISBN 1317904001.

CHOMSKY, Noam; PAPPÉ, Ilan. **On Palestine.** Penguin Books, 2015.

CLEVELAND, William. **A history of the modern Middle East.** Boulder, Co: Westview Press, 1994.

COBBAN, Helena. **A Organização para a Libertação da Palestina: Pessoas, Poder e Política.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DAVIS Jr., Richard. **Hamas, popular support and war in the Middle East: insurgency in the Holy Land.** Ilustr. London: Routledge, 2016. (Contemporary terrorism studies). 250 p. ISBN 9781138927803.

DENOEUX, Guilain. **The forgotten swamp: navigating political Islam.** In: VOLPI, Frédéric (Ed.). *Political Islam: a critical reader.* New York: Routledge, 2011. p. 55-79. ISBN 0415560276.

DIVINE, Donna Robinson. **Postcolonial Theory and the Arab-Israel Conflict**. In: SALZMAN, Philip Carl; DIVINE, Donna Robinson (ed.). *Israel Affairs*, v. 13, n. 4. Routledge, 2008. 256 p.

DUNNING, Tristan (Ed.). **Palestine: Past and Present**. New York: Nova Science Publishers, 2019. 268 p. ISBN 9781536163186.

DUNNING, Tristan. **Hamas, Jihad and Popular Legitimacy: Reinterpreting Resistance in Palestine**. Edição ilustrada. London: Routledge, 2016. 236 p. (Routledge Critical Terrorism Studies). ISBN 9781317384946.

EFFRAIM, K. **Arafat's war: the man and his battle for Israeli conquest**. New York: Grove Press, 2003.

EL KHAZEN, Farid. **The Breakdown of the State in Lebanon, 1975-1976**. London: I.B. Taurus, 2000.

EL PAÍS. **Un informe de HRW concluye que cinco grupos palestinos liderados por Hamás participaron en el ataque del 7 de octubre**. El País, 17 jul. 2024. Disponível em: <https://elpais.com/internacional/2024-07-17/un-informe-de-hrw-concluye-que-cinco-grupos-palestinos-liderados-por-hamas-participaron-en-el-ataque-del-7-de-octubre.html>. Acesso em: 5 jun. 2025.

ENGLERT, Sai. **Settler Colonialism: An Introduction**. FireWorks Series. Pluto Press, 2022. 281 p. ISBN 9780745344973.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de António Loureiro. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Lisboa: Afrontamento, 1988.

FEILING, Tamar. **Tunnel Vision: The Gaza Tunnels and Their Role in Hamas's Governance**. *Journal of Palestine Studies*, v. 48, n. 3, p. 25–40, 2019.

FISK, Robert. **Pity the Nation: Lebanon at War**. Illustrated edition. Oxford: Oxford University Press, 2001. 727 p.

FISK, Robert. **The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East**. New York: Vintage Books, 2001.

FLAPAN, Simha. **The Birth of Israel: Myths and Realities**. New York, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1976. p. 87-89.

FRIEDMAN, Robert O. **O Oriente Médio desde Camp David**. Boulder: Westview Press, 1984.

FRUCHTER-RONEN, Iris. **Black September: The 1970–71 events and their impact on the formation of Jordanian national identity.** *Civil Wars*, v. 10, n. 3, p. 244-260, 2008. DOI: 10.1080/13698240802167991.

FULLER, Graham E. **The future of political Islam.** Edição ilustrada. New York: Palgrave Macmillan, 2003. 227 p. ISBN 1403965560.

GABRIEL, Richard A. **Saladin: The Sultan Who Vanquished the Crusaders and Built an Islamic Empire.** Washington, D.C.: Potomac Books, 2015.

GERNER, D. **One Land, Two Peoples: The Conflict over Palestine.** Boulder, Colo.: Westview Press, 1994.

GRESH, Alain. **The PLO: the struggle within.** London: Zed Books, 1985.

GORDON, Neve. **Israel's Occupation.** Berkeley: University of California Press, 2008.

GUNNING, Jeroen. **Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence.** Columbia/Hurst Series. New York: Columbia University Press, 2008. 310 p. ISBN 023170044X, 9780231700443.

HAFEZ, Mohammed M.; WALTHER, Marc-André. **Hamas: Between pragmatism and radicalism.** In: AKBARZADEH, Shahram (Ed.). *Routledge Handbook of Political Islam.* Routledge, 2011. Cap. 6, p. 62-73.

HAMAS. **The Charter of Allah: The Platform of the Islamic Resistance Movement (Hamas).** Palestina, 1988. Disponível em: <https://www.wilsoncenter.org/article/doctrine-hamas>. Acesso em: 1 jun. 2025.

HAMAS. **Doctrine of Hamas.** Palestina, 2017. Wilson Center – Middle East Program, 20 out. 2023. Disponível em: <https://www.wilsoncenter.org/article/doctrine-hamas>. Acesso em: 1 jun. 2025.

HAMAS. **Hamas Election Manifesto (2006).** In: *The HAMAS Case: Volume I.* Disponível em: https://www.hamascase.com/volume-i/06_hamas-manifesto/. Acesso em: 26 jul. 2025.

HAMAS. **Interview with Khaled Meshaal – Political Bureau of Hamas.** In: LIVINGSTONE, Ken (Entrevistador). *The Handstand*, n. agosto-setembro 2009. Disponível em: <https://thehandstand.org/archive/august-september2009/articles/hamasinterview.htm>. Acesso em: 23 jul. 2025.

HAMAS. **Memorando preparado pelo Bureau Político do Hamas.** 2000. In: TAMIMI, Azzam. *Hamas: a history from within.* Northampton, MA: Olive Branch Press, 2007. p. 271-278.

HAMAS. **This Is What We Struggle For**. Memorando, elaborado pelo Bureau Político do Hamas, Amã. In: TAMIMI, Azzam. *Hamas: A History from Within*. Northampton, MA: Olive Branch Press, 2007, pp. 265–270.

HAMAS MEDIA OFFICE. **Our Narrative... Operation Al-Aqsa Flood**. Gaza: Hamas Media Office, jan. 2024. Disponível em: <https://www.palestinechronicle.com/wp-content/uploads/2024/01/PDF.pdf>. Acesso em: 2 mai. 2025.

HAMED, Qossay. **The constant and the variable in the ideology of Hamas (2006–2018)**. 2021. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Université de Bordeaux, Bordeaux, 2021. Disponível em: https://theses.hal.science/tel-04148053v1/file/HAMED_QOSSAY_2021.pdf. Acesso em: 24 mai. 2025.

HANCOCK, L. E.; WEISS, J. N. **Prospect Theory and the Failure to Sell the Oslo Accords**. *Peace & Change*, v. 36, p. 427-452, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0130.2011.00705.x>.

HANNIGAN, John A. **Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis**. *Sociology of Religion*, v. 52, n. 4, 1991.

HANIYEH, Ismail. **Entrevista a David Hearst**. *Middle East Eye*, 16 jul. 2020. Disponível em: <https://www.middleeasteye.net/news/palestine-hamas-ismail-haniyeh-interview-full-transcript>. Acesso em: 9 jul. 2025.

HARMS, Gregory; FERRY, Todd M. **The Palestine-Israel Conflict: A Basic Introduction**. 4. ed. Illustrated and annotated. Pluto Press, 2017. 275 p. ISBN 0745399274.

HILLENBRAND, Carole. **The Crusades: Islamic Perspectives**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

HIRSCHKIND, Charles. **What is political Islam?** In: VOLPI, Frédéric (Ed.). *Political Islam: a critical reader*. New York: Routledge, 2011. p. 13-15. ISBN 0415560276.

HIRST, David. **Beware of Small States: Lebanon, Battleground of the Middle East**. Edição em fonte maior. ReadHowYouWant.com, 2010. ISBN 1459600169. 804 p.

HOLLOWAY, John. **Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today**. London: Pluto Press, 2002.

HROUB, Khaled. A "New Hamas" through its new documents. *Journal of Palestine Studies*, v. 35, n. 4, p. 6–27, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1525/jps.2006.35.4.6>.

HROUB, Khaled. **Hamas: A Beginner's Guide**. 2. ed. London: Pluto Press, 2010. 224 p. ISBN 9780745329734.

HROUB, Khaled. **Hamas: political thought and practice**. Washington, D.C.: Institute for Palestine

Studies, 2000. p. 119-125; 324-329.

HUMAN RIGHTS WATCH. **Turning a Blind Eye: Impunity for Laws-of-War Violations during the Gaza War.** 2010. Disponível em: <https://www.hrw.org/report/2010/04/11/turning-blind-eye/impunity-laws-war-violations-during-gaza-war>. Acesso em: 27 jun. 2025.

HUZEN, Kent Bob. **Hamas and Politics of Jihad: An Analysis.** University of Canterbury, 2006.

IBRAHIM, Ali Abbas. **Demystifying the nature and dynamics of Hamas as an Islamic political movement.** *ANNUR Journal of Arabic and Islamic Studies*, v. 1, n. 1, p. 128, Dec. 2012. ISSN 978-019-286-7.

INSTITUTE FOR MIDDLE EAST UNDERSTANDING (IMEU). **Explainer: The Sabra & Shatila Massacre.** Disponível em: <https://imeu.org>. Acesso em: 17 mar. 2025.

INSTITUTE FOR PALESTINE STUDIES. **Overall Chronology.** *Interactive Encyclopedia of the Palestine Question.* Disponível em: <https://www.palquest.org/en/overallchronology?sideid=4614>. Acesso em: 29 maio 2025.

INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE. **Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory.** Advisory Opinion, 9 Jul. 2004. The Hague: International Court of Justice. Disponível em: <https://www.icj-cij.org/case/131>. Acesso em: 02 jul. 2025.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP. **Islamic Social Welfare Activism in the Occupied Palestinian Territories: A Legitimate Target?** *Middle East & North Africa Report* n. 13, Amman e Bruxelas, 2 abr. 2003. Disponível em: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/eastern-mediterranean/israelpalestine/islamic-social-welfare-activism-occupied-palestinian-territories-legitimate-target>. Acesso em: 26 jul. 2025.

KATEB, Alexandre. **The Abraham Accords After Gaza: A Change of Context.** *Carnegie Middle East Center*, 25 abr. 2025. Disponível em: <https://carnegieendowment.org/research/2025/04/the-abraham-accords-after-gaza-a-change-of-context>. Acesso em: 2 jul. 2025.

KEAR, Martin. **Fighting to survive: Hamas and its confrontations with Israel.** In: KEAR, Martin. *Hamas and Palestine: The Contested Road to Statehood*. 1. ed. London: Routledge, 2018. Cap. 6, p. 149-180.

KEAR, Martin. **Hamas: Balancing pragmatism, principles, and purpose.** In: KEAR, Martin. *Hamas and Palestine: The Contested Road to Statehood*. 1. ed. London: Routledge, 2018. Cap. 2, p. 29-56.

KEPEL, Gilles. **Jihad: The Trail of Political Islam.** London: I.B. Tauris, 2002.

KHALIDI, Rashid. **Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness.** Edição ilustrada, reimpressão. Nova York: Columbia University Press, 2010. 310 p.

ISBN 023115075X.

KHALIDI, Rashid. **The Hundred Years' War on Palestine**. Metropolitan Books, 2020.

KHALIDI, Rashid. **The iron cage: the story of the Palestinian struggle for statehood**. Boston: Beacon Press, 2006.

KHALILI, Laleh. **Time in the Shadows: Confinement in Counterinsurgencies**. Stanford: Stanford University Press, 2013.

KRAUTHAMMER, Charles. **Talk and Murder: The Palestinians' Double Game**. *The Washington Post*, 27 jan. 1995. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1995/01/27/talk-and-murder/e1021a62-b73e-437e-83a4-3edfc38aa5fd/>. Acesso em: 02 jul. 2025.

LEGRAIN, Philippe. **The political economy of the Gulf crisis**. Londres: Zed Books, 1991.

LEVITT, Matthew. **Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad**. New Haven: Yale University Press, 2006.

LONG, Baudouin. **The Hamas agenda: How has it changed?** *Middle East Policy*, vol. XVII, nº 4, pp. 131–144, inverno de 2010. DOI: 10.1111/j.1475-4967.2010.00467.x.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. Revisada. *New Critical Idiom*. Londres: Routledge, 2005. 263 p. ISBN 0415350646.

LØVLIE, Frode. **Questioning the Secular-Religious Cleavage in Palestinian Politics: Comparing Fatah and Hamas**. *Politics and Religion*, v. 7, p. 100-121, 2014. DOI: 10.1017/S1755048313000527.

LUND, Christian. **Twilight institutions: public authority and local politics in Africa**. *Development and Change*, v. 37, n. 4, jul. 2006.

MAALOUF, Amin. **As Cruzadas Vistas pelos Árabes**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

MAKDISI, Samir; SADAQA, Richard. **The Lebanese Civil War 1975-90**. In: COLLIER, Paul; SAMBANIS, Nicholas (org.). *Understanding Civil War: Europe, Central Asia, and Other Regions*. Edição ilustrada. Washington, D.C.: World Bank Publications, 2005. p. 59-85. ISBN 0821360507.

MALKA, Haim. **Hamas: resistance and the transformation of Palestinian society**. In: ALTERMAN, Jon B.; VON HIPPEL, Karin (eds.). *Understanding Islamic charities*. Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 2007. p. 98–126. Capítulo 7.

MALLEY, Robert. **The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution, and the Turn to Islam**. University of California Press, 1996.

MANDAVILLE, Peter. **Global Political Islam**. 1. ed. New York: Routledge, 2010. 408 p. ISBN 1134341369; 9781134341368.

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

MASHAL, Khaled. **Hamas leader Khaled Mashal: Resistance in Palestine, Lebanon, Iraq and Afghanistan led US voters to option for change**. *MEMRI TV Videos*, 25 Jun. 2009. Disponível em: <https://www.memri.org/tv/hamas-leader-khaled-mashal-resistance-palestine-lebanon-iraq-and-afghanistan-led-us-voters-option>. Acesso em: 2 jul. 2025.

MASSAD, Joseph. **The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians**. Abingdon: Routledge, 2006. 228 p. ISBN 1135988412.

MATHEW, L. **Hamas: politics, charity, and terrorism in the service of Jihad**. New Haven: Yale University Press, 2007.

MENDELSON, Daniel. **Israeli Hasbara and Its Role in Shaping Western Perceptions of the Israel-Palestine Conflict**. *Journal of Middle Eastern Studies*, v. 52, n. 3, p. 451–470, 2016.

MIDLARSKY, Manus. **Origins of Political Extremism: Mass Violence in the Twentieth Century and Beyond**. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

MILSTEIN, Michael. **The Challenge of al-Muqawama (Resistance) to Israel**. *Strategic Assessment*, v. 12, n. 4, 2010.

MILTON-EDWARDS, Beverley. **Islamic Politics in Palestine**. London: I.B. Tauris, 2008.

MILTON-EDWARDS, Beverley; FARRELL, Stephen. **Hamas: The Islamic Resistance Movement**. Edição ilustrada, reimpressão. Cambridge: Polity, 2010. 353 p. ISBN 0745642969.

MILTON-EDWARDS, Beverley; HINCHCLIFFE, Peter. **Conflicts in the Middle East Since 1945**. Illustrated edition. Psychology Press, 2001. 130 p. ISBN 0415182573.

MISHAL, Shaul; SELA, Avraham. **The Palestinian Hamas: vision, violence, and coexistence**. Edição ilustrada. New York: Columbia University Press, 2006. 244 p. ISBN 9780231140065.

MITCHELL, Richard. **The Society of the Muslim Brothers**. Oxford University Press, London, 1993.

MOORE-GILBERT, B. **Palestine, postcolonialism and pessoptimism: Palestine and postcolonial studies**. *Interventions*, v. 20, n. 1, p. 7–40, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1369801X.2016.1156555>.

MORRIS, Benny. **Righteous Victims: A History of the Zionist–Arab Conflict, 1881–2001**. New

York: Vintage Books, 2001.

MORRIS, Benny. **The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MOUSSALLI, Ahmad S. **Sayyid Qutb: Founder of Radical Islamic Political Ideology**. In: AKBARZADEH, Shahram (Ed.). *Routledge Handbook of Political Islam*. London: Routledge, 2012. p. 9-26.

NAYLOR, L.; DAIGLE, M.; ZARAGOCIN, S.; RAMIREZ, M. M.; GILMARTIN, M. **Interventions: Bringing the decolonial to political geography**. *Political Geography*, 2018. DOI: 10.1016/j.polgeo.2017.11.002.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução 3236 (XXIX), de 22 de novembro de 1974**. Assembleia Geral das Nações Unidas. Disponível em: [https://undocs.org/en/A/RES/3236\(XXIX\)](https://undocs.org/en/A/RES/3236(XXIX)). Acesso em: 24 jun. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução 43/21: Questão da Palestina**. Assembleia Geral, 43ª Sessão, Nova York, 03 nov. 1988. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/73500>. Acesso em: 27 abr. 2025.

PALESTINA KOMITEE. **Second Intifada: How Israel orchestrated a bloody takeover**. *Palestina Komitee*, 27 set. 2020. Disponível em: <https://palestina-komitee.nl/second-intifada-how-israel-orchestrated-a-bloody-takeover>. Acesso em: 2 jun. 2025.

PALESTINIAN CENTER FOR HUMAN RIGHTS. **Weekly Report on Israeli Human Rights Violations in the Occupied Palestinian Territory**. *PCHR*, 2024. Disponível em: <https://pchrgaza.org/weekly-report-on-israeli-human-rights-violations-in-the-occupied-palestinian-territory-170>. Acesso em: 2 jun. 2025.

PALESTINIAN CENTER FOR POLICY AND SURVEY RESEARCH. **Poll No. 46: After the Gaza War: Hamas' way is preferred by the majority over Abbas' way for ending the occupation and building a state and Haniyeh defeats Abbas in a presidential election**. Ramallah, 18 dez. 2012. Disponível em: <https://www.pcpsr.org/en/node/328>. Acesso em: 25 jul. 2025.

PALESTINIAN CENTER FOR POLICY AND SURVEY RESEARCH. **Press Release: Public Opinion Poll No (93), Ramallah, 7 set. 2024**. Disponível em: <https://pcpsr.org/en/node/991>. Acesso em: 25 jul. 2025.

PAPPÉ, Ilan. **A history of modern Palestine: one land, two peoples**. Edição ilustrada, reimpressão. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 333 p. ISBN 0521556325.

PAPPÉ, Ilan. **The Ethnic Cleansing of Palestine**. Oneworld Publications, 2006.

PAPPÉ, Ilan. **The Biggest Prison on Earth: A History of the Occupied Territories**. London:

Oneworld Publications, 2017.

PIPES, Daniel. **Palestinian Responses to an Israeli Withdrawal from Gaza.** *DanielPipes.org*, 2004. Disponível em: <https://www.danielpipes.org/blog/2004/02/palestinian-responses-to-an-israeli>. Acesso em: 21 jun. 2025.

QUEALLY, Jon. **Netanyahu's 'New Middle East' map erases Palestine.** *Common Dreams*, 22 set. 2023. Disponível em: <https://www.commondreams.org/news/netanyahu-map>. Acesso em: 12 mai. 2025.

RIGBY, Andrew. **Resistência e Revolução Palestina.** Londres: KPI, 1991.

ROBINSON, Glenn E. **Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution.** Bloomington: Indiana University Press, 1997.

ROTHSTEIN, Robert L. **A Fragile Peace: Could A “Race to the Bottom” Have Been Avoided?** In: ROTHSTEIN, Robert L.; MA‘OZ, Moshe; SHIKAKI, Khalil (Org.). *The Israeli-Palestinian Peace Process: Oslo and the Lessons of Failure: Perspectives, Predicaments and Prospects.* Brighton; Portland, OR: Sussex Academic Press, 2002.

ROY, Sara. **Hamas and Civil Society in Gaza: Engaging the Islamist Social Sector.** Princeton: Princeton University Press, 2011.

ROY, Sarah. **Hamas and the Transformation(s) of Peace.** *Journal of Palestine Studies*, v. 41, n. 1, p. 28–45, 2011.

SAHLIYEH, Emile. **In search of leadership: West Bank politics since 1967.** Washington, D.C.: Brookings Institution, 1988.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SAID, Edward. **The politics of dispossession: the struggle for Palestinian self-determination 1969–1994.** London: Vintage, 1994.

SAID, Edward W. **Permission to Narrate.** *Journal of Palestine Studies*, v. 13, n. 3, p. 27–48, 1984.

SAID, Edward W. **The Question of Palestine.** New York: Vintage Books, 1979.

SALEM, Walid. **The PLO and the Political System.** *Journal of Palestine Studies*, v. 23, n. 1, p. 33–47, 1994.

SALIBI, Kamal. **Cross Roads to Civil War: Lebanon 1958-1976.** Beirut: Caravan Books, 1976.

SAYYID, S. **Empire, Islam and the postcolonial.** In: HUGGAN, G. (Ed.). *The Oxford handbook of postcolonial studies.* Oxford handbooks of literature. Reimpressão. Oxford: OUP Oxford, 2013. ISBN 0199588252, 9780199588251.

SAYIGH, Yezid. **Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1949-1993.** Oxford: Clarendon Press, 2007.

SEN, Somdeep. **Decolonizing Palestine: Hamas between the Anticolonial and the Postcolonial.** Reimpressão. Ithaca: Cornell University Press, 2020. 186 páginas. ISBN 9781501752766.

SETH, Sanjay (org.). **Postcolonial Theory and International Relations: A Critical Introduction.** Londres: Routledge, 2013. 240 p. ISBN 9780415582872.

SHADID, Mohammed. **The Muslim Brotherhood movement in the West Bank and Gaza.** *Third World Quarterly*, v. 10, n. 2, p. 658-682, Apr. 1988.

SHIKAKI, Khalil. **The Polls: What the Palestinians Really Voted For.** *Newsweek International*, 6 fev. 2006. Disponível em: <https://www.pamolson.org/WhatPalsVoted.htm>. Acesso em: 26 jun. 2025.

SMITH, Charles D. **Palestine and the Arab-Israeli Conflict: A History with Documents.** 10. ed. Macmillan Learning, 2021. 624 p. ISBN 1319403034.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.** Cambridge: Harvard University Press, 1999.

STRINDBERG, Anders. **Islamism: Religion, Radicalization, and Resistance.** Cambridge, UK: Polity Press, 2011.

TAMIMI, Azzam. **Hamas: a history from within.** Northampton, MA: Olive Branch Press, 2007. 372 p. ISBN 9781566566896.

THE GUARDIAN. **Surge in support for Hamas as voters prepare to reject Fatah at polls.** 25 jan. 2006. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2006/jan/25/israel>. Acesso em: 26 jun. 2025.

THE TOWER. **We Really Need to Talk About Palestinian Corruption.** *The Tower*, [S.l.], 2006. Disponível em: <https://www.thetower.org/article/we-really-need-to-talk-about-palestinian-corruption/>. Acesso em: 26 jun. 2025.

TRABOULSI, Fawwaz. **A History of Modern Lebanon.** London: Pluto Press, 2007.

UNITED NATIONS OFFICE FOR THE COORDINATION OF HUMANITARIAN AFFAIRS – OCHA. **Hostilities in the Gaza Strip and Israel | Flash Update #65, 10 dez. 2023.** Disponível em: <https://www.ochaopt.org/content/hostilities-gaza-strip-and-israel-flash-update-65>. Acesso em: 2 jul. 2025.

UOL. **Hamas e Jihad Islâmica confirmam lançamento de intenso ataque de foguetes contra Israel.** UOL Notícias, 11 out. 2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2023/10/11/hamas-e-jihad-islamica-confirmam-lancamento-de-intenso-ataque-de-foguetes-contr-israel.htm>. Acesso em: 5 jun. 2025.

UNRWA – United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East. **Gaza Socio-Economic Report 2023.** UNRWA, 2023. Disponível em: <https://www.unrwa.org/gaza-socio-economic-report-2023>. Acesso em: 5 mai. 2025.

VANITY FAIR. **The Most Dangerous Job in Gaza.** 18 out. 2006. Disponível em: <https://www.vanityfair.com/news/2006/09/gaza200609>. Acesso em: 26 jun. 2025.

VERACINI, Lorenzo. **Settler Colonialism: A Theoretical Overview.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

VERMELHO. **Nos 20 anos da Intifada, Palestina segue resistindo.** *Portal Vermelho*, 30 set. 2020. Disponível em: <https://vermelho.org.br/coluna/nos-20-anos-da-intifada-palestina-segue-resistindo>. Acesso em: 2 jun. 2025.

VOLPI, Frédéric (Ed.). **Political Islam: a critical reader.** New York: Routledge, 2011. 471 p. ISBN 0415560276.

WALSH, Catherine. **Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge.** *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 224-239, 2007. DOI: 10.1080/09502380601162530.

WASHINGTON INSTITUTE FOR NEAR EAST POLICY. **A “Kinder, Gentler” Hamas? Hamas Leaders on the Record.** 27 out. 1997. Disponível em: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/kinder-gentler-hamas-hamas-leaders-record>. Acesso em: 22 jul. 2025.

WASHINGTON INSTITUTE. **International Reactions to Hamas Attack on Israel.** 11 out. 2023. Disponível em: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/international-reactions-hamas-attack-israel>. Acesso em: 25 jul. 2025.

WATERBURY, John. **Democracy Without Democrats?: The Potential for Political Liberalization in the Middle East.** In: IBRAHIM, Saad Eddin; NORTON, Augustus Richard (orgs.). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World.* Boulder: Lynne Rienner, 1994. p. 23-47.

WATSON, Geoffrey R. **The Oslo Accords: International Law and the Israeli-Palestinian Peace Agreements.** Edição ilustrada, reimpressão. Oxford: Oxford University Press, 2000. 429 p. ISBN 0198298919, 9780198298915. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198298915.001.0001>.

WEBER, Max. **A política como vocação.** In: _____. *Ensaios de sociologia.* Tradução de H. de A. Martins. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2004.

WILSON CENTER. **Doctrine of Hamas**. 20 out. 2023. Disponível em: <https://www.wilsoncenter.org/article/doctrine-hamas>. Acesso em: 1 jun. 2025.

WOLFE, Patrick. **Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event**. London: Cassell, 1999. p. 3.

YIFTACHEL, Oren. **Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

YOUNG, Robert. **Postcolonial Remains**. *New Literary History*, v. 43, p. 19-42, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/nlh.2012.0009>.

YOUNIS, Mona M. **Liberation and Democratization: The South African and Palestinian National Movements**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

YOUSEF, Mosab Hassan; BRACKIN, Ron. **Son of Hamas: A Gripping Account of Terror, Betrayal, Political Intrigue, and Unthinkable Choices**. Tyndale, Carol Stream, Illinois, 2010.

ZNET. **On the record with Hamas**. Disponível em: <https://znetwork.org/znetarticle/on-the-record-with-hamas>. Acesso em: 22 jul. 2025.