UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

RAFAELA BARKAY

A Mãe como Testemunha e Agente de Transformação:
Emoções na Política e uma Brecha no Conflito Israelense-Palestino

SÃO PAULO-SP

2018

RAFAELA BARKAY

A Mãe como Testemunha e Agente de Transformação:
Emoções na Política e uma Brecha no Conflito Israelense-Palestino

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Nancy Rozenchan

Co-orientador: Prof. Dr. Guilherme S. Paixão e Casarões

Orientador Externo: Prof. Dr. Daniel Bar-Tal

Número USP: 1985554

e-mail: rafabarkay@gmail.com

SÃO PAULO-SP

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B254m Barkay, Rafaela
 A Mãe como Testemunha e Agente de Transformação:
 Emoções na Política e uma Brecha no Conflito
 Israelense-Palestino / Rafaela Barkay ; orientadora
 Nancy Rozenchan. - São Paulo, 2018.
 218 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Orientais. Área de
concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. Conflitos Internacionais. 2. História Oral. 3.
Feminismo. 4. Psicologia Política. 5. Emoções. I.
Rozenchan, Nancy, orient. II. Título.

Nome: BARKAY, Rafaela

Título: **A Mãe como Testemunha e Agente de Transformação:** Emoções na Política e uma Brecha no Conflito Israelense-Palestino.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovada em:

Orientadora Profa. Dra. Nancy Rozenchan

Instituição: Universidade de São Paulo

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para Ecléa Bosi,
cuja memória é uma bênção.

Uma trajetória destas não se faz só. Mil anjos me rodearam generosos, guardando e abrindo caminhos. Listá-los, todos, seria tarefa impossível e, ainda que pudesse, escapariam nomes. Sou imensamente agradecida àqueles que menciono aqui, e não menos a todos os outros que me acompanharam nesta tão bela jornada.

Àqueles que, ao abrir seus corações, tornaram possível este trabalho, meu mais profundo respeito e bem-querer.

A Nancy Rozenchan, por sua graça, lucidez e presença segura.

A Guilherme Casarões, por sua sensibilidade e disponibilidade interna.

A Daniel Bar-Tal, pela compreensão, paciência e sabedoria.

A Marta Rovai, Muna Omran e Sonia Hotimsky, que são parte deste caminhar, e também Gilson Schwartz, Monique Goldfeld e Roney Cytrynowicz.

Nos Estados Unidos,

A Marc Gopin, por ter sido o primeiro a acreditar,

Walter Ruby pelo incentivo constante,

e Luciana Pajacki Lederman, minha eterna fonte de inspiração.

Em Israel,

Yvonne Deutsch, Gershon Baskin, Edy Kaufman, Myron Joshua, Adriana Aizenstein, Audel Saucer, Dario Teitelbaum, Umar al-Ghubari, Maíra Golovaty Lederman, Mario Schejtman, Rami Elchanan, Tom Pessah, Desi Or, Simon Nemas, Yaffit Windler, Kike Rosenburt, Abigail Levitt, Jo Levitt, Marianna Alper Tsvitov, Assaf Wanderman, Eliyahu Mc Lean.

Nos Territórios Palestinos,

Jamal Meqbil, Kefa Kader, Maher Fanoon, Majd Ismail Mashharawi, Marianne Saadeh, Mohammad Adam, Mohammad Latif, Ziad Sabateen.

E ainda,

Alexandre Leone, Ayala Kalnicki Band, Bernardo Ajzenberg, Claudia Sobral, Daniel Douek, Juliana Dayan, Marcos Chor Maio, Melissa Lifschitz Goichman, Moara Crivelente, Moises Salinas Fleitman, Paulo França, Rosie Mehoudar, Ruth Tarasantchi, Selma Gurfinkel.

Às iniciativas

Roots, Parents Circle – Families Forum, Combatants for Peace, Breaking the Silence, Machsom Watch, Women in Black, Neve Shalom/Wahat al-Salam, Sulha, Zochrot.

Ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes pelo incentivo e concessão de bolsa de estudos, e à CAPES, por financiar este trabalho.

Às secretarias do DLO e da pós-graduação da FFLCH pela constante atenção.

Minha eterna gratidão.

Ela diz: quando nos encontramos?
Eu digo em um ano e uma guerra.
Ela diz: e quando termina a guerra?
Quando nos encontrarmos, eu digo.
(Mahmoud Darwish)

RESUMO

BARKAY, R. A Mãe como Testemunha e Agente de Transformação: Emoções na Política e uma Brecha no Conflito Israelense-Palestino. 2018. 218 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Diante de um conflito que se estende por muitas décadas, como é o caso do israelense-palestino, um rastro de dor marca vidas e parece não deixar muito espaço para a esperança. Ao registrar o testemunho de mães a respeito de sua história de vida e experiência emocional diante da realidade violenta em que vivem, busquei, a um só tempo, lhes escutar a voz, tantas vezes silenciada e, da humanidade de seus relatos, extrair uma centelha que fosse de possibilidade de transformação. No campo da Psicologia Política, é da intersecção entre a Teoria Feminista e o Estudo das Emoções que desenho meu olhar e na História Oral traço o caminho. Mas esta jornada teve início muito antes, e é nos registros pessoais de mulheres que busco preencher espaços vazios das narrativas históricas tradicionais. E, contrariamente à lógica do conflito que não vê lugar para mais de uma perspectiva, exploro, apesar das assimetrias, todos os pontos de vista que consigo alcançar, a fim de propor, não uma solução, pois esta não me caberia, mas um meio fértil para seu desenvolvimento.

Palavras-chave: Conflito israelense-palestino; Psicologia Política; Teoria Feminista; Estudo das Emoções; História Oral.

ABSTRACT

BARKAY, R. **The mother as witness and agent of transformation:** Emotions in politics and a breach in the Israeli-Palestinian conflict. 2018. 218 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Faced with a conflict that extends itself for many decades, as is the case of the Israeli-Palestinian, a trail of pain marks lives, and does not seem to leave much room for hope. By recording the testimony of mothers about their life history and emotional experience in face of the violent reality in which they live, I sought, at one and the same time, to listen to their, so often silenced voice and their stories' humanity, to draw a spark of possibility of transformation. From the intersection between Feminist Theory and the Study of Emotions in the field of Political Psychology, I draw my gaze, and in Oral History I trace the path. But this journey began much earlier, and it is on women's personal records that I seek to fill empty spaces of traditional historical narratives. And contrary to the logic of conflict that sees no place for more than one perspective, I explore, despite the asymmetries, all the points of view that I can attain, in order to propose, not a solution, for it would not be up to me, but a fertile environment for its growth.

Keywords: Israeli-Palestinian conflict; Political Psychology; Feminist Theory; Study of Emotions; Oral History.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 TEORIA: PSICOLOGIA POLÍTICA	21
1.1 TEORIA FEMINISTA	23
1.1.1 Mulheres em zonas de conflito	27
1.1.2 Mulheres, segurança e paz	30
1.2 O ESTUDO DAS EMOÇÕES	33
1.2.1 Emoções como política	36
1.2.2 Das representações	38
1.2.2.1 Outridade	41
1.2.2.2 Alteridade e empatia	47
2 METODOLOGIA: HISTÓRIA ORAL	53
2.1 MÉTODO: A ENTREVISTA	55
2.2 NARRATIVAS EM PERSPECTIVA	57
2.3 SOBRE O OBSERVADOR E SEU TEXTO	62
2.4 A HISTÓRIA ORAL COMO METODOLOGIA FEMINISTA	65
2.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ÉTICAS	67
2.6 O CAMPO	68
3 O CASO ISRAELENSE-PALESTINO	71
3.1 CONTEXTO SÓCIO HISTÓRICO	72
3.1.1 Da derrocada do Império Otomano à fundação do	
Estado de Israel/<i>al-Nakba</i> (1882-1948)	73
3.1.2 Da fundação à reunificação/da <i>Nakba</i> à <i>Naksa</i> (1948 a 1967)	87
3.1.3 Organização e empoderamento (1967 a 1987)	93
3.1.4 A primeira <i>Intifada</i> (1987-1993)	95
3.1.4.1 O levante	95
3.1.4.2 Cooperação e sororidade	99

3.1.5	A Guerra do Golfo e os Acordos de Oslo (anos 1990)	103
3.1.6	A Segunda <i>Intifada</i> e o fracasso das tentativas de paz (anos 2000)	108
3.1.7	História recente (anos 2010)	116
3.2	QUESTÕES FEMINISTAS	120
3.2.1	Interseccionalidade e assimetria	122
3.2.2	Maternidade e militarismo	129
3.2.3	Uma contra-teoria necessária	134
3.3	EMOÇÕES EM CONFLITO	137
3.3.1	A análise de Bar-Tal	138
3.3.2	Entre o medo extremo e a esperança	142
3.3.3	Condições para a resolução do conflito	144
4	<i>HERSTORIES</i>	145
4.1	O MASSACRE DE HEBRON	147
4.2	A <i>NAKBA</i>	148
4.2.1	Jrash	148
4.2.2	Iraq al-Manshiyya	149
4.3	<i>INTIFADAS</i>	149
4.3.1	De Jerusalém a Natânia	149
4.3.2	Jerusalém Ocidental	151
4.3.3	Jerusalém Oriental/al-Quds	153
4.3.4	Ramala	155
4.4	A SEGUNDA GUERRA DO LÍBANO	156
4.5	"OPERAÇÕES"	158
4.5.1	Gaza	158
4.5.2	O Envelope	159
5	ANÁLISE	162
5.1	SEPARAÇÃO: EMOÇÕES COMO PROBLEMA	163
5.1.1	Da barreira e do medo	164
5.1.2	Exército	166
5.1.3	Morte e maternidade	170
5.1.4	Poder e determinação	174

5.1.5	Resistir a: silêncios	178
5.2	ENCONTRO: EMOÇÕES COMO CAMINHO	179
5.2.1	Reconhecimento	179
5.2.2	Alteridade	183
5.2.3	Resistir com: transnacionalismo	189
5.2.4	Empatia e renascimento	192
6	DESAFIOS	196
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	203

INTRODUÇÃO

Se este estudo surgiu do desejo de colaborar com a transformação de vidas em conflito a fim de reduzir-lhes o sofrimento, sua elaboração também se defrontou com o desafio da metamorfose, combinando, em igual medida, lugar de modelo e resultado de si mesmo. Quando ainda percorria os primeiros passos desta trajetória, a experiência de mulheres ainda não se destacava do plano geral. Não que não me importasse, mas tudo o que havia lido ou vivenciado a respeito do conflito entre israelenses e palestinos até então, partia de um olhar masculino. Já familiarizada com a literatura que rompe com o paradigma da exclusão mútua, e combina os dois pontos de vista hegemônicos de cada uma das narrativas sócio históricas em questão, não tinha dúvidas quanto à escolha de uma abordagem inclusiva. Mas algo ainda me escapava.

Foi quando me dei conta que por toda minha vida estive envolvida com a questão da mulher. Cresci rodeada delas, minha busca espiritual confunde-se com aquela por sua inserção na prática religiosa, minhas experiências profissional e acadêmica sempre aconteceram em torno do feminino. Então por que, afinal, esta voz não aparecia em um de meus maiores empreendimentos? Concluí ser esta a parte em mim que faltava para que me sentisse verdadeiramente presente neste projeto. Remodelei o plano de pesquisa e saí em busca de olhares feministas que pudessem me orientar. Me deparei com uma enormidade de trabalhos de qualidade e questionamentos que me eram estranhos até então. Reestudei este capítulo da história e das relações de poder a partir de uma outra ótica, e encontrei registros em primeira pessoa que tornavam vivos em minha alma acontecimentos antes distantes ou genéricos.

A opção por tratar da realidade de mulheres, entretanto, não significa o descompromisso para com os demais, mas, muito pelo contrário, vem da crença de que a responsabilidade em relação aos elos mais vulneráveis de um conjunto, beneficiará o todo. Tampouco me refiro a esta ou aquela mulher especificamente, buscando representar na amostra observada a maior diversidade possível, confiante na multiplicidade de perspectivas, que muitas vezes resulta em conflitos internos, como elemento-chave a ser considerado em qualquer proposta visando contribuir para o desembaralhar deste labirinto tão complexo. Da mesma maneira, os fatos históricos que apresento somente ganham significância para esta investigação quando interpretados através destas lentes diversas.

O texto que se desenrola a seguir é resultado de quatro anos de pesquisa—um dos quais em campo,—de reflexão, amadurecimento, e uma profunda entrega pessoal. A escolha pelo conflito entre israelenses e palestinos como tema de pesquisa, assim como sua intersecção com a experiência de mulheres, não me é meramente um exercício de abstração, mas um

compromisso. O despertar para esta questão mescla-se a minha identidade como mulher, judia e hierosolomita de nascimento. Tenho consciência de seu peso e privilégio em todo o processo, até o momento em que cuidadosamente escolho cada palavra e o destino que as aguarda. Peso, que vem da desconfiança que sei que muitas vezes despertei, e com a qual busquei lidar com cuidado e afeto. Privilégio, pela oportunidade que tive em me dedicar exclusivamente a esta pesquisa, além da condição de israelense em um contexto de forças assimétricas. Meu envolvimento pessoal, entretanto, não significa, de maneira alguma, negligência ao rigor acadêmico, mesmo que opte por metodologias mais fluidas, por julgá-las mais adequadas ao tema que abordo. Esta escolha, que também sustenta um profundo exercício de reflexão pessoal e busca de uma aproximação de um "Outro", pretende se diferenciar de padrões que segregam ao invés de incluir, que afastam ao invés de aproximar. Com certeza, não trarei todas as respostas, menos ainda, soluções milagrosas. Mas, ainda assim, talvez eu tenha uma estória a contar.

A estrutura deste estudo trará a primeira pessoa como fio condutor. Seja através de fontes secundárias, como no caso da perspectiva sócio histórica que abre o terceiro capítulo, seja nos depoimentos a mim concedidos, ou em trechos de minhas anotações de campo. Esta intenção buscou inspiração na forma como a vivência de mulheres tem sido traduzida no decorrer dos tempos. Invisíveis nas narrativas oficiais, salvo raras exceções, quando ocuparam posição de destaque político ou econômico, o que se guarda de sua expressão nos chega em forma de cartas, diários, ou depoimentos pessoais. Com o intuito de honrar sua memória, adotarei este formato como modelo, permeando o texto como uma âncora, um jeito de estar no mundo.

No primeiro capítulo, farei uma revisão da literatura que embasa minha aproximação. Do universo da Psicologia Política, elegi a intersecção entre a Teoria Feminista e o Estudo das Emoções como lugar de abrigo. A História Oral, tema que abordo no capítulo seguinte, tem sido, nos últimos anos, meu projeto maior, veículo e modo de ver a vida, e foi, como que intuitivamente, minha escolha metodológica. Finalmente, no terceiro capítulo, encerrando a parte teórica, tocarei na especificidade do conflito israelense-palestino. A partir do capítulo quarto, trarei os testemunhos colhidos em campo, inicialmente sob forma de texto corrido, convidando o leitor ao exercício da escuta, para, no capítulo seguinte, no entrelaçamento de estórias-histórias, refletir sobre este contínuo a muitas vozes. Finalmente, como fechamento, proporei não uma conclusão, mas a consideração sobre desafios futuros.

A voz em primeira pessoa também se fará presente em certos vocábulos utilizados nas transcrições dos testemunhos, que guardam a originalidade de diferentes narrativas. Em minhas

ponderações, entretanto, valem algumas ressalvas: alternarei entre os termos "conflito" e "ocupação", reservando para o primeiro a ideia de enfrentamento, armado ou não; discórdia; antagonismo e, para o segundo, especificamente a presença militar israelense em Territórios Palestinos desde 1967, conforme a Convenção de Haia de 1907 e as Convenções de Genebra de 1949, que a definem como "o controle provisório por um certo poder dominante sobre um território."¹ Também tratarei por "Territórios Palestinos Ocupados", ou as variações "Territórios Palestinos" ou "Territórios Ocupados" as áreas correspondentes à Cisjordânia, Jerusalém Oriental/al-Quds e a Faixa de Gaza, conforme terminologia oficial das Nações Unidas. Uma vez que a denominação de Gaza como território ocupado é controversa após a retirada civil e militar israelense da região desde 2005, utilizarei aquela adotada pela ONU, que preserva esta designação, uma vez que Israel mantém o controle marítimo, aéreo e da maioria dos acessos por terra deste território, à exceção da fronteira sul, controlada pelo Egito. Opto, assim, pela referência mais comumente aceita pela comunidade internacional, sem, entretanto, sustentar o debate que prioriza uma narrativa sobre a outra, como exponho no decorrer de todo o texto que se segue.

E, finalmente, existe o desejo oculto nestas entrelinhas, de fazer uma pequena contribuição para a literatura em língua portuguesa, que de alguma forma, possa colaborar para a sensibilização frente a uma temática aparentemente tão distante, quando observada através de manchetes sangrentas, e tão próxima, quando vista a olho nú.

1 TEORIA: PSICOLOGIA POLÍTICA

Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou.
Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento, e
a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas
condições inconscientes e experimentar-se como totalidade.
(C.G. Jung)

Eu a acompanhava até a porta ao fim de minha defesa de mestrado de cuja banca ela tomara parte. "Já vou emendar no doutorado e sigo em História Oral"—anunciei animada—"desta vez, pesquisarei o conflito israelense-palestino." Ecléa parou de um susto e buscou meus olhos, preocupada. "Como alguém sensível como você dará conta de lidar com tanta

¹ Para maiores detalhes, ver: BENVENISTI, E. *The international law of occupation*. Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 2012, 350 p.

violência?"—respondi qualquer coisa garantindo já ter me acostumado pelos anos de ativismo, mas ela não se convenceu. A partir dali, sempre telefonava por notícias e indicava um livro ou filme que a fizesse pensar em mim. "Onde está Rafaela, por que você não a trouxe?"—questionava Rosie nas celebrações entre amigos.

Chegara havia pouco em Israel e visitava Rafael, estudante brasileiro do Instituto Weizmann de Ciências. Entre um prédio e outro, o jardim abundante de flores e arte. "Isto foi obra de um reitor, que via necessidade em rodear cientistas de beleza e inspiração." Cruzamos a avenida até o barzinho com mesas na calçada frequentado pelos estudantes. Logo alguns se juntaram a nós e, a cada um que me apresentava, o mesmo questionamento, como que em automático—"Doutorado? Qual a sua pergunta?"—mas eu tinha tantas, tantas... Algum tempo e amadurecimento mais tarde, a inquietação de Ecléa veio em meu socorro. Não lembro bem quando foi que me brotou esta consciência, meu bastião dali para a frente. "Como pode um olhar sensível contribuir para a diminuição do sofrimento dessa gente?"—foi a pergunta que me guiou, e na qual encontrei abrigo quando as forças minguavam, e as dúvidas pareciam me sufocar.

Na teoria, fui buscar na Psicologia Política a estrutura de minha investigação. Campo interdisciplinar por excelência, dedica-se à compreensão de aspectos subjetivos relativos às tensões políticas e ao papel das emoções na produção de fenômenos políticos e das relações de poder. Esta perspectiva tem como objetivo compreender as vinculações interdependentes entre indivíduos que são influenciadas por crenças, motivações, percepções, cognição, aprendizado e processamento de informação. Surgida formalmente no século XIX na França, foi inicialmente descrita pelo etnólogo Bastian², um dos pioneiros a tratar do conceito de "unidade psíquica da humanidade", a noção de que todos os seres humanos compartilham uma estrutura mental básica, e que viria a influenciar Jung³, Boas⁴ e Campbell⁵ (MINAYO, 2009).

Teorizada em diversas áreas de conhecimento, passando pela Ciência Política, Psicanálise, Filosofia e Sociologia, a Psicologia Política encontra na Teoria Feminista elementos para a redução das diferenças, e a promoção de uma ciência livre de sexismos e outros preconceitos discriminatórios. Assim, contribui para a luta contra a opressão não apenas

² Para maiores detalhes, ver: BASTIAN, A. *Zur Mythologie und Psychologie der Nigritier in Guinea: Mit Bezugnahme auf Socialitische Elementargedanken*. Charleston: Nabu Press, 2010, 206 p.

³ Para maiores detalhes, ver: JUNG, C.G. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Tradução: Dora Ferreira Da Silva. São Paulo: Nova Fronteira, 1986, 150 p.

⁴ Para maiores detalhes, ver: BOAS, F. *A Mente do Ser Humano Primitivo*. São Paulo: Vozes, 2a ed., 2011, 208 p.

⁵ Para maiores detalhes, ver: CAMPBELL, J. *O Herói de Mil Faces*, São Paulo: Pensamento; 14a ed., 1989, 416 p.

de mulheres, mas da humanidade como um todo, a partir da conquista da democracia, dos direitos humanos e do desenvolvimento sustentável (GONZÁLEZ-SUÁREZ, 2013). Desta forma, no arcabouço da Psicologia Política, é precisamente na intersecção entre a perspectiva feminista e a leitura dos aspectos subjetivos das relações de poder propiciada pelo Estudo das Emoções, que encontrei a sustentação para meu mergulho.

Neste capítulo inicial, tratarei de aspectos gerais relativos às duas áreas, que servirão de base para minha posterior análise. Na primeira parte, buscarei, através dos anseios, visão crítica e fluidez propostos pela Teoria Feminista, a base para um olhar ao mesmo tempo sensível e profundo a fim de debruçar-me sobre as experiências de mulheres que vivem em meio ao conflito inter-nacional complexo de que trato. Na segunda, tratarei das emoções como campo político para, em seguida, abordar as interações entre o indivíduo e seus coletivos através de questões relativas às representações sociais. Mais à frente, os dois temas serão retomados, desta vez, dentro da especificidade do conflito israelense-palestino.

1.1 TEORIA FEMINISTA

Eu posso, portanto, eu sou.

(Simone Weil)

Para Jaggar e Rothenberg (1993), uma teoria, em sua acepção mais ampla, é uma abordagem ordenada e analítica da experiência cotidiana, que oferece uma descrição geral de como uma gama de fenômenos está sistematicamente conectada, contextualizando aspectos particulares (JAGGAR; ROTHENBERG, 1993, p. 75). Neste sentido, a Teoria Feminista—aponta Flax (1993)—tem como propósito compreender as diferenças de poder entre homens e mulheres, conceber a opressão que estas sofrem e traçar sua relação com outras formas de dominação de forma intimamente relacionada à ação (FLAX, 1993, p. 81).

Reinharz (1992) afirma não haver um único "modo feminista" de se fazer pesquisa. "Há pouca eleição ou definição de exatidão metodológica na pesquisa feminista. Antes, há muita criatividade e variedade individual" (REINHARZ, 1992, p. 243)⁶. E Ferguson (2017) acrescenta que a Teoria Feminista é um conjunto intelectual e político fértil e diverso, que cresce através do trabalho interdisciplinar criativo e do engajamento crítico. "Não se trata apenas de uma teoria sobre mulheres, apesar de sê-lo"—aponta—"trata-se do mundo visto

⁶ As citações que provêm de fontes na língua estrangeira foram por mim traduzidas (R.B.).

através de perspectivas interseccionais críticas". É um fazer coletivo que reflete uma política de engajamento compartilhada resultante de intensas paixões a respeito "das melhores maneiras de se entender e melhorar a vida de mulheres e também de homens, crianças, de todas as espécies, do planeta." Ela floresce melhor—acredita—através de práticas acadêmicas que pensam inter-relacionalmente a respeito de poder e resistência, e que buscam alianças com aqueles que sejam tanto críticos das condições prevalentes como imaginativos a respeito de possibilidades coletivas de liberdade, justiça e alegria (FERGUSON, 2017, p. 270).

Se a primeira onda do movimento feminista surgida entre finais do século XIX e as primeiras décadas do XX na Europa e Estados Unidos teve seu foco na conquista do direito ao voto, a segunda, que se deu a partir dos anos 1960, esteve mais preocupada com a luta pela equidade de gênero e contribuiu para o surgimento de estudos sobre mulheres (EVANS, 1995). Harding (1993) relata aspectos deste momento a partir de sua experiência pessoal:

O esforço inicial da Teoria Feminista foi o de estender e reinterpretar as categorias de diversos discursos teóricos, de modo a tornar as atividades e relações sociais das mulheres analiticamente visíveis no âmbito das diferentes tradições intelectuais. Acreditávamos, então, que nos seria possível tornar objetivas ou exatas as categorias e conceitos das abordagens tradicionais, onde elas ainda não o fossem. Estas tentativas nos fizeram compreender que nem as atividades das mulheres, nem as relações de gênero (dentro dos gêneros e entre os gêneros) podem ser simplesmente acrescentadas aos discursos sem distorcê-los e sem deturpar nossos próprios temas. [...] Uma vez entendido o caráter arrasadoramente mítico do "homem" universal e essencial que foi sujeito e objeto paradigmático das teorias não-feministas, começamos a duvidar da utilidade de uma análise que toma como sujeito ou objeto uma mulher universal – como agente ou como matéria do pensamento. Tudo aquilo que tínhamos considerado útil, a partir da experiência social de mulheres brancas, ocidentais, burguesas e heterossexuais, acabou por parecer-nos particularmente suspeito, assim que começamos a analisar a experiência de qualquer outro tipo de mulher. (HARDING, 1993, p.7-8).

Estes estudos vieram propor questionamentos até então ausentes da prática acadêmica problematizando o papel das emoções nas relações de poder. Um dos projetos deste período foi detalhar (e se rebelar contra) o uso de poder da ciência, ao construir e deformar a identidade ou a personalidade da mulher (LUTZ, 2014, p. 342). Sob esta perspectiva, em "*In a Different Voice*" publicado em 1982, Gilligan questiona o silenciamento de vozes femininas na formulação de uma teoria ética fundamentada em percepções masculinas de moralidade, propondo a revisão destes parâmetros a fim de acolher experiências de mulheres. Para Gilligan, "histórias de vida e a história, assim como a psicologia e a política estão profundamente entrelaçadas", e a consideração da perspectiva de mulheres altera tanto a psicologia quanto a história, sensíveis à maneira pela qual são relatadas, e por quem as narra (GILLIGAN, 2003, p. xi). Hochschild (1983), por sua vez, conecta questões de gênero relativas à divisão de trabalho

com aquelas de significado emocional, discutindo a relação entre a associação da imagem da mulher à afetividade a partir de sua alocação à esfera doméstica onde é realizado o que denomina "trabalho emocional". Outros estudos têm focado no impacto emocional da intersecção entre classe e etnia (PLANT, 2000)⁷, e muitas filósofas feministas têm feito uma análise crítica à filosofia da ciência, que clama por uma neutralidade racional (JAGGAR, 1989)⁸.

A Teoria Feminista não é um conjunto unificado ou homogêneo. Não obstante, é possível a identificação de alguns objetivos, propósitos e objetos constituintes comuns. Ferguson (2017) aponta três pontos de partida consensuais entre as diferentes perspectivas—a oposição ao pensamento dualista, o acolhimento da reflexão como processo e o compromisso com a mudança.

Em primeiro lugar, a Teoria Feminista desconfia do pensamento dualista: qualquer esforço para dividir o mundo complexo em duas variáveis dicotômicas e opostas (como razão e emoção, mente e corpo ou masculino e feminino) inevitavelmente simplifica um campo complexo e estabelece limites bem definidos ao invés de relações porosas e sobrepostas. O pensamento dualista também gera hierarquias pois, no impasse, um fator alcança o domínio sobre o outro, naturalizando as relações de poder predominantes e tornando-as mais difíceis de se desafiar. Em segundo, o pensamento feminista é geralmente orientado para processos fluidos e emergentes, no lugar de entidades estáticas em relações unidirecionais de causa e efeito. [...] Como as hierarquias, o essencialismo tende a naturalizar arranjos de poder, atribuindo-os a essências atemporais ao invés de movimentos históricos. A reflexão como processo, em contraste, pergunta como as coisas surgem, exigindo uma perspectiva histórica em nosso pensamento e que reconheçamos relacionamentos dinâmicos e mutáveis, ao invés de entidades estáticas. Terceiro, a teoria feminista é um empreendimento político e intelectual. Está enraizado e é responsável por movimentos pela igualdade, liberdade e justiça (FERGUSON, 2017, p. 270).

A partir destes princípios, Ferguson explora três ferramentas analíticas que orientam a Teoria Feminista: a interseccionalidade⁹, a interdisciplinaridade e o comprometimento político. A primeira, ferramenta de reflexão inter-relacional, busca a superação de parâmetros que representem as noções do grupo dominante. Ao revelar vínculos entre sistemas de opressão, permite coalizões políticas e explora os significados de lacunas e ausências levando a novos

⁷ Para maiores detalhes, ver: PLANT, A. et al. The Gender Stereotyping of Emotions. *Psychology of Women Quarterly*, v. 24, n. 1, p. 81-92, 2000.

⁸ Para maiores detalhes, ver: JAGGAR, A. Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 32, n. 2., p. 151-76, 1989.

⁹ O termo "interseccionalidade" foi cunhado pela acadêmica feminista Kimberlé Crenshaw em 1989 para descrever a dupla discriminação sofrida por mulheres negras em função de sua etnia e gênero. Para maiores detalhes, ver: CRENSHAW, K.W. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: BAILEY, A.; CUOMO, C. (eds.) *The Feminist Philosophy Reader*. Nova York: McGraw-Hill, 2008, p. 279-309.

questionamentos a respeito de poder, desigualdade e marginalização. May (2015) a compreende como um "conhecimento de resistência", que visa pensar a arquitetura das desigualdades estruturais e das oportunidades de vida assimétricas a fim de buscar um mundo mais justo.

Sem dúvida, a interseccionalidade colocou em andamento inovações consideráveis na teoria crítica, pesquisa, formação de políticas e prática ativista: mudou substancialmente a forma como conceituamos identidades individuais e de grupo, criamos e sustentamos alianças políticas e examinamos e transformamos sistemas de desigualdade. Em suma, é pertinente para analisar e contestar a desigualdade sistêmica e para reimaginar como pensamos sobre atuação, resistência e subjetividade (MAY, 2015, p. 1).

A interdisciplinaridade, por sua vez, aplica o conceito da interseccionalidade ao contexto acadêmico transpondo as fronteiras entre campos de estudo tradicionais. Ferguson, todavia, alerta para a ineficiência da simples justaposição de várias áreas e reforça a importância da elaboração de projetos híbridos e multifacetados e que promovam o intercâmbio de questionamentos. E, finalmente, o comprometimento político, manifestado através da estreita relação entre a Teoria Feminista e o ativismo na busca por justiça, desafiando modelos e comportamentos opressivos a partir da mudança social onde teoria e prática são convidadas a enfatizar ou contestar uma à outra (FERGUSON, 2017). Assim sintetiza Espínola (2014):

O que caracteriza a pesquisa feminista frente a outras não-feministas é seu compromisso político e ativismo com a finalidade de melhorar a situação de mulheres e outros grupos marginalizados. É contextual, socialmente relevante, inclusiva e leva em conta o papel da experiência e da subjetividade na investigação. Esta investigação é guiada por diferentes enfoques metodológicos e paradigmas teóricos que se ajustam aos princípios feministas de emancipação e transformação social (ESPÍNOLA, 2014, p. 476).

Embora trabalhos feministas componham um conjunto amplo e diversificado de vozes, têm em comum seus propósitos críticos e pragmáticos. Críticos, no sentido de redefinir novas perguntas a respeito dos interesses atendidos pelas velhas questões, e pragmáticos por buscar aplicar estas perguntas e suas respostas a fim de trazer benefícios para a vida de mulheres (e de homens). "Décadas de trabalho feminista"—conclui Lutz—"têm permitido a formulação de novas perguntas de pesquisa e a reconstrução de definições em função de novas relações sociais" (LUTZ, 2014, p. 344-59).

Já Elam (1994) debruça-se sobre a problematização da desconstrução¹⁰ como prática feminista:

O problema com o criticismo temático que conceitua "questões de mulheres", "interesses de mulheres" e assim por diante não ajuda e implica na existência de uma identidade para "a mulher" que legitimaria a determinação do que seria correto como interesses, atitudes e preocupações de cada mulher em particular ou mulheres como um todo. O que isto resume é um problema que o feminismo, especialmente no âmbito acadêmico, compartilha com a desconstrução: a preocupação maior torna-se uma questão de: quem é uma boa feminista e quem é uma má filha? Qual teoria feminista e ação política é a correta? Neste disfarce, o feminismo corre o risco de se tornar um clube de velhas meninas (e, às vezes, meninos) organizado em torno da mesma estrutura deslocada de poder do patriarcado. Isto significa que, na versão mais forte desta armadilha teórica, o feminismo empodera a estrutura hierárquica onde mães garantem que as filhas se mantenham obedientes em nome do feminismo e, mais precisamente, em nome da teoria do feminismo (ELAM, 1994, p. 7).

No entanto, julga o termo "movimento" apropriado na medida em que reflete o desenvolvimento histórico em um contexto político. Sob esta ótica, a desconstrução não rompe com o passado, mas busca sua ressignificação reconhecendo sua força e reiterando o comprometimento com ele "talvez como algo mais próximo da dança do que da longa marcha de Mao"—atesta (ELAM, 1994, p. 9).

1.1.1 Mulheres em zonas de conflito

Existe alguma especificidade no impacto em mulheres gerado pela violência de regiões sob conflito? Cockburn (2004) aponta que sim, ao analisar fluxos de guerra e paz em regiões em conflito, onde defende a observação a partir de uma perspectiva de gênero, não como um acréscimo opcional, mas como necessidade absoluta. Tal aproximação "revela aspectos que devem ser compreendidos, se quisermos desenvolver estratégias eficazes para mitigar os efeitos do conflito, restaurar e manter a paz"—afirma (COCKBURN, 2004, p. 24). Ao que Turpin (1998) acrescenta:

Análises convencionais sugerem que "homens fazem a guerra, e mulheres fazem a paz". Homens, representando suas nações ou grupos sociais, combatem homens de outro grupo, enquanto mulheres se mantêm fora da luta, protegidas por "seus" homens. [Assim,] Mulheres permanecem invisíveis na elaboração de políticas militares, refletindo pressupostos internacionais assumidos a respeito da masculinidade da guerra (TURPIN, 1998, p. 3).

¹⁰ Conceito filosófico elaborado por Jacques Derrida, que propõe a decomposição de noções teóricas e sua reinterpretação a partir de suas formações culturais e intelectuais. Para maiores detalhes, ver: DERRIDA, J. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 3a ed., 2018, 160 p.

O custo para mulheres, entretanto, começa muito antes de uma guerra irromper. As mais pobres pagam diariamente quando governos desviam fundos de serviços sociais para gastos com defesa. Em paralelo, mesmo constituindo mais da metade da população mundial e correspondendo a dois terços da mão de obra ativa, mulheres são maioria dentre classes desfavorecidas, ganham apenas um décimo da renda global e possuem apenas um centésimo das propriedades no planeta (YORK, 1998, p. 23).

Ao se observar retrospectivamente sociedades que explodiram em violência política ou conflito armado—salienta Cockburn—pode-se perceber sinais de alerta como a angústia econômica, a militarização e os antagonismos ideológicos, correspondendo ao que Galtung chama de "violência estrutural". Para ele, a violência congelada nas estruturas sociais é legitimada pela cultura, ou seja, ela emergirá "sempre que o potencial de desenvolvimento de um indivíduo ou grupo for retido pelas condições de um relacionamento e, em particular, pela distribuição desigual de poder e recursos" (GALTUNG, 1996 apud COCKBURN, 2004, p. 30). Embora não seja o principal ponto de Galtung, Cockburn recorre a esta noção para analisar as relações de gênero dominadas por homens. "Muito antes de um homem usar a violência física contra uma mulher, ela pode sofrer 'violência estrutural' em um casamento em que seu marido ou uma comunidade patriarcal constrangedora detém o poder sobre ela". Em muitas sociedades que sofreram violência política ou conflito armado nos anos 1990, foi possível se observar uma intensificação da "violência estrutural" na década anterior—aponta. Turpin (1998, p. 7), por seu turno, salienta o incremento da violência doméstica em períodos de guerra, estimulada pelo influxo não controlado de armamentos, junto a propagandas estatais que endossam a violência como meios aceitáveis para a resolução de conflitos, somados ao consentimento da violência contra a mulher, que já pode existir mesmo em tempos de paz.

A análise de Yuval-Davis a respeito do cruzamento de discursos sobre gênero e nação mostra que estes tendem a se reforçar mutuamente e sugere que quanto mais primordial for o apego à nação, mais essenciais serão as relações entre homens e mulheres. Nestas situações, mulheres são lembradas que, por sua biologia e tradição, devem ser as guardiãs do lar e nutrir e ensinar as crianças sobre os 'nossos caminhos'. Homens, por sua vez, devem proteger as mulheres, as crianças e a pátria. Através deste racoconto de antigas noções de gênero, mulheres são preparadas para sacrificar seus maridos e filhos, e homens, para sacrificar suas vidas (YUVAL-DAVIS, 1997 apud COCKBURN, 2004, p. 32).

Homens tomam parte em situações violentas por muitas razões—por dinheiro, honra, patriotismo ou fraternidade; em autodefesa, pela libertação, para libertar os outros. Mas o posicionamento masculino em sistemas patriarcais e as identidades de gênero

que eles geram subscvem todas estas razões. De fato, muitas versões da masculinidade, em diversas culturas do mundo, são constituídas na prática da luta: ser um homem "real" é estar pronto para lutar e, finalmente, matar e morrer. Muitas vezes é em nome da segurança e da honra de suas mulheres e filhas que homens são convidados por seus líderes a se sacrificar (COCKBURN, 2004, p. 34).

Algumas mulheres, entretanto, também tomam parte de revoltas, guerras ou atentados suicidas. Mas pesquisas sugerem que estas não ganham igualdade através de seu engajamento ativo mesmo neste nível extremo de sacrifício (PERIES, 1998 apud COCKBURN, 2004, p. 34). Algumas feministas ocidentais, entretanto, argumentam que o aumento da participação militar poderia emancipar mulheres de seu *status* de fracas e defendidas, porém críticos desta abordagem salientam o sexismo das forças armadas, que incluem sistemáticos comentários difamatórios, desprezo por tudo o que é "feminino", além da ocorrência de assédio sexual ou mesmo de estupro por seus colegas soldados (TURPIN, 1998, p. 10). Entretanto, "nem o caráter, a cultura, tampouco a hierarquia das forças armadas, se tornam mais femininos por causa da presença de mulheres"—acredita Cockburn (2004, p. 35).

Um outro aspecto da divisão de gênero que se evidencia em situações de conflito armado é a ruptura da vida cotidiana. Um exemplo é o colapso de serviços primários de saúde levando à elevação da mortalidade e morbidade materna e infantil, assim como a desvantagem em situações de êxodo rural, onde homens tendem a apresentar maior facilidade em fugir para cidades do interior e para a capital, enquanto mulheres, sobrecarregadas por dependentes, tendem a permanecer *in situ* (COCKBURN, 2004, p. 35). Nas ocasiões em que mulheres perdem seus maridos para a guerra, elas geralmente perdem o apoio da família. Em sociedades onde o *status* e bem-estar de mulheres dependem de sua relação com homens, viúvas muitas vezes perdem os meios de sustento para si mesmas e a seus filhos (YORK, 1998, p. 23). Entretanto, é talvez a brutalidade ao corpo a diferença sexual mais marcante em guerras—conclui Cockburn:

Homens e mulheres morrem diferentes mortes e são torturados e abusados de distintas maneiras nas guerras, tanto por causa das diferenças físicas entre os sexos quanto pelos significados atribuídos culturalmente ao corpo masculino e feminino. Na guerra, mas também em situações de terror político, os instrumentos com os quais o corpo é abusado para quebrar o espírito tendem a ser diferenciados por gênero e, no caso das mulheres, sexualizados (COCKBURN, 2004, p. 36).

Se a resposta conservadora ao debate a respeito da existência de uma natureza feminina em oposição a uma masculina tem levado à conclusão de que homens devam travar guerras, enquanto cabe a mulheres apoiá-los de maneira feminina e maternal, análises interculturais têm

contestado esta noção tratando-a por essencialista. Alegando que homens, assim como mulheres, têm capacidade para se engajar em ambas as situações, sugerem que os conceitos de feminilidade e masculinidade sejam aprendidos e não herdados. Um grupo de pesquisadores¹¹ concluiu na "Declaração de Sevilha sobre Violência" que "seres humanos não são inerentemente violentos e, portanto, [são] fatores sociais e políticos [que] tendem a contribuir para a guerra e sua natureza generificada" (TURPIN, 1998, p. 13).

Mais recentemente, um argumento holístico articulado por ecofeministas tem sustentado que todas as formas de opressão estão inter-relacionadas e, portanto, todas devem ser interrompidas, desafiando adequadamente o dualismo patriarcal que constitui o *self* desvalorizando o "Outro". Assim, York conclui que é a ênfase nas diferenças entre mulheres e homens, que perpetua a dicotomia que fundamenta o patriarcado e, ao polarizar diferenças entre gêneros, minimiza compartilhamentos possíveis (YORK, 1998, p. 19).

1.1.2 Mulheres, segurança e paz

"Em meio a um derramamento de sangue, sempre há alguns que negam sua necessidade"—pontua Cockburn. Eles podem agir de várias maneiras. "Alguns (principalmente homens) podem se esquivar do recrutamento militar ou desertar. Algumas (muitas vezes mulheres) podem abrigar e alimentar aqueles que seu lado definiu como 'o inimigo'. Algumas podem fornecer informações confidenciais" (COCKBURN, 2004, p. 37). Em guerras que envolvem comunidades inimigas, à medida em que a luta diminui, o terreno é frequentemente preparado para o cessar-fogo através de um trabalho de base intencional. Curle identificou o "desenvolvimento" como um dos principais componentes da construção da paz, referindo-se à reestruturação das relações conflituosas a partir da sociedade civil. "A menos que o desenvolvimento neste sentido possa ocorrer"—sustenta—"nenhum acordo levará a uma paz segura e duradoura" (CURLE, 1971 apud COCKBURN, 2004, p. 37). Às vezes, isto é considerado como uma construção de paz de longo prazo em oposição a um processo de paz momentâneo—atesta Cockburn.

Dependendo das circunstâncias do conflito, homens e mulheres se unem em oposição à violência armada sob forma de protestos, porém mulheres são muitas vezes mais numerosas e às vezes formam organizações separadas. As políticas que inspiram o ativismo de mulheres são

¹¹ Para maiores detalhes, ver: ADAMS, D. The Seville Statement on Violence. *Journal of Humanistic Psychology*, v. 29, n. 3, p. 328-337, 1989.

específicas de gênero, todavia não são uniformes. Enquanto algumas enfatizam seu papel como mulheres, onde a identificação como mães as associa a sentimentos de generosidade, cuidado e amor em contraste à violência, outras, como as Mulheres de Preto¹², não as veem como "pacificadoras naturais". Em contraste, acreditam que é por escaparem à dominação masculina que se veem mais livres para formular uma visão transformadora e não-violenta.

"Não existe uma linha de corte abrupta entre a guerra e o pós-guerra"—aponta Cockburn—"mas frequentemente conflitos armados são convertidos em lutas políticas não-violentas, consistindo algumas vezes em somente uma pausa antes da luta começar de novo". Entretanto, quando realmente chegam ao fim, sobreviventes carregam consigo o trauma, que para Cockburn tem um forte componente de gênero. Homens feridos são condenados a uma vida de desemprego, enquanto mulheres e crianças de áreas rurais são especialmente vulneráveis a perder membros em minas terrestres não desarmadas, ou a continuar a ter bebês com defeitos congênitos devido a testes nucleares.

Dados publicados pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) mostravam em 1998 uma população mundial de desterrados de mais de vinte e dois milhões de almas¹³. Alguns fugiram da fome, mas a grande maioria foi demovida pela guerra, e, do total de refugiados no mundo, cerca da metade são mulheres. Quando conseguem chegar a campos de refugiados, a vida pode ser "esquálida, perigosa e estupidificante. Os deslocados vivem com a lembrança de uma vida anterior perdida e, no desespero de recuperá-la, enfrentam a busca angustiante por amigos e familiares desaparecidos". Alguns são obrigados a se reassentar em países distantes e aprender novas línguas e novos meios de subsistência, tendo que dolorosamente desenvolver novas identidades.

Para mulheres, que tendem a não ser somente responsáveis por si mesmas, mas por criar, controlar e educar crianças, os campos de refugiados e os alojamentos superlotados são especialmente apavorantes. Os processos corporais femininos—menstruação, gestação, parto, lactação—tornam-se mais onerosos, desconfortáveis e perigosos. Mulheres e meninas são vulneráveis ao abuso sexual e estupro por policiais masculinos, homens locais e até mesmo por outros refugiados. Meninos e rapazes correm o risco de ser recrutados por gangues criminosas e forças paramilitares. Entre aqueles que se deslocam para as grandes cidades, são meninos os mais frequentemente vistos vivendo nas ruas. O que acontece com as garotas? Muitas desaparecem no sequestro doméstico ou na prostituição (NORDSTROM, 1998, apud COCKBURN, 2004, p. 40).

¹² A iniciativa surgiu em 1988 em Jerusalém, e posteriormente se espalhou pelo mundo, cumprindo agendas locais. Tratarei de sua atuação em Israel mais adiante.

¹³ Este número triplicou, atingindo os 68,5 milhões em 2017. Para maiores detalhes, ver: ACNUR. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/acnur-numero-de-pessoas-deslocadas-chega-a-685-milhoes-em-2017/>>. Acesso em: 18 dez. 2018.

Após a guerra, a infraestrutura deve ser reconstruída e geralmente falta capital. Além da falta de emprego, mulheres também podem enfrentar o ostracismo, uma vez que muitas terão se tornado viúvas ou mães solteiras e dependentes de seu próprio trabalho para sustentar a si mesmas e a seus filhos. Na ausência de empregos, falta de acesso a treinamento, capital, crédito e à terra, muitas se veem em situação de pobreza extrema, e a prostituição é frequentemente sua única esperança de vida, consolidando o poder masculino de gênero nestes períodos. Agências humanitárias internacionais e organizações não-governamentais (ONGs) têm papel fundamental na reconstrução de sociedades pós-conflitos, e mulheres são mais visíveis nestas organizações do que em muitas outras esferas de emprego, porém seu esforço é raramente reconhecido (COCKBURN, 2004, p. 37-40).

O desequilíbrio de poder das relações de gênero na maioria (senão em todas) das sociedades gera culturas de masculinidade propensas à violência. Estas relações de gênero são como um fio de ligação, um tipo de rastilho ao longo do qual a violência corre. Eles percorrem todos os campos (casa, cidade, Estado-nação, relações internacionais) e todos os momentos (protesto, aplicação da lei, militarização), incrementando sua carga de violência. Se a maioria, se não toda a violência tem um componente de gênero, sua redução exige uma estratégia feminista. Deve envolver, em primeiro lugar, um alerta para a diferença e especificidade de gênero, para a maneira como mulheres e homens podem se posicionar diferentemente, ter experiências diversas, necessidades, forças e habilidades distintas, com diferentes expressões para cada cultura. Em segundo lugar, nosso pensamento estratégico feminista de redução da violência exige ampla consciência do desequilíbrio de poder nas relações de gênero, no modo como o poder patriarcal infunde de violência instituições como a família, o exército, o Estado; do modo como as relações de poder de gênero fazem crescer a violência nas associações de classe e de base étnica. Finalmente, se a violência é um contínuo, nossos movimentos devem ser alianças capazes de atuar em muitos lugares, em muitos níveis e em muitos problemas simultaneamente (COCKBURN, 2004, p. 44).

Em função do exposto, em 31 de outubro de 2000, a resolução 1325¹⁴ foi adotada por unanimidade pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas, que pela primeira vez dedicou uma sessão inteira a debater experiências de mulheres em situações de conflito e pós-conflito. Em dezoito pontos, desenvolve uma agenda para mulheres, paz e segurança. Apela para a acusação de crimes contra mulheres, maior proteção de mulheres e meninas em situações de guerra, a nomeação de um maior número de representantes do sexo feminino para operações de paz da ONU e missões de campo e um aumento de sua participação em processos de tomada de decisão em níveis regional, nacional e internacional. Além disto, delineia ações a serem tomadas pelo Secretário-Geral, Conselho de Segurança, departamentos da ONU e Estados-

¹⁴ Para maiores detalhes, ver: UNITED NATIONS SECURITY COUNCIL, Resolution 1325 (2000). Disponível em: <http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/1325%282000%29>. Acesso em: 18 dez. 2018.

membros para integrar a questão de gênero em políticas e práticas de paz e segurança. Como observou Angela King, assessora especial do secretário-geral para gênero e o avanço da mulher:

Foram necessários cinquenta e cinco anos às Nações Unidas para promover um debate completo no Conselho de Segurança sobre 'Mulheres, Paz e Segurança'. Sua aprovação é também um formidável testemunho dos esforços e habilidades das ONGs responsáveis por sua elaboração. De fato, é a única resolução do Conselho de Segurança que tem um aniversário celebrado por um grupo crescente de praticantes e defensores (COHN, C.; KINSELLA, H.; GIBBINGS, 2004, p. 130).

O argumento ecofeminista,—frisa York—no entanto, vai além. Sob esta perspectiva, toda opressão é essencialmente a mesma. Todas as guerras são travadas contra os fracos, os diferentes e os "outros"—todos simbolicamente mulheres. A guerra e o militarismo podem ser interrompidos se mulheres e aqueles a elas associados—os fracos, os muito jovens e os muito velhos, os pobres, os de cor "errada"—tiverem sua situação transformada. A guerra, com suas mortes necessárias, sua misoginia, homofobia e desigualdades econômicas, constitui um impedimento primário à equidade de mulheres em qualquer parte do mundo. Se mulheres não puderem ter igualdade, ninguém terá. Embora pareça um clichê—conclui—a paz continua sendo uma "questão das mulheres", não por razões de maternidade ou exclusivamente biológicas, mas por pagarem o preço primário quando a paz é ausente; mulheres têm um interesse particular em buscá-la por razões de justiça (YORK, 1998, p. 24).

1.2 O ESTUDO DAS EMOÇÕES

Um ser humano é parte de um todo, que chamamos de "universo", uma parte limitada no tempo e no espaço. Ele experimenta a si mesmo, seus pensamentos e sentimentos como algo separado do resto, uma espécie de ilusão ótica de sua consciência. Essa ilusão nos é uma espécie de prisão, que nos restringe aos nossos desejos pessoais e ao afeto por algumas pessoas mais próximas. Nossa tarefa deve ser libertar-nos desta prisão, ampliando o círculo de compaixão para abraçar todas as criaturas vivas e toda a natureza em sua beleza.

(Albert Einstein)

Por onde caminham as emoções em situações de conflito? Para chegar a esta questão, faz-se necessário antes percorrer algumas noções, a começar por sua natureza, da qual ressaltarei dois aspectos importantes para esta investigação—o papel político que desempenham e sua face como construto social, que fundamentarei na Teoria das Representações Sociais de Moscovici. A partir desta última, destacarei aquela do "Outro" para, finalmente, traduzida em seu extremo, tocar na figura do "Outro-inimigo".

Na qualidade de tema central para a psicologia, as emoções são vistas como causas, mediadoras ou efeitos de outros processos psicológicos tais como atenção, memória e percepção. Porém, diferentemente destes conceitos, tem havido uma falta de progresso em sua compreensão científica que Barret (2006) atribui a divergências não resolvidas em torno de sua definição, limitada pela ampla aceitação de suposições—"não garantidas pela evidência empírica disponível"—de que sejam um atributo natural. Como fenômenos naturais, existiriam independentemente da percepção a seu respeito. A partir desta perspectiva, supõe-se que cada tipo de emoção possa ser reconhecido e identificado por uma resposta particular (no corpo), desencadeada ou evocada por um mecanismo causal (no cérebro) (BARRETT, 2006, p. 28-30). No entanto, ao estudar a estrutura das funções cerebrais a fim de deduzir as bases biológicas das emoções, Barrett (2017) chegou à conclusão de que estas são holisticamente moldadas em um contexto de um todo cérebro-corpo e influenciadas por aspectos sociais e culturais.

Emoções são construções de mundo, não reações a ele. Esta percepção é um divisor de águas para a ciência da emoção. Ela dissolve muitos dos debates que se mantiveram atolados em uma confusão filosófica, e nos permite compreender melhor o valor de modelos animais não humanos, sem recorrer aos perigos do essencialismo e do antropomorfismo (BARRETT, 2017, p. 16).

Frijda e Mesquita (1994) acrescentam que as emoções são parte do próprio processo da interação entre o sujeito e seu meio, somadas às representações cognitivas do significado de eventos para o indivíduo. Elas são, antes de mais nada, modos de relação com o espaço circundante—afirmam. Acreditam que é preciso percebê-las como elementos dinâmicos que, a um mesmo tempo, influenciam e são influenciados por outros componentes tais como os acontecimentos externos e as atitudes e ações de outros indivíduos envolvidos (FRIJDA; MESQUITA, 1994, p. 51).

Dentre as funções sociais mais importantes, Frijda e Mesquita destacam a determinação do tipo de interação interindividual de acordo com o que parece ser importante no momento (como o estabelecimento ou rompimento de contato, a auto-proteção e a aceitação ou rejeição do outro); a regulação do equilíbrio de poder (como ameaças e retaliações no caso da raiva, ou

submissão e conformismo em situações de vergonha e culpa); a determinação de padrões gerais de interação social (como na busca por ajuda no caso de luto ou de proximidade quando há afeição) e, finalmente, a representação e motivação de uma coesão social (observada através do compartilhamento social de uma emoção). Desta maneira, as emoções que emergem são, em grande medida, influenciadas pelo ambiente social direto, assim como pelo contexto cultural. O primeiro oferece um retorno das emoções individuais e gera um sentido para eventos e objetos. O segundo lhes confere significados em uma escala mais ampla através de regras de conduta e conceitos que as codificam, especialmente em temas recorrentes na vida ou grupo social onde ocorrem (FRIJDA; MESQUITA, 1994, p. 82-4).

A criação do significado individual [de uma emoção] nunca é um processo único e não ocorre em um vácuo social; pelo contrário, é um processo social através do qual as pessoas continuamente integram informações do ambiente e, ao fazê-lo, atualizam suas interpretações emocionais. [...] consideramos a construção da emoção como um processo iterativo e contínuo que emerge das trocas dentro dos relacionamentos, que derivam sua forma e significado das ideias e práticas prevaletentes do contexto sociocultural mais amplo. Em diferentes momentos e em diferentes contextos, as emoções resultantes serão diferentes. [...] Enquanto as emoções são limitadas pela experiência anterior, entendimentos socioculturais e práticas, a construção da emoção é pensada para ser um processo contínuo que ocorre durante cada episódio emocional de novo e mais uma vez (BOIGER; MESQUITA, 2015, p. 381).

"As emoções"—frisam—"emergem de maneira dinâmica na interação com os outros, fundamentadas por padrões e significados relacionais e definidas por valores e práticas em um contexto cultural mais amplo". Desta maneira—concluem—estas duas perspectivas, a sócio dinâmica e a psicológica, se complementam, revelando as emoções pelo que são: "poderosas conexões entre a psique interior e os mundos externos" (BOIGER; MESQUITA, 2015, p. 393-4).

Partindo desta concepção, no tópico que se segue, tratarei da relevância do Estudo das Emoções para a *práxis* política abordando, em seguida, dois elementos estruturais do aspecto social da emoção em sua relação com o indivíduo—as representações sociais e a memória, tema que, na sequência, desenvolverei a partir do desdobramento da relação do indivíduo e do coletivo e seu "Outro", para, finalmente, me debruçar sobre a especificidade de seus aspectos no âmbito do conflito israelense-palestino.

1.2.1 Emoções como política

Os primeiros estudos a abordar as emoções na esfera política já podem ser observados em Tocqueville¹⁵ e nos teóricos da Revolução Francesa do início do século XIX. Nestes trabalhos, o foco está na personalidade de lideranças, onde emoções são usadas para explicar suas orientações ao lidar com situações recorrentes e crises, e as decisões tomadas. Freud (1996, apud SAFATLE, 2015), por seu turno, insiste em ultrapassar a dicotomia que isola a dimensão dos afetos individuais daquela das manifestações sociais e políticas. Como analisa Safatle:

[...] a própria noção de "afeto" é indissociável de uma dinâmica de imbricação que descreve a alteração produzida por algo que parece vir do exterior e que nem sempre é constituído como objeto da consciência representacional. Por isso, ela é a base para a compreensão tanto das formas de instauração sensível da vida psíquica quanto da natureza social de tal instauração. Fato que nos mostra como, desde a origem: "o *socius* está presente no Eu". Ser afetado é instaurar a vida psíquica através da forma mais elementar de sociabilidade, essa sociabilidade que passa pela *aisthesis*¹⁶ e que, em sua dimensão mais importante, constrói vínculos inconscientes. Tal capacidade instauradora da afecção tem consequências políticas maiores. Pois tanto a superação dos conflitos psíquicos quanto a possibilidade de experiências políticas de emancipação pedem a consolidação de um impulso em direção à mutação dos afetos, impulso em direção à capacidade de ser afetado de outra forma (SAFATLE, 2015, p. 49).

Todavia—prossegue—Freud privilegia as relações verticais próprias dos vínculos relativos às figuras de autoridade em detrimento daqueles entre membros da sociedade nas relações horizontais. Mas, "na verdade",—aponta—"Freud intuitivamente percebe como a soberania [...] é o problema constitutivo da experiência política, ao menos dessa experiência política que marca a especificidade da modernidade ocidental" (SAFATLE, 2015, p. 50-2).

Foi apenas a partir década de 1980, porém, que o Estudo das Emoções ganhou corpo no campo político, onde novas abordagens passaram a incluir a investigação sobre a conduta do público, com foco em eventos externos, símbolos ou situações, como em Marcus, Neuman e Mackuen (2000)¹⁷. Ao agregar as dimensões simbólica e afetiva ao comportamento político, estas pesquisas desafiaram a concepção cognitiva que compreendia seu sujeito como um ser racional levado somente por interesses ou pela fidelidade a ideias. Como descreve Prochasson (2005):

¹⁵ Para maiores detalhes, ver: TOCQUEVILLE, A. *L'Ancien régime et la Révolution*. Edição de bolso. Paris: Folio Histoire, 1985, 378 p.

¹⁶ Percepção tanto pelo intelecto como pelos sentidos.

¹⁷ Para maiores detalhes, ver: MARCUS, G.E.; NEUMAN, W.R.; MACKUEN, M. *Affective Intelligence and Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, 200 p.

Grande parte das pesquisas históricas tem se furtado a abordar do papel das emoções na construção das atividades políticas e sociais; um tipo de estudo a que muitas vezes rechaçam, acusando-o de produzir determinismos psicológicos. Mesmo várias vertentes da História Política fizeram das emoções um objeto estranho às suas discussões, ao optarem pelo estudo exclusivo dos aspectos cognitivos da política e ao pressuporem serem os sujeitos plenamente conscientes e racionais, orientando-se apenas pelo impulso de satisfazer seus interesses ou pela fidelidade a suas ideias. Contudo, novas perspectivas historiográficas apontam para a possibilidade de se agregar as dimensões simbólicas e afetivas ao estudo da política (PROCHASSON, 2005, p. 305).

Heaney (2013) salienta que no curso da história, as ciências sociais, tais como a Ciência Política, Economia e Sociologia, têm sido moldadas por um padrão binário de oposição que separa a mente do corpo, a ordem do caos, o homem da mulher, onde emoções são vistas como o "Outro" da razão, e inimigas da ciência. Todavia, nos últimos anos, tem havido uma reavaliação de seu papel social (Turner, 2007; Flam, 1990)¹⁸, fazendo emergir gradualmente um corpo de trabalho variado e vibrante. Na literatura dedicada ao nacionalismo, entretanto, as antigas dicotomias ainda imperam, e as emoções são classificadas em termos negativos e vistas como o motor da violência irracional e do ódio étnico, sendo assim associadas ao "mau nacionalismo" (HEANEY, 2013, p. 243-5). Entretanto—acredita Prochasson—o papel dos sentimentos e dos afetos na vida política é um "segredo de Polichinelo", um segredo que todos conhecem. E cita Braud (1996):

O observador mais distraído não ignora a intensidade do desejo de poder entre aqueles que aspiram ao exercício das responsabilidades públicas, o vigor dos embates verbais entre os candidatos, nas eleições, os fenômenos coletivos de entusiasmo, de indignação ou de amargor que colorem as manifestações de rua, os temores que suscitam a irrupção da violência, ou do terrorismo, no curso da vida social, enfim, através das mídias os usos políticos do sofrimento do outro. E, se alguém mede conscientemente as cotas de popularidades, às quais, na democracia, os atores políticos dão tão grande importância, não é por ser amado, estimado, admirado por seus concidadãos que lhe confere uma autoridade política apreciável? (BRAUD, 1996, apud PROCHASSON, 2005, p. 307)¹⁹

Stearns (2016) acredita que historiadores têm potencial para contribuir com a exploração de diferentes culturas emocionais. Uma vez que padrões de conexão emocional tendem a modificar arranjos públicos—incluindo leis e, frequentemente, rituais—pode-se pensar na transformação de experiências emocionais. Estes padrões também afetam a maneira pela qual indivíduos avaliam suas próprias emoções e as do "Outro". Nas duas últimas

¹⁸ Para maiores detalhes, ver: TURNER, J.H. *Human Emotions: A Sociological Theory*. Londres: Routledge, 2007, 256 p.; FLAM, H. Emotional Man: I. The Emotional Man and the Problem of Collective Action. *International Sociology*, v. 5, n. 1, p. 39-56, 1990.

¹⁹ Para maiores detalhes, ver: BRAUD, P. *L'émotion en politique*. Paris: Presses de Sciences-Po, 1996, 256 p.

décadas—conclui—a pesquisa histórica tem gerado importantes resultados a respeito da relação entre transformações emocionais e mudanças culturais, tendo demonstrado consequências substanciais tanto em nível individual como social. Entretanto, ainda há grandes desafios pela frente: estudos comparativos entre diferentes culturas e a contribuição efetiva com as Relações Internacionais. "Ao se compreender a trajetória das mudanças do passado ao presente é vital a compreensão de reações emocionais, sejam elas de caráter individual de inveja ou do uso social e político do medo" (STEARNS, 2016, p. 64).

A emergência de movimentos em favor da inclusão das emoções nas várias ciências sociais tem se evidenciado através de pesquisas cuja agenda pretende reavaliar seu papel na vida social, conectado a uma ascensão de abordagens feministas permeadas por uma sensibilidade pós-moderna. Sob esta perspectiva, as emoções não são o "Outro" da razão, mas essenciais para a compreensão do próprio processo cognitivo (HEANEY, 2013, p. 245-6).

1.2.2 Das representações

A Psicologia Política, engajada na transformação das condições sociais, defende o compromisso ativo traduzido pelo esforço a serviço da solução de problemas e da construção de uma sociedade igualitária. Ao rejeitar a divisão entre o plano político da ideologia e a esfera psicológica do indivíduo, orienta-se para a construção de uma abordagem integrada, uma perspectiva psicopolítica. Diante dela, a "Teoria das Representações Sociais" (TRS), descrita por Moscovici em "*La Psychanalyse, son image, son public*" na França em 1961, tem representado a possibilidade mais promissora de superação do pensamento dicotômico indivíduo e sociedade; ou psicológico e social, ampliando horizontes ao pensar atitudes, opiniões, valores e crenças como dimensões de uma rede de elementos ao mesmo tempo cognitivos e afetivos (LHULLIER, 2008, p. 110-3).

Esta estrutura conceitual busca, apoiada na análise das simbologias sociais, compreender e explicar a forma pela qual indivíduos e grupos elaboram, transformam e comunicam sua realidade social. De natureza interdisciplinar, localiza-se na interface social e psicológica encontrando lugar no domínio da sociologia, antropologia, história, geografia e economia, além dos estudos da cognição e linguística. "Esta multiplicidade de relações lhe confere um *status* transversal que mobiliza e conecta diferentes esferas, constituindo, sem dúvida, uma das contribuições mais férteis e dinâmicas feitas por este campo de estudo" (RATEAU, 2012, p. 477).

Moscovici (1979) parte da noção durkheimiana²⁰ de representações coletivas—símbolos ou imagens que têm um significado comum entre os membros de um grupo, na medida em que transmitem ideias, valores ou ideologias—e lhes adiciona a perspectiva da interação entre as dimensões individual e a social. Neste contexto, a primeira, única para cada sujeito, é extremamente variável, fugaz e de curta duração, e diferencia-se da segunda constituída por representações impessoais e intocadas pelo tempo e, portanto, homogêneas e compartilhadas por todos os membros do grupo. Se para Durkheim o pensamento coletivo deve ser estudado em si e por si mesmo, Moscovici entende que a percepção do meio ambiente é moldada pelos grupos, associações e clubes dos quais o indivíduo toma parte, e é nestas trocas e na comunicação entre os diversos sujeitos que a concepção de mundo se forma. Neste sentido, a reconstrução da realidade é sobretudo social, isto é, elaborada de acordo com as características do indivíduo e compartilhada pelo grupo cujos integrantes têm características comuns. Se, por um lado, esta tem a marca da participação do coletivo ao proporcionar uma identidade para o sujeito, por outro, permite que este se distinga dos "outros", aqueles que não compartilham das mesmas representações e que parecem, na melhor das hipóteses, diferentes e na pior, inimigos (RATEAU, 2012, p. 477-81).

As representações sociais são entidades quase tangíveis, circulam, se cruzam e se cristalizam incessantemente em nosso universo cotidiano por meio de uma palavra, um gesto, um encontro. A maior parte das relações sociais estreitas, dos objetos produzidos ou consumidos, das comunicações trocadas estão impregnadas delas. Sabemos que correspondem, por um lado, à substância simbólica que entra em sua elaboração e, por outro, à prática que produz a dita substância, assim como a ciência ou os mitos correspondem a uma prática científica e mítica (MOSCOVICI, 1979, p. 27).

"Em suma", aponta Moscovici (1991),

[existe] a necessidade de se fazer da representação uma ponte entre o universo individual e o social, e ainda associá-la à perspectiva de uma sociedade cambiante, tornando a transformação em si como questão. Trata-se de se compreender não mais a tradição, mas a inovação, não mais uma vida social já feita, mas uma vida social em vias de se fazer (MOSCOVICI, 1991, p. 82-3).

²⁰ Para maiores detalhes, ver: DURKHEIM, E. Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 6, p. 273-302, 1898; POLLOCK, D.F. Individual and Collective Representations. In: DURKHEIM, E. (ed.) *Sociology and Philosophy*. Londres: Cohen and West, 1953, p. 1-34.

Sob esta premissa, o surgimento de uma representação social sempre coincide com o advento de uma situação sem precedentes, de um fenômeno desconhecido ou, ainda, de eventos incomuns. A informação sobre ela é, portanto, limitada, incompleta e, ao mesmo tempo, amplamente difundida entre os diferentes grupos sociais envolvidos, fato que Moscovici denomina "dispersão da informação". Este novo objeto desperta preocupação e vigilância do grupo, motivando uma intensa atividade cognitiva a fim de compreendê-lo, controlá-lo ou até mesmo defender-se dela (para Moscovici, a "pressão da inferência"). Tal acontecimento provoca uma multiplicidade de debates e de comunicações interpessoais e midiáticas. Como resultado, informações, crenças, hipóteses ou especulações são compartilhadas, levando ao surgimento de posições majoritárias em diferentes grupos sociais. Facilitado pelo fato de indivíduos lidarem seletivamente com informações a respeito do objeto ou da situação, estas focalizam em aspectos particulares de acordo com as expectativas e orientações do grupo, compondo o que para Moscovici é o fenômeno da "focalização" (RATEAU, 2012, p. 482).

Estes fenômenos, para a TRS, são desenvolvidos com base em dois processos principais—a "objetificação" e "ancoragem". A primeira refere-se à maneira pela qual um novo objeto é rapidamente simplificado, imaginado e diagramado por meio da comunicação e da generalização coletiva, "naturalizando" sua representação que servirá de base para julgamentos e comportamentos posteriores. A segunda, por sua vez, completa o processo de "objetificação" através da maneira pela qual um objeto encontra seu lugar em um sistema de pensamento pré-existente tanto individual como do grupo. Através de analogias, o novo objeto é assimilado em formas que já são conhecidas e classificado em categorias familiares ligando-o à rede de significados do grupo como forma de garantir sua identidade (RATEAU, 2012, p. 482-3).

Ancorar é, pois, classificar e dar nome a alguma coisa. Coisas que não são classificadas e que não possuem nome são estranhas, não existentes e ao mesmo tempo ameaçadoras. Nós experimentamos uma resistência, um distanciamento quando não somos capazes de avaliar algo, de descrevê-lo a nós mesmos ou a outras pessoas. O primeiro passo para superar esta resistência em direção à conciliação de um objeto ou pessoa acontece quando somos capazes de colocar este objeto ou pessoa em uma determinada categoria, de rotulá-lo com um nome conhecido. No momento em que podemos falar sobre algo, avaliá-lo e então comunicá-lo mesmo que vagamente [...] então podemos representar o não-usual em nosso mundo familiar, exibindo-o como uma réplica de um modelo familiar. Pela classificação do que é inclassificável, pelo fato de se dar um nome ao que não tinha nome, somos capazes de imaginá-lo, de representá-lo. De fato, representação é, fundamentalmente, um sistema de classificação e de denotação, de alocação de categorias e nomes. A neutralidade é proibida pela mesma lógica do sistema onde cada objeto e ser deve possuir um valor positivo ou negativo e assumir um determinado lugar em uma clara escala hierárquica (MOSCOVICI, 2007, p. 61-2).

Doise Clémence e Lorenzi-Cioldi partem do conceito de "ancoragem" de Moscovici para propor a "perspectiva sócio dinâmica", que visa conciliar a complexidade estrutural das representações, permitindo sua inserção em contextos sociais e ideológicos plurais. Este processo, quando elaborado em torno de questões importantes, desperta posicionamentos específicos em relação à integração do sujeito, permitindo organizar diferenças individuais. Se, por um lado, ela fornece pontos de referência comuns, por outro, estes tornam-se questões em torno das quais as diferenças individuais gravitam. Sob esta ótica, uma vez que as representações permitam que o objeto de debate seja definido, elas também o organizam, ao sugerir as perguntas a serem feitas (DOISE, W; CLÉMENCE; LORENZI-CIOLDI, 1992).

Isto quer dizer que as posições expressas em determinada questão dependem fundamentalmente do indivíduo, mas também das situações em que são produzidas. Esta dupla fonte de variação pode gerar uma multiplicidade de posições, mesmo que elas surjam de princípios organizacionais comuns. Para Doise (1991), todas as interações sociais possuem características simbólicas, e permitem que indivíduos e grupos se definam uns em relação aos outros, contribuindo para definir a identidade de todos. Ao fornecer "pontos de referência" compartilhados que servem de base para a tomada de posição de indivíduos e grupos, as representações constituem regras comuns. Assim, elas organizam os processos simbólicos subjacentes à interação social. Nesta concepção, não existe necessariamente um consenso em relação às opiniões expressas por indivíduos. Não são os pontos de vista que são compartilhados, mas, sim, as questões que atraem enfoques conflitantes. Portanto, a tomada de posição pode divergir mesmo quando se refere a princípios comuns (RATEAU, 2012, p. 485-6). Como afirma Doise:

Uma atitude de [busca da] igualdade ou equidade é, sem dúvida alguma, importante para a estruturação de nossos registros interindividuais e intergrupais e de nossas representações sociais, mas somente um estudo profundo das percepções e comparações entre diversas categorias sociais, incluindo aquela à qual pertencemos, pode prever em que medida uma atitude igualitária se destacará e como irá intervir em um determinado campo (DOISE, 1991, p. 232).

1.2.2.1 Outridade

Conflitos manifestam-se a partir da identificação desarmônica de um "Outro", aquele que não-eu. Seligmann-Silva (2008), recorre ao termo "outridade" a fim de conter sua total oposição como absoluto, que identifica ao discorrer sobre o inenarrável. "A outridade do sobrevivente [do Holocausto] é vista aí como insuperável"—reflete—à distância de um abismo,

da negação, da impossibilidade de qualquer analogia. A seu exemplo, reservarei este termo para o que separa, aparta, desfrateniza.

Kelman (2005) olha para esta representação do "Outro", revelada sob forma de um fenômeno difuso da relação entre sociedades e entre diferentes entidades dentro de uma mesma sociedade que o vulnerabiliza através de diferentes graus de desconfiança, preconceito, ódio e demonização, tornando mais fácil excluí-los da própria comunidade moral, aquela cujos membros compartilham um senso de obrigação mútua onde se respeitam, cuidam e se protegem em reciprocidade. Tal exclusão—alerta—cria as condições para a discriminação social e econômica e, ao extremo, para a limpeza étnica e o genocídio. Kelman entende que as razões para se colocar um determinado grupo na categoria "Outro" são variáveis, porém vê um ponto comum na percepção de grupos externos ou entre dois grupos em conflito como uma ameaça aos interesses, *status* ou identidade da própria comunidade, sendo que os três fatores aparecem tipicamente interligados, intensificando-se um ao outro (KELMAN, 2005, p. 1).

Sob este prisma, tudo o que for desconhecido—traz Treanor (2006)—como o estrangeiro, o incomum, o imprevisto, o perturbador, ou aquele de alguma forma resistente às categorias propostas por visões totalizantes da história—desafia sua própria compreensão, que tem por princípio organizar e encontrar um lugar para todas as coisas. Neste sentido, o "Outro" não pode ser tolerado ou, em outras palavras, é a "intratabilidade do 'Outro' em si, que desafia a classificação limpa e arrumada, matando a Grande Narrativa" (TREANOR, 2006, p. 2).

Dizem-nos que nossa era pós-moderna é caracterizada pela decomposição das Grandes Narrativas (ou "[narrativas] dominantes"), os sistemas abrangentes que nos permitem compreender o mundo como um todo unificado, como um cosmo ao invés do caos. Em seu famoso relatório sobre o conhecimento, Jean-François Lyotard²¹ afirma que a incredulidade em relação aos metanarradores é a própria definição de pós-modernidade. Sem recorrer a estas narrativas norteadoras, nos encontramos em uma situação de paralogia confrontada por uma infinidade de pequenas narrativas. Estas pequenas narrativas expressam perspectivas diversas e frequentemente participam de incomensuráveis jogos de linguagem, cada um tão (i)legítimo como o próximo. Sem uma narrativa abrangente que nos permita compreender o mundo, começamos a perder o senso de nosso próprio lugar: portanto, o fim das Grandes Narrativas também leva a crises de identidade e legitimação. Da mesma maneira, na ausência de uma Grande Narrativa, somos incapazes de classificar confiantemente os vários "Outros" que encontramos em um sistema que nos permita tecer julgamentos exatos sobre eles. Assim, nossa situação contemporânea nos confronta com questões fundamentais inquietantes que ameaçam desfazer dois mil e quinhentos anos de filosofia, para não mencionar vários milhares de anos de teologia, mitologia e folclore. Como eu posso entender o mundo? Como eu posso me entender? Como posso entender os outros? Nunca houve respostas fáceis para essas questões, mas o clima filosófico atual as torna ainda mais perturbadoras, pois põe em questão a própria

²¹ Para maiores detalhes, ver: LYOTARD, J. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Tradução para o inglês: Geoff Benninton e Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, 110 p.

possibilidade de uma resposta, substituindo "Como posso saber ...?" pelo mais radical "Posso saber ..?" (TREANOR, 2006, p. 1).

Para Said (1985), o "Outro" está na manifestação da divisão do mundo entre o Ocidente e o Oriente, que se traduz sob o conceito de orientalismo²², onde—afirma— vários domínios que se sobrepõem:

Em primeiro lugar, a mudança das relações históricas e culturais entre a Europa e a Ásia, uma relação com 4000 anos de história; em segundo, a disciplina científica do Ocidente que, a partir do início do século XIX, se especializou no estudo de várias culturas e tradições orientais; e, em terceiro, as suposições ideológicas, imagens e fantasias sobre uma região do mundo politicamente relevante, que é chamada de Oriente. O denominador comum entre estes três aspectos do "Orientalismo" é a linha que separa o Ocidente do Oriente, e isto, tenho argumentado, é menos um fato da natureza que um fato de produção humana, que chamei de geografia imaginativa. No entanto, isto não quer dizer que a divisão entre Oriente e Ocidente não esteja mudando, nem significa dizer que é simplesmente fictícia. É dizer—enfaticamente—que, como em todos os aspectos do que Vico²³ chama de mundo das nações, o Oriente e o Ocidente são fatos produzidos por seres humanos e, como tais, devem ser estudados como componentes integrantes do social e não do mundo divino ou natural. E porque o mundo social inclui a pessoa ou sujeito que faz o estudo, bem como o objeto ou reino estudado, é imperativo incluí-los em qualquer consideração do orientalismo, pois, obviamente, não poderia haver Orientalismo sem, por um lado, os orientistas e, por outro, os orientais (SAID, 1985, p. 89).

O "Outro" não existe—brada do exílio:

Explico. Ao longo da história, cada sociedade teve o seu "Outro": os bárbaros para os gregos, os persas para os árabes, os muçulmanos para os hindus, e assim por diante. Mas, desde que o século XIX consolidou o sistema mundial, todas as culturas e sociedades estão entremisturadas. Nenhum país é composto por nativos homogêneos; cada um tem seus imigrantes, seus "Outros" internos, e todas as sociedades, tal como o mundo em que vivemos, são híbridas. No entanto, há uma discrepância, bem no âmago desse mundo vital, complexo e mesclado, entre a realidade heterogênea e o conceito de identidade nacional, ao qual uma boa parte da educação se dedica (SAID, 2001, p. 360).

Se "identidade" é uma das noções máximas das ciências sociais e humanas contemporâneas passando pela psicanálise, psicologia, ciência política, sociologia e história a variedade de seus significados conceituais e papel teórico é considerável. Stryker e Burke (2000) elencam três usos relativamente distintos circunscritos ao campo da sociologia e da

²² Para maiores detalhes, ver: SAID, E. *Orientalismo: O Oriente Como Invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg, 2003, 748 p., *E-book*.

²³ Said refere-se ao filósofo italiano Giambattista Vico, cujas ideias originais prefiguraram o Iluminismo, movimento intelectual e filosófico que dominou europeu durante o século XVIII.

psicologia social. O primeiro refere-se essencialmente à cultura de um povo (Calhoun, 1994)²⁴. O segundo, à identificação comum de uma coletividade ou categoria social, como na Teoria da Identidade Social (Tajfel, 1982)²⁵ e, finalmente, o terceiro trata de partes de um *self* composto por significados que o indivíduo atribui aos múltiplos papéis tipicamente desempenhados em sociedades altamente diferenciadas e que é compartilhado por aqueles que, ao reconhecer a complexidade da vida social contemporânea, assumem uma perspectiva de identidade situada (Alexander e Wiley, 1981)²⁶ (STRYKER; BURKE, 2000, p. 284).

Bell (2006), que se alinha a esta terceira perspectiva, critica a noção construtivista que crê em um sentido relativamente estável de *self*, tanto para indivíduos como para grupos. "Identities são, em graus variados, maleáveis, negociáveis e abertas ao desafio"—defende—onde "a memória desempenha um papel central". Memórias coletivas agem como mecanismos sutis na geração e sustentação de uma solidariedade social, amparada e estruturada em relações complexas de poder—acredita. Assim, identidades grupais requerem a construção de uma narrativa que trace as ligações entre o passado e o presente, localizando o *self* e a sociedade no tempo. É este entendimento que ajuda a gerar laços afetivos, um senso de pertencimento e que engendra obrigações e lealdade à comunidade (BELL, 2006, p. 5-6).

Para Murer (2009), assim como a identidade individual é estabelecida através da interação, a coletiva é extraída do reconhecimento comum, em um processo em que ambas se informam e fortalecem mutuamente. Ao se discutir coletivos nacionais, no entanto, é importante reconhecer que estas dinâmicas sociais não são monolíticas. Uma vez que coletividades se definem, entre outras coisas, através da memória compartilhada, não existe uma lembrança única, mas uma série particular de narrativas que é aceita, executada e retransmitida, enquanto outras são esquecidas. No entanto, mesmo eventos mais significativos da história de uma coletividade não são óbvios, mas se tornam relevantes através do processo coletivo do lembrar e esquecer, onde nenhum é triunfo ou trauma em si mesmo, mas devem ser imbuídos de significância por meio de processos sociais (MURER, 2009, p. 112).

Um trauma—descreve Bell (2006)—é uma quebra, um deslocamento, uma desorganização do universo conhecido, que implica no colapso do significado e da confiança

²⁴ Para maiores detalhes, ver: CALHOUN, C. *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge: Blackwell, 1994, 364 p.

²⁵ Para maiores detalhes, ver: TAJFEL, H. *Social Identity and Intergroup Relations: European Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 546 p.

²⁶ Para maiores detalhes, ver: ALEXANDER, C.N; WILEY, M.G. Situated Activity and Identity Formation. In: ROSENBERG, M.; TURNER, R.H *Social Psychology: Sociological Perspectives*. (eds.). Nova York: Basic Books, 1981, p. 269-89.

em um mundo que foi destruído por um dado evento. Alexander (2004 apud BELL, 2006, p. 7) não vê eventos como inerentemente traumáticos, mas sim a percepção que indivíduos e grupos têm a seu respeito quando sentem que "foram submetidos a um acontecimento aterrador que deixa marcas indelévels em suas consciências, que marcarão suas memórias para sempre e mudarão seu futuro." Sob esta perspectiva, traumas são "atribuídos a fenômenos reais ou imaginários"—complementa Bell—"não por sua nocividade real ou objetividade brusca, mas porque acredita-se que esses fenômenos afetem abruptamente e de maneira prejudicial a identidade coletiva" (BELL, 2006, p. 7-8).

No plano do indivíduo, em entrevista a Venticinque (2018), Dunker salienta que "diferentes pessoas são atingidas de diferentes maneiras. O que torna um evento realmente traumático"—aponta—"é a conexão entre o fato e a fantasia de cada um, que interpreta e simboliza, ou repudia e rejeita o que se passou" e diferencia dois tipos de efeito—o primeiro, que chama de positivo, onde o indivíduo fica congelado na repetição daquele instante, e o segundo, que chama de negativo, em que a memória do evento é apagada ou neutralizada. No segundo caso, o trauma retorna em atos disruptivos de violência, em reações de choro ou de despersonalização, em rupturas inexplicáveis de laços e relações, podendo demorar gerações inteiras para se realizar (VENTICINQUE, 2018).

No primeiro caso, o evento traumático pode intrometer-se repetidamente em atividades cotidianas e no sono, e os sintomas como pesadelos, flashbacks, depressão, despersonalização e mudanças distintas na espiritualidade ou na visão de mundo podem aparecer de forma crônica ou intermitente, imediatamente ou muitos anos após o evento que deflagrou o trauma. Desde 1980 esta recorrência ou repetição do evento estressor é definida pela *American Psychiatric Association* como Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT). Entretanto, desde a década de 1990, a centralidade de modelos ocidentais na definição de trauma tem sido questionada por profissionais que trabalham em zonas de conflito e guerra em contextos não ocidentais que, por sua vez, propõem uma conceituação mais abrangente para teorizar experiências coletivas, prolongadas e cumulativas de traumatização (VISSER, 2011, p. 271-80). Não é por acaso que a antropologia contemporânea—pontua Mucci (2013)—diante da tarefa universal de explicar o que é "humano" para diferentes sociedades, se volta cada vez mais para o discurso do trauma e da desumanização. "No traumatismo causado pelo homem, o que é humano também define o que não é humano, e o trauma testemunha os extremos e limites entre ambos" (MUCCI, 2013, p. 4).

Murer (2009) volta-se para a questão da projeção, julgando-a como importante resposta defensiva em relação ao trauma, onde o sujeito atribui a um objeto externo um pensamento ou

impulso particularmente indesejável, na tentativa de livrar-se dele. Desta maneira, a projeção desloca uma auto-representação inaceitável para uma representação externa. Este processo de deslocamento, que investe um objeto com as qualidades não desejáveis do *self*, torna-se o que para Volkan (1988 apud MURER, 2009, p. 115) é o precursor de um "Outro-inimigo".

Coletivamente, esta projeção é parte integrante da determinação de inimigos políticos e sociais. Se, por um lado, a crença em ameaças externas leva a uma tentativa de proteger-se a si mesmo e ao grupo face ao perigo imaginado, seja sob a forma de fuga física, da criação de barreiras de proteção, ou de tentativas de disfarce, por outro, pode resultar no esforço de desarmamento, captura ou destruição do "Outro". A rejeição torna-se, então, um componente importante de estruturação da identidade coletiva quando o "estrangeiro" é reconhecido como uma ameaça. Assim, o *self* coletivo buscará eliminá-lo, ainda que subjetivamente, a fim de restabelecer suas próprias fronteiras.

Criando uma oposição, criando um 'Outro', o *self* pode buscar consolo e conforto dentro de alguns limites de proteção. [...] Uma vez que o 'Outro' tenha sido tão completamente reduzido que sua humanidade não seja mais visível, qualquer ato requerido para manter os limites entre o *self* e o outro pode ser justificado (MURER, 2009, p. 117-8).

Assim—prossegue—a narrativa dá sentido à separação entre o *self* e o "Outro-inimigo", onde o trauma pode ser discutido em torno do reconhecimento de suas conexões históricas. Para Klein, entretanto, mesmo que este "Outro-inimigo" não possa ser reincorporado ao *self*, é possível uma reconciliação através de um processo de luto (KLEIN, 1948, apud MURER 2009, p. 127). Sob esta perspectiva, Murer conclui que a capacidade em tolerar a ambivalência entre amor e ódio, desejo e repulsa, conexão e distinção, permite que grupos previamente opostos não apenas coexistam, mas também se envolvam uns com os outros profunda e significativamente.

Desta maneira, o ódio continuado dá lugar a novos futuros de coexistência dinâmica, assim como o processo de um luto adaptativo liberta a ambos da repetição sem fim de um relacionamento estático aprisionado pelas fantasias dos enlutados, permitindo uma relação dinâmica de memória e esquecimento caracterizada pela ambivalência. Talvez a melhor paz não derive de um grupo vir a amar o próximo, mas sim de aprender a tolerar a ambivalência em relação ao outro [...] Assim, como um analisando deve olhar para além das explicações superficiais de suas próprias narrativas do passado, então também, uma coletividade deve ser encorajada a encontrar o espaço dialógico a fim de explorar o significado dos eventos que constituem sua narrativa coletiva. Os diálogos dinâmicos e engajados que emanam desta introspecção pública servem para criar um corpo coletivo mais adaptável e saudável (MURER 2009, p. 128).

1.2.2.2 Alteridade e empatia

Mas Levinas não quer eliminar o "Outro". Quer identificá-lo e respeitar as diferenças que o distinguem. Busca, assim, não a outridade, mas a alteridade que, ao invés de segregar, abre espaço. A fim de encontrá-lo como "Outro"—sustenta—é preciso fazê-lo em seus termos. Para Levinas, defrontar-se com o "Outro" sob nossas próprias condições, afetará a ética, a política, a teologia, e todas as outras formas de relação com ele (TREANOR, 2006, p. 5).

É entre estranhos que o encontro se dá; de outro modo, se trataria de similaridade. Todo pensamento é subordinado a uma relação ética, ao infinitamente "Outro" na outra pessoa, e ao infinitamente "Outro" do qual sou nostálgico. Pensar a outra pessoa é parte da irredutível preocupação com o "Outro". Amor não é consciência. [...] Antes da chegada do humano, já existe o cuidado com o "Outro". O "eu" transcendental em sua nudez vem do despertar por e para o "Outro". Todo encontro começa com uma bênção contida na palavra "alô" [...] Esta saudação dirigida a outro homem é um chamamento. Eu ainda insisto na primazia de uma relação bem-intencionada com respeito ao "Outro". Mesmo que haja má vontade da outra parte, a atenção, o acolhimento do "Outro", assim como seu reconhecimento, marcam a prioridade do bem em relação ao mal (LEVINAS, 1999, p. 97-8).

Levinas quer encontrar o "Outro" em sua vulnerabilidade, na nudez de sua face. No entanto, esta "face" não diz respeito a seu semblante, fisionomia, ou expressão facial e, por extensão, o caráter, status social, a localização, o passado—isto, é somente o contexto que o torna visível e descritível. "O outro"—afirma—"é invisível". A responsabilidade, porém, está, em primeiro lugar, no cuidado em não matar o "Outro", mas em reconhecê-lo, respeitá-lo e lhe fazer justiça em sua alteridade. Quando olhamos para o outro e vemos os olhos, o nariz, a testa, o queixo, tudo o que pode ser descrito, então o consideramos como um objeto (BURGGRAEVE, 1999, p. 31-2).

É o "Outro" que Buber persegue, este que inspira Levinas—"essencialmente outro do que eu; e é esta sua alteridade que eu tenho em mente, porque é ele que tenho em mente; eu a confirmo, eu quero que ele seja outro do que eu, porque eu quero seu modo de ser específico" (BUBER, 1982, p. 105). Para Buber há duas possibilidades do existir, ambas atreladas à atitude do indivíduo. A primeira é do tipo "eu-tu", onde o "eu" se abre para o "tu", estabelecendo relações em que se deixa impactar e atravessar pela presença viva do "Outro", seja este uma pessoa, uma situação, uma obra ou um ente qualquer. A atitude "eu-isso", por sua vez, o leva a experimentar as situações de uma forma objetiva. O mundo do "isso" ou da objetividade, ordena o real, transformando-o em habitável e reconhecível. O "eu-tu" e "eu-isso" são, portanto, partes do movimento humano, alternando-se constantemente a cada relacionamento. Mas Buber não crê possível que sempre se mantenha a atitude do tipo "eu-tu", pois o homem é incapaz de

habitar permanentemente o encontro, e a existência é pautada pela alternância entre as duas formas e seus desdobramentos. Na perspectiva buberiana, enquanto a relação está no âmbito do "tu", a experiência se dá no campo do "isso" e implica em um distanciamento reflexivo, ordenando e extremamente necessário para a elaboração e a produção de significados, desde que não se torne a forma predominante de relação com o mundo (LUCZINSKI; ANCONA-LOPEZ, 2010, p. 78).

A relação buberiana se dá no espaço inter-humano da presença face-a-face, cujo desdobramento é o diálogo, e o fruto, o amor:

Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem, mas o homem habita em seu amor. Isto não é simples metáfora, mas a realidade. O amor não está ligado ao Eu, de tal modo que o Tu fosse considerado um conteúdo, um objeto: ele se realiza, entre o Eu e o Tu. Aquele que desconhece isso, e o desconhece na totalidade de seu ser, não conhece o amor, mesmo que atribua ao amor os sentimentos que vivencia, experimenta, percebe, exprime (BUBER, 2003, p. 17).

Porém, se para Buber a relação "eu-tu" é baseada na reciprocidade, para Levinas, ela é assimétrica. A partir do momento em que a generosidade estiver vinculada à reciprocidade—acredita—esta relação se tornará comercial. "Devo sempre exigir mais de mim mesmo do que do outro"—sustenta (KEARNEY; LEVINAS, 1986, p. 31). Sua busca por justiça, portanto, pressupõe justamente uma nova relação, na qual a generosidade esteja subordinada a uma questão de justiça e cidadania, em que um não tenha privilégios em relação ao outro (LEVINAS, 1999, p. 101).

Para Taylor e Honneth, a autoconsciência do indivíduo é desenvolvida através da interação. Taylor (1994) localiza a demanda por reconhecimento na política contemporânea em diferentes aproximações—em nome de grupos minoritários, em algumas formas de feminismo e na política do "multiculturalismo". Esta última, seu foco de investigação, propõe a correspondência com a identidade, que, sob esta perspectiva, é parcialmente moldada pelo reconhecimento, sendo que sua negação pode aprisionar o não-reconhecido em um modo falso, distorcido e reduzido de ser. Desta maneira—afirma—"nossa identidade é sempre definida em diálogo"—onde o desenvolvimento de um ideal de identidade depende das relações dialógicas que o sujeito estabelece com o "Outro". Se no plano pessoal esta é formada, ou malformada, no contato com o outro significativo, no âmbito social os efeitos de políticas de reconhecimento também se fazem notar, não somente na construção de sociedades democráticas saudáveis, como também nos danos sofridos por sua ausência. "Não apenas o feminismo contemporâneo, mas também as relações raciais e as discussões sobre o multiculturalismo são reforçadas pela

premissa de que a retenção do reconhecimento pode ser uma forma de opressão"—apontam (TAYLOR; GUTMANN, 1994, p. 25-37). Ao que MacQueen adiciona:

Somos "sujeitos em processo", continuamente suscetíveis à confusão, ao conflito e à mudança em relação a como nos entendemos e somos compreendidos pelos outros. Aceitando isto, a próxima questão urgente é a respeito da relação do sujeito com o poder. Especificamente, como somos produzidos e regulados como sujeitos? Qual o papel do poder nisto? Será que nossa imbricação nas teias de poder significa que o sujeito é simplesmente um efeito passivo da linguagem, do discurso e das normas, ou podemos resistir e retrabalhar a forma pela qual somos reconhecidos? (MACQUEEN, 2015, p. 78).

Para Honneth,

O reconhecimento não pode reduzir-se a meras palavras ou expressões simbólicas, mas deve vir acompanhado por ações que confirmem suas promessas. Um ato de reconhecimento é incompleto se não conduzir a modos de comportamento que deem expressão real ao valor articulado no ato original (HONNETH, 2012, p. 92).

No entanto, acredita que este somente é cumprido na interação simples entre dois indivíduos, duvidando de que formas institucionais possam consumá-lo. Para tanto—defende— as definições legais deveriam ser modificadas e acompanhadas de uma redistribuição material. "Uma forma alterada de reconhecimento social só será 'crível' se, além de racional de um ponto de vista avaliativo, fizer justiça a uma nova qualidade de valor em termos materiais"—aponta. Para Honneth, a identidade individual é constituída pelo reconhecimento intersubjetivo que se dá em três esferas—a do amor, nas relações pessoais com vínculo afetivo; das relações de direito e autorrespeito no plano jurídico-moral; e das relações de solidariedade no plano social. Em sua oposição existem três maneiras de não-reconhecimento—a violação, a privação de direitos e a degradação, cuja negação levaria a uma indignação moral crescente (HONNETH, 2012, p. 92-4).

Fraser (2007), entretanto, contesta a centralidade da identidade da Teoria do Reconhecimento em Taylor e Honneth, localizando as demandas feministas em questões voltadas à redistribuição transnacional. Em uma primeira fase,²⁷ o feminismo esteve estritamente relacionado aos vários movimentos sociais que emergiram nos anos 1960, e em uma segunda, foi atraído para a órbita da política de identidades. Porém, mais recentemente,

²⁷ Fraser refere-se a fases dos feminismos recentes, e não às ondas feministas, como se denominam três grandes períodos da história do feminismo, onde a primeira onda refere-se ao período entre o final do século XIX e início do século XX, a segunda nas décadas de 1960 e 1970 e a terceira na década de 1990 até a atualidade. Para maiores detalhes, ver: HUMM, M. *The dictionary of feminist theory*. Columbus: Ohio State University Press, 1990, 278 p.

em uma terceira fase, o movimento tem sido cada vez mais praticado como política transnacional em espaços emergentes (FRASER, 2007, p. 292-3).

Se a primeira fase do feminismo pós-guerra procurou aproximar o gênero do imaginário socialista, a segunda fase enfatizou a necessidade de "reconhecer a diferença". "Reconhecimento", assim, tornou-se a principal gramática das reivindicações feministas no *fin-de-siècle*. Quer o problema fosse a violência contra a mulher, quer a disparidade de gêneros na representação política, feministas recorreram à gramática do reconhecimento para expressar suas reivindicações. Incapazes de obter progresso contra as injustiças da política econômica, preferiram voltar-se para os males resultantes dos padrões antropocêntricos de valor cultural ou de hierarquias. O resultado foi uma grande mudança no imaginário feminista—enquanto a geração anterior buscava um ideal de equidade social expandido, esta investia suas energias nas mudanças culturais (FRASER, 2007, p. 297).

Desta maneira,—descreve—mais recentemente feministas têm explorando novas oportunidades em espaços políticos no mundo que se globaliza, reinventando o movimento:

Por muitos anos, feministas ao redor do mundo voltaram-se para os Estados Unidos em busca das mais avançadas teorias e práticas. Contudo, atualmente o feminismo estadunidense se encontra em um impasse, entravado pelo clima político hostil pós-11 de setembro. Incertas de como buscar justiça em relação a gênero sob as condições atuais, estamos agora devolvendo o favor ao olharmos para as feministas de outros lugares buscando inspiração e orientação. Assim, hoje, a ponta de lança da luta de gênero transferiu-se dos Estados Unidos para espaços transnacionais como a Europa, onde há maior margem para manobras. A consequência é uma mudança drástica na geografia das energias feministas (FRASER, 2007, p. 291).

Muitas feministas transnacionais têm rejeitado o quadro de Estados territoriais, relatando o frequente impacto de decisões tomadas dentro de um determinado território na vida de mulheres fora dele e buscado uma consciência da força da opinião pública transnacional, que flui através dos meios de massa globais e da cibertecnologia. Sob este prisma, este modelo é visto como um grande veículo de injustiça, que divide o espaço político de maneira a bloquear a contestação por mulheres daquelas forças que as oprimem. Ao canalizar suas demandas para os espaços políticos domésticos—pondera Fraser—estas mulheres ficam isoladas dos poderes exteriores da crítica. "Entre aqueles que estão protegidos do alcance da justiça"—argumenta—"estão os poderosos Estados predadores e poderes transnacionais privados, incluindo investidores e credores estrangeiros, especuladores e corporações transnacionais".

Atualmente—conclui—as demandas feministas estão cada vez mais conectadas a lutas para alterar este quadro que consideram como auto-isolante, cuja arquitetura protege a partilha do espaço político que ela institucionaliza efetivamente excluindo a tomada de decisão democrática transnacional nas questões de justiça de gênero. Sob o abrangente slogan "direitos das mulheres, direitos humanos", feministas ao redor do mundo têm conectado as lutas contra

as práticas patriarcais locais a campanhas para reformar o direito internacional (FRASER, 2007, p. 303-304).

Se a alteridade busca aceitar o diferente, é a empatia que habilita o indivíduo a compreender o "Outro". O termo, inicialmente usado por Titchener (1909) como uma tradução para a expressão alemã "*einfihlung*", refere-se à consciência do sujeito na imaginação das emoções de outra pessoa, bem como a uma espécie de ligação social-cognitiva²⁸. No final da década de 1960 e começo dos anos 1970, várias pesquisas exploraram de maneira empírica as motivações e comportamentos em torno desta noção, sem, no entanto, chegar a um consenso a respeito de sua definição. "Empatia, simpatia e compaixão têm sido usados de forma intercambiável, indicando mais ou menos a mesma construção"—aponta Niezink (2008). O tema foi amplamente debatido na década de 1980, mas, ainda assim, estas denominações são muitas vezes usadas como sinônimo na literatura. Recentemente, no entanto, o debate psicossocial sobre o estado de empatia o tem definido como "uma resposta emocional instantânea quando confrontada com o sofrimento de outro indivíduo, que lhe é congruente"²⁹, mas não necessariamente idêntica", migrando de uma compreensão fundamentada na cognição para um foco na emoção (Stotland, 1969; Mehrabian; Epstein, 1972; Hoffman, 1987)³⁰ (NIEZINK, 2008, p. 46-7).

Ao analisar o papel da empatia na promoção do diálogo, Palmisano (2012) remete-se a Heschel, Stein, e seus comentadores, cujo fluxo acompanharei nos parágrafos que se seguem. O primeiro, ao tratar da relação entre Deus e o homem, descreve a reza como um ato de empatia, onde a leitura e o sentir das palavras são acompanhados por uma projeção imaginativa da consciência na direção de seu sentido. "Antes de mais nada, as palavras e seu significado parecem estar além do horizonte da mente... Portanto, devemos lembrar que a experiência da oração não vem de uma só vez. Ela cresce diante da palavra que, cada vez mais, vem à luz". Entretanto, conclui que esta demanda uma intensidade de dedicação que raramente está presente

²⁸ Para maiores detalhes, ver: TITCHENER, E. *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*. Nova York: Macmillan, 1909, 344 p.; TITCHENER, E. *A beginner's psychology* (Classic Reprint), Londres: Forgotten Books, 2012, 388 p.

²⁹ O termo "congruência" refere-se apenas à valência (uma emoção positiva quando o outro está em um estado positivo; uma emoção negativa quando o outro está em um estado negativo), e não necessariamente a uma correspondência. Cf. BATSON, C.D. Altruism and prosocial behavior. In: GILBERT, D.T.; FISKE S.T.; LINDZEY, G. (eds.). *The Handbook of Social Psychology*, v. 2. Nova York: McGraw-Hill. 4th ed., 1998, p. 282-316.

³⁰ Para maiores detalhes, ver: STOTLAND, E. Exploratory investigations of empathy. In: BERKOWITZ, L. (ed.), *Advances in experimental social psychology*, v. 4, 1969, p. 271-313; MEHRABIAN, A.; EPSTEIN, N. A measure of emotional empathy. *Journal of Personality*, Hoboken, v. 40, p. 525-533, 1972; HOFFMAN, M.L. The contribution of empathy to justice and moral judgement. In: EISENBERG, N.; STRAYER, J. (eds.), *Empathy and its development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 47-80.

(HESCHEL, 1998 apud PALMISANO, 2012, p. 71). "Mas o mesmo ocorre quanto a nossa dedicação à alteridade", comenta Cherbonnier, para quem a empatia é mais que um sentimento mas uma conduta. E, portanto—argumenta—"a melhor maneira para se expressar a empatia é através de ações". Porém estas requerem interpretação. O significado de uma empatia mútua pode parecer evidente, mas, em outras situações, pode haver necessidade de uma clarificação, como nos mal-entendidos e na complexidade das interações inter-religiosas. Nestes casos, seu significado precisará ser colocado em palavras através do ato do diálogo. "A empatia delineia uma trans-subjetividade dialógica e dialética, onde os mundos físico e espiritual de si mesmo e do outro começam a se encontrar através de uma ampla gama de perspectivas sociopolíticas e teológicas" (CHERBONNIER, 1968 apud PALMISANO, 2012, p. 72).

Se Stein descreve o processo empático em três níveis ou modalidades—a emergência da experiência, a explicação satisfatória e a objetivação abrangente da experiência explicada (STEIN, 1989 apud PALMISANO, 2012, p. 73)—MacIntyre (2006), acresce que esta "empatia iterada" ou "como os outros nos veem" é dialogicamente dada, nos submetendo a uma espécie de interrogatório a respeito de nós mesmos através da simultaneidade do viver. Por meio do fluxo e refluxo de si mesmo para o outro, ao tomarmos consciência das avaliações dos outros, podemos começar a questionar nossas próprias avaliações—afirma. O "eu", seja como percebedor ou agente, é parcialmente constituído na relação de tal maneira que os diferentes tipos de relacionamento social que o indivíduo estabelece fazem diferença significativa para o tipo de ser humano que ele se torna (MACINTYRE, 2006 apud PALMISANO, 2012, p. 73-4).

Halpern (2004), por sua vez, argumenta que "a empatia serve como um ideal normativo para uma visão reumanizada do outro", manifesta na "capacidade de individualizar, ao invés de estereotipar". Assim, encoraja o cultivo do hábito para tolerância da ambivalência, desafiando a organização de experiências através de sentimentos como ressentimento, raiva ou medo. Acima de tudo, acredita, a empatia é percebida como uma possibilidade de convivência que atende a perspectiva do outro ao longo do tempo, o que lhe parece ser a base da cooperação social genuína. "O dar e receber entre si e o outro reumaniza o 'nós' dentro do relacionamento 'eu e tu'" —afirma (Halpern, 2004 apud PALMISANO, 2012, p. 76).

"Este desejo de viver em solidariedade"—conclui Palmisano—"sinaliza um novo modo de testemunho profético". Para Stein, este significa cultivar a *práxis* constitutiva do ser, "que nada menos é que um verdadeiro colaborador, um epicentro de liberdade e fidelidade criativa, onde o 'meu' encontro com o 'Outro' encarna uma genuína comunhão intersubjetiva" (PALMISANO, 2012, p. 79).

Neste primeiro capítulo, desenvolvi os dois pilares teóricos desta investigação, enraizados na Teoria Feminista e no Estudo das Emoções, ambos ramos da Psicologia Política. Questões referentes a mulheres em situações de conflito somam-se, assim, a aspectos emocionais derivados de representações sociais traçando um elo que permitirá, mais à frente, a exploração das especificidades do conflito israelense-palestino. A partir do questionamento da autopercepção, da imagem do "Outro" e dos aspectos emocionais decorrentes desta interação, buscarei, por um lado, chamar a atenção para a experiência de mulheres e, por outro, a partir delas, traçar possibilidades de superação das marcas expostas de décadas de violência.

2 METODOLOGIA: HISTÓRIA ORAL

O narrador é um mestre do ofício que conhece seu mister: ele tem o dom do conselho. A ele foi dado abranger uma vida inteira. Seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo. Uma atmosfera sagrada circunda o narrador.

(Ecléa Bosi)

Me recordo das inúmeras vezes em que ocupei a poltrona de veludo *devoré* marrom e dourado da sala de televisão de minha avó para escutar estórias de família. Sempre tive dificuldade em gravar os nomes dos parentes distantes que nunca conheci mas, a alegria pelo sabor da escuta, acho que me acompanha desde sempre. A escolha metodológica natural para uma pesquisadora afeita a causos como eu, já foi, desde o mestrado, a História Oral, quando tive a oportunidade, dentre outras, de reouvir as anedotas do passado, desta vez da boca de minha tia, a lembradora da família. E se alguém me perguntar o que eu quero da vida, direi que é continuar fazendo exatamente o que tenho feito nestes últimos seis anos.

Como forma de construção do conhecimento por e em torno do indivíduo, a História Oral amplia o escopo da investigação histórica ao produzir novas evidências a partir do relato da experiência pessoal—aponta Thomson (2007). Se historiadores da antiguidade por vezes dependiam da descrição de testemunhas oculares sobre eventos significativos, a história positivista do século XIX privilegiou a pesquisa arquivística e de fontes documentais, desprezando as evidências orais (THOMPSON, 1998). Após a Segunda Guerra Mundial, entretanto, o dilema criado pela emergência de testemunhos orais da era nazista, somado à crescente disponibilidade de gravadores portáteis, sustentaram o desenvolvimento da História

Oral e de sua gradual validação. Como relata Assmann:

[...] especialmente os documentos criados pelos perpetradores nunca foram capazes de transmitir a verdadeira imagem dos horrores [ocorridos nos campos de concentração], ao passo de que as testemunhas tentam comunicar, quando possível, suas próprias experiências, tanto em termos do seu eu interior como de seu ambiente. [...] Memórias pessoais de sobreviventes são a melhor fonte capaz de comunicar as dimensões dos horrores nazistas. Portanto, os sobreviventes não apenas incorporam memórias pessoais insubstituíveis, mas também servem como uma advertência para a humanidade (ASSMANN, 2006, p. 48³¹, apud HALBMAYR, 2009, p. 195).

A partir do final da década de 1970, historiadores orais como Portelli³² e Passerini³³ na Europa, e Frisch³⁴ e Grele³⁵ na América do Norte começaram a questionar a possibilidade da existência de objetividade histórica e a valorizar a subjetividade inerente ao testemunho oral. Ao longo da década de 1980, teóricas feministas, antropólogos pós-modernos e sociólogos qualitativos somaram-se a entrevistadores da História Oral na problematização do papel do pesquisador como entrevistador e analista, contribuindo, assim, para que esta se firmasse como metodologia e se desenvolvesse internacionalmente como abordagem interdisciplinar na condução de entrevistas e interpretação da memória (THOMSON, 2007).

Tal legitimação permitiu que viessem à tona experiências daqueles que, até então, eram mantidos à margem do registro histórico oficial, tais como mulheres, trabalhadores, populações autóctones, minorias étnicas e membros de grupos sociais marginalizados ou oprimidos (BEARD, 2017), além de gerar importante documentação da memória em países e regiões imersos em situações políticas conturbadas (THOMSON, 2007).

Bosi nos alerta, porém, para o desafio que se coloca ao pesquisador,

[...] que deve enfrentar o fato de que uma história de vida, ou mil histórias de vida jamais substituirão um conceito ou uma teoria da história. Depoimentos colhidos, por mais ricos que sejam, não podem tomar o lugar de uma teoria totalizante, que elucide estruturas e transformações econômicas, ou que explique um processo social, uma revolução política" (BOSI, 1993, p. 277).

³¹ ASSMANN, A. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Munique: C.H. Beck, 2006, 320 p.

³² Para maiores detalhes, ver: PORTELLI, A. What makes oral history different. In: PERKS, R.; THOMSON, A. (eds.). *The Oral History Reader*, 2nd ed., London: Routledge, 1998, p. 63-74.

³³ Para maiores detalhes, ver: PASSERINI, L. *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class* (Studies in Modern Capitalism). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 256 p.

³⁴ Para maiores detalhes, ver: FRISCH, M. *A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History*. Albany: State University of New York Press, 1990, 273 p.

³⁵ Para maiores detalhes, ver: GRELE, R. *Envelopes of Sound: The Art of Oral History*, 2nd ed. Nova York: Praeger, 1991, 312 p.

Neste sentido, Johnson e Dawson (1998) fazem a distinção entre duas formas preponderantes de produção de senso de passado, uma, a partir de representações públicas, e a outra, como memória privada. A primeira envolve o "teatro da história, o palco e a audiência pública para a encenação de dramas sobre [...] a história, as tradições e o legado [do povo]". Sem tencionar imputar à concepção do passado uma representação monolítica, insistem, todavia, na ideia da existência de uma narrativa dominante, enquanto outras são marginalizadas, excluídas ou retrabalhadas. Há um segundo olhar, porém, que se forma a partir da observação da vida diária, materializado através de formas mais íntimas como cartas, diários, álbuns de fotografia ou coleções de objetos. Assim como Bosi, defendem que estes dois planos não sejam abordados em separado, mas de maneira relacional, julgando que as memórias se assemelham a uma espécie de geologia, que compõe construções a partir da sedimentação de diversas camadas dos traços do passado (JOHNSON, DAWSON, 1998, p. 76-8).

2.1 MÉTODO: A ENTREVISTA

Slim e colaboradores (1998) descrevem diferentes métodos de coleta de depoimentos em História Oral, cuja escolha dependerá da situação, do foco—se individual ou coletivo—e dos objetivos desejados. A forma mais comumente utilizada é a "História de Vida" de caráter privado e individual. Pode ser realizada em uma ou mais sessões, quando e como for mais conveniente para o entrevistado, em um local onde ele se sinta confortável, de preferência em sua residência. De uma maneira geral, será menos inibidor se o entrevistador e entrevistado forem do mesmo sexo. Porém, se isto não for possível, e tal situação for considerada inconveniente para a sociedade tratada—o que ocorre particularmente em depoimentos de mulheres quando o entrevistador é do sexo masculino—será necessário que um ou mais observadores estejam presentes. Todavia, em certas circunstâncias, sua presença pode ser intimidadora, como no caso de maridos observando esposas, entre pais e filhos ou na presença de representantes oficiais em comunidades que vivem sob repressão.

Em entrevistas do tipo "História de Vida", o narrador mencionará outros membros da família em termos do impacto que tenham exercido sobre ele. A fim de se aprofundar o foco nestes parentes, pode-se também entrevistá-los separadamente, ou ainda se utilizar a prática da "Entrevista sobre a Árvore Genealógica", onde somente o narrador original é ouvido. Em outro tipo de abordagem, conhecida como "Depoimento Temático", explora-se um assunto em profundidade, que pode ser relativo a algum acontecimento ou aspecto pontual da vida do entrevistado. Nestes casos, o depoimento pode ser mais curto, porém mais detalhado que na

"História de Vida". Outra forma de coleta de testemunhos pode ser do tipo "Entrevista-Diário". Neste método, o pesquisador seleciona uma amostragem, cujos membros deverão contribuir com registros regulares como parte de um estudo de longo termo a respeito de tendências sociais. O tema pode girar em torno de um assunto específico ou de aspectos da vida dos participantes, que se comprometerão a manter um diário escrito ou gravado, cuja frequência de lançamentos será acertada com o pesquisador, que receberá os registros para análise no decorrer da investigação.

Testemunhos orais também podem ser colhidos em grupo. Em determinadas situações, os entrevistados podem se sentir mais à vontade quando o foco não lhes é direcionado, mas o oposto pode também ocorrer, e indivíduos sentirem-se pressionados a conceder depoimentos socialmente aceitáveis, ou a reproduzir representações míticas sobre o passado ou de uma questão do presente, de uma forma em que todos sintam-se seguros em compartilhar, o que pode ser, de alguma maneira, idealizado. Ao se trabalhar com grupos, pode-se promover discussões sobre um tema específico—nos chamados "Grupos Focais"—que devem ter entre cinco e doze membros e guardar alguma homogeneidade em termos de classe social, idade ou sexo. A ênfase deste modelo está na interação entre os participantes entre si, e a condução é feita por um moderador, cujo papel é de facilitar a discussão. Nas "Entrevistas Comunitárias", os grupos são maiores, com um máximo de trinta participantes, e devem ser conduzidas por dois entrevistadores. Neste caso, a interação se dá entre participantes e entrevistadores, que fazem perguntas e buscam o equilíbrio na atuação dos componentes do grupo (SLIM et al, 1998, p. 116-20).

Qualquer que seja o método escolhido, toda a literatura em História Oral converge em um ponto: o tempo e o espaço da entrevista são ditados pelo entrevistado, e sua principal ferramenta é a escuta em seu sentido mais amplo. Diferentemente de outras formas de testemunho, em História Oral busca-se um relato detalhado da experiência pessoal com tempo suficiente para a reflexão, permitindo que o narrador dê a seu depoimento a amplitude que desejar (STRATFORD, 2017). "O tempo não flui uniformemente."—reflete Bosi—"Existe a noite serena da criança, a noite profunda e breve do trabalhador, a noite infinita do doente, a noite pontilhada do perseguido" (BOSI, 1993, p. 281). Entretanto, "um dos maiores perigos"—aponta Morrissey—"é que o entrevistador sinta que deva ficar falando, enquanto o entrevistado tenta recuperar uma palavra. [...] Devemos deixar o narrador definir seu próprio ritmo; ele pode ser lento, segundo nosso ponto de vista, no entanto, é o seu ritmo. Devemos deixá-lo ir em seu próprio ritmo"—aconselha (MORRISSEY, 1998, p. 110).

Para Anderson e Jack, o foco da entrevista em História Oral está no processo, no desdobramento dinâmico do ponto de vista do sujeito. É a natureza interativa do depoimento que permite ao entrevistador pedir esclarecimentos, perceber quais questões o narrador formula sobre sua própria vida e ir além de respostas convencionais. "O pesquisador deve sempre estar atento à dimensão moral da entrevista,"—alertam—"e ciente de que está lá para honrar a integridade e privacidade do narrador, sem se intrometer em áreas que este optou por conter" (ANDERSON; JACK, 1998, p. 169-70). Slim e seus colaboradores acrescentam ser criticamente importante a atenção a diferentes contextos culturais, às formas particulares, aos eventos especiais, às categorias de fala e aos tabus. "A regra fundamental"—revelam—"é que se seja sensível aos modos costumeiros de fala e comunicação e que se permita que as pessoas falem em seus próprios termos" (SLIM et al, 1998, p. 115).

2.2 NARRATIVAS EM PERSPECTIVA

A história sempre será um discurso inevitavelmente posicionado—afirma Beard—em que o narrador não pode ser apartado de seus próprios valores, teorias, ideologias e contextos socioculturais ou históricos. A partir deste prisma, pode-se identificar a História Oral, assim como todas as histórias, como um discurso narrativizado.

O testemunho oral, portanto, também pode ser compreendido como uma narrativa que é construída, editada e interpretada através de múltiplos processos de tomada de decisão determinados pelas escolhas epistemológicas do profissional e do entrevistado, onde ambos, indiscutivelmente, assumem o papel de autor-historiador (BEARD, 2017, p. 5).

A narrativa, contudo, nos fala menos a respeito de eventos e mais sobre seu significado, na medida em que a imaginação, o simbolismo e o desejo emergem. "Fontes orais nos dizem"—afirma Portelli—"não apenas o que as pessoas fizeram, mas o que elas queriam fazer, o que elas acreditavam estar fazendo e o que elas agora acham que fizeram" (PORTELLI, 1998, p. 67).

O que está envolvido, então, neste achado da "história verdadeira", aquela descoberta da "história real" dentro ou por trás dos eventos que nos chegam na forma caótica de "registros históricos"? Que vontade é encenada, que desejo é gratificado, pela fantasia de que os eventos reais são adequadamente representados quando podem mostrar a coerência formal de uma história? No enigma desta vontade, este desejo, vislumbramos a função cultural do discurso narrativizador em geral, uma sugestão do impulso psicológico por trás da necessidade aparentemente universal, não só de narrar, mas de dar aos acontecimentos um aspecto da narratividade (WHITE, 1980, p. 8).

A análise destas narrativas permite o olhar crítico sobre a construção do comportamento político e sua relação com questões identitárias—seja de grupos ou indivíduos—ao revelar interpretações e entendimentos da realidade política na qual se inserem possibilitando, assim,

[...] a indivíduos e coletivos [ter] um senso de propósito e lugar. As histórias compartilhadas de uma cultura fornecem base para entendimentos e interpretações comuns. Mas, como tal, podem se tornar locais de conflito cultural quando estes entendimentos comuns são desafiados. Se as narrativas proporcionam uma maneira de compreender o mundo, [...] então um movimento que busque alterar a estrutura da sociedade também busca desafiar a compreensão de indivíduos dentro desta sociedade e, necessariamente, as narrativas que sustentam esses entendimentos (PATTERSON; MONROE, 1998, p. 321).

Para Benjamin (1987), o dom do narrador é relacionar-se com a vida, pois ele é capaz de moldar a matéria-prima da experiência, tanto a sua própria quanto a dos outros, de forma sólida e útil.

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesãos—no campo, no mar e na cidade—, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o "puro em-si" da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim, se imprime na narrativa a marca do narrador como a mão do oleiro na argila do vaso (BENJAMIN, 1987, p. 205).

Neste sentido, a memória e seus processos de composição nas esferas individual e coletiva é explorada por Maurice Halbwachs e Ecléa Bosi. Se Halbwachs (1990) faz uma leitura crítica dos princípios tecidos por Bergson³⁶ a fim de diferenciar estes dois planos, Bosi (2010) amalgama as duas perspectivas anteriores. De Bergson, colhe a diferenciação entre a memória-hábito—essencialmente motora—e as lembranças, compreendidas como elementos do passado que permanecem armazenados em um lugar infraconsciente independentes de serem acessados ou não. O papel da consciência—aponta—seria o de selecionar e escolher o que virá à luz e o que ficará à sombra. Para Bosi, "é precisamente nesse reino de sombras que se deposita o tesouro da memória" (BOSI, 2010, p. 52).

Enquanto Bergson defende a existência de um só lugar no indivíduo onde todo o passado fique armazenado, Halbwachs sustenta não haver imagens inteiramente prontas, mas um repertório social ao qual o indivíduo recorre a fim de reconstruí-lo, buscando nas interações interindividuais uma alternativa ao subjetivismo bergsoniano (HALBWACHS, 1990, p. 77-98). Na mesma linha, Bosi afirma que a memória deva ser compreendida como fenômeno

³⁶ Para maiores detalhes, ver: BERGSON, H. *Matière et Mémoire*. Paris: PUF, 1965, 72ème ed., 282 p.

fundamentalmente social. "Não há, no texto de Bergson, uma tematização dos sujeitos-que-lembram, nem das relações entre os sujeitos e as coisas lembradas; como estão ausentes os nexos interpessoais, falta, a rigor, um tratamento da memória como fenômeno social"—aponta (BOSI, 2010, p. 54). E credita à linguagem o adensamento da memória, que "reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual." Afirma serem as convenções verbais produzidas em sociedade os elementos constituintes ao mesmo tempo do quadro mais elementar e mais estável da memória coletiva (BOSI, 2010, p. 56). Portanto,

A memória coletiva pode ser definida como o acúmulo de representações do passado que um grupo produz, mantém, elabora e transmite através da interação entre seus membros. No entanto, trata-se mais do que lembranças de eventos específicos compartilhadas, e sim de uma abordagem sistemática do passado, envolvendo diferentes níveis explicativos, que levam em conta tanto os processos grupais como as dinâmicas sociais gerais e os processos interindividuais (BELLELLI; CURCI, 1999, p. 102).

Halbwachs coloca o indivíduo que lembra como sendo sempre inserido e habitado por grupos de referência, creditando a construção da memória à interação entre o grupo e o sujeito. Para ele, estados da rememoração podem "permanecer um dado abstrato, formar-se em imagem e permanecer como tal, ou finalmente se tornarem uma lembrança viva", cujo destino dependerá da existência ou não de um grupo de referência. (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993, p. 288). Fundamentado na sociologia durkheimiana, Halbwachs recorre a uma passagem de Blondel que diz:

O indivíduo não inventa a sua religião, seus costumes, suas leis, sua estética, sua ciência, sua linguagem, os padrões de seu comportamento cotidiano com seus iguais, superiores ou inferiores, com os fortes e os fracos, com os idosos, as mulheres ou filhos, sua maneira de comer e se comportar à mesa, o detalhe infinito, finalmente, de seu pensamento ou a sua conduta. Tudo isto ele recebe pronto, graças à educação, à instrução e à linguagem provenientes da sociedade da qual ele faz parte. Isto inclui, com certeza, atividades conscientes; mas são estados mentais, cuja característica mais importante é serem distinguíveis dos estados puramente individuais. [...] As ideias dos homens morais não são a moral, aquelas do sábio não são a ciência; nossos gostos não são a estética, as palavras que trocamos não são linguagem. A realidade mental que constitui ao mesmo tempo, transcende a consciência individual, tal é a natureza essencial das representações coletivas (BLONDEL, 1925, apud HALBWACHS, 1939, p. 814-815).

Halbwachs não credita valor negativo à memória coletiva, tal como alguma imposição ou qualquer forma de dominação sobre o indivíduo, mas a descreve como elemento de reforço da coesão social pela adesão afetiva ao grupo, que em um processo de constante negociação se concilia com as memórias individuais (POLLAK, 1989, p. 3). Afirma que não basta o

depoimento do outro para que esta seja acolhida, mas que estas lembranças ainda lhe sejam significativas. "É necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias, e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser construída sobre um fundamento comum" (HALBWACHS, 1990, p. 34).

Neste sentido, nega a existência de uma memória individual pura, sem qualquer influência do grupo. Argumenta as lembranças do indivíduo, em sua origem, na verdade, teriam inspiração coletiva. No entanto, compreende o sujeito como portador de seu ponto de vista sobre a memória coletiva, que varia de acordo com o lugar que este ocupa no grupo e sua relação com outros meios, e é esta interação que irá fortalecer, debilitar e completar a lembrança de um evento, mesmo que muitas circunstâncias permaneçam obscuras (HALBWACHS, 1990, p. 25-47).

Ao problematizar os mecanismos que levam à eleição de determinada lembrança ou experiência em detrimento de outras na construção da memória coletiva, Pollak (1989) destaca que processos de dominação e submissão de diferentes versões definirão quais ganharão status oficial e dominante e quais permanecerão subterrâneas, marcadas pelo silêncio, pelo não dito, ou muitas vezes pelo ressentimento. Esta cisão pode aparecer tanto nas relações entre o Estado e a sociedade civil, como em relação a grupos minoritários dentro de uma sociedade. "Estudar as memórias coletivas fortemente constituídas, como a memória nacional, implica preliminarmente a análise de sua função"—sustenta. A operação coletiva de seleção dos acontecimentos e interpretações do passado que se deseja salvaguardar, se integra em tentativas mais ou menos conscientes de se definir e reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades, mantendo a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis.

Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (no caso de Estados), eis as duas funções essenciais da memória coletiva. Por outro lado, a vontade de esquecer os traumatismos do passado frequentemente surge em resposta a acontecimentos dilaceradores (POLLAK, 1989, p. 4-12).

Diante disto,

Pode-se imaginar, para aqueles e aquelas cuja vida foi marcada por múltiplas rupturas e traumatismos, a dificuldade colocada por esse trabalho de construção de uma coerência e de uma continuidade de sua própria história. Assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e de

tensões [...] [Em situações extremas] é como se este sofrimento exigisse uma ancoragem numa memória muito geral, a da humanidade, uma memória que não dispõe nem de porta-voz nem de pessoal de enquadramento adequado (POLLAK, 1989, p. 13-15).

"O testemunho é uma modalidade da memória"—sustenta Seligmann-Silva (2008)—cujo discurso se desdobra como elemento eminentemente político, como forma de resistência ao apagamento das marcas que no imaginário posterior também tende a afirmar: "não foi verdade".

Talvez a busca deste local do testemunho seja antes uma errância, um abrir-se para sua assistemática, para suas fraturas e silêncios. É na literatura e nas artes onde esta voz poderia ter melhor acolhida, mas seria utópico pensar que a arte e a literatura poderiam, por exemplo, servir de dispositivo testemunhal para populações como as sobreviventes de genocídios ou de ditaduras violentas. Mas isto não implica, tampouco, que nós não devamos nos abrir para os hieróglifos de memória que os artistas nos têm apresentado. Podemos aprender muito com eles (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 78).

Tomando como exemplo o caso israelense-palestino, Rimmon-Kenan afirma que "o conflito se dá [não somente] sobre a terra, a nacionalidade, a religião, o poder, os direitos humanos", mas também na luta por uma narrativa. Enquanto a perspectiva hegemônica israelense foca no retorno à terra que uma vez já foi sua—aponta—a palestina enfatiza sua presença ininterrupta neste mesmo território. Cada uma, portanto, carrega em si uma verdade que compete com a outra na tentativa de naturalizar o que é, no fundo, uma postura ideológica (RIMMON-KENAN, 2006, p. 12).

White, porém, acredita que longe de ser um problema, narrativas podem trazer uma solução se "moldarmos a experiência humana em uma forma assimilável a estruturas de significado que sejam genericamente humanas e não específicas de uma cultura." Acredita que, desta forma, "mesmo que não sejamos capazes de compreender plenamente os padrões de pensamento específicos de outra cultura, desta maneira teríamos relativamente menos dificuldade em entender uma história vinda dela por mais exótica que nos possa parecer" (WHITE, 1980 p. 5-6).

A ideia de multiperspectividade, que ganhou força a partir da década de 1990, vem ao encontro desta proposta, revelando potencial para reduzir antagonismos e contribuir para a transformação de conflitos ao permitir um olhar plural ao invés de uma abordagem monocultural e etnocêntrica de narrativa nacional. Baseada na crença de que "fenômenos históricos podem ser interpretados e reconstruídos a partir de uma variedade de ângulos" (STRADLING, 2003, p. 10), esta leitura possibilita que, por um lado, o ponto de vista de cada

uma das narrativas dominantes em questão seja igualmente acolhido e, por outro, inclua a história de categorias e grupos sociais ignorados em outras propostas, como é o caso da perspectiva de mulheres, abordadas nesta investigação. Stradling, entretanto, alerta para suas limitações:

Isto não significa necessariamente que, quanto mais múltipla a abordagem histórica, mais objetiva ela será. Primeiramente, é improvável que todas as perspectivas incorporadas tenham o mesmo peso e valor. Em segundo lugar, precisamos ter em mente o significado do termo “perspectiva”, ou seja, uma visão limitada pelo ponto de vista daquele que a expressa, seja ele um participante, uma testemunha ocular, um jornalista ou um historiador e independentemente destas limitações serem físicas, atitudinais, culturais, técnicas ou profissionais. Estas limitações ou restrições nas visões expressas não desaparecerão apenas porque uma abordagem histórica particular incorpora mais perspectivas do que outra. Não podemos supor que, examinando evidências de uma multiplicidade de óticas sobre o mesmo evento ou fenômeno histórico, poderemos oferecer uma descrição ou uma explicação mais completa do que aconteceu. Pelo contrário, uma abordagem em multiperspectiva, particularmente para conflitos políticos e sociais, pode muito bem demonstrar como é difícil chegar a conclusões firmes quando as diferentes partes do conflito percebem as ações, objetivos, motivações e respostas uns dos outros de maneira muito diferente ou mesmo contraditórias, baseadas em diferentes interpretações, suposições e preconceitos (STRADLING, 2003, p. 59-60).

Ainda assim, múltiplas narrativas quando combinadas em perspectiva fornecem uma poderosa ferramenta de coleta de dados—como no caso da História Oral,—análise e ensino da história, ciência e psicologia política e social, antropologia e áreas afins, não somente por ampliar o espectro observado, mas por incluir em seu escopo a dinâmica de suas interações, expondo, assim, "diferentes realidades e concepções, que facilitam um entendimento com mais nuances e, portanto, mais justo" (THOMPSON, 1998).

2.3 SOBRE O OBSERVADOR E SEU TEXTO

Para Benjamin (2012), a memória se dá como um processo constantemente moldado por constelações políticas, sociais e econômicas, não do passado, mas da sociedade atual onde está realmente situada. Sob esta mesma perspectiva, Stögner compreende que o momento da entrevista é aquele em que a história se re-constrói, em constante processo de resignificação na relação entre o entrevistado e o entrevistador. Assim, histórias de vida são sempre filtradas pelo que aconteceu entre o tempo da vivência real e o tempo da narração, cujos eventos e experiências funcionam como camadas distintas, cabendo ao pesquisador reconhecer e interpretá-las (STÖGNER, 2009, p. 207-9).

A este respeito, Strandén sustenta que a consciência do investigador sobre o significado de sua presença proporciona uma visão mais profunda de como o conhecimento é criado. Tudo o que entrevistado e entrevistador são e fazem—conscientemente ou não—impacta na outra parte, seja na forma de perguntas formuladas, das respostas concedidas, ou nos aspectos de um e de outro, como a etnia, idade, sexo e idioma. A maneira como o entrevistador se coloca, o respeito e interesse que demonstra pelo que o narrador tem a dizer, assim como o conhecimento sobre o assunto tratado têm efeito direto sobre a qualidade da entrevista (STRANDÉN, 2009, p. 5-7). "Desde meados da década de 1980"—recorre Fägerborg—"discussões sobre reflexividade³⁷ e representação³⁸ têm tido sua atenção direcionada para o encontro entre pesquisador e narrador, acerca do que acontece durante o encontro, e como isto é representado no texto" (FÄGERBORG, 1999³⁹, apud STRANDÉN, 2009, p. 5). No âmbito da prática etnográfica, Caldeira (1988) pondera:

O antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial. As regras implícitas que regem a relação entre autor, objeto e leitor e que permitem a produção, a legibilidade e a legitimidade do texto etnográfico, estão mudando. Esta mudança está associada ao processo de autocrítica por que passa a antropologia hoje, em que os mais variados aspectos de sua prática vêm sendo questionados e desconstruídos (CALDEIRA, 1988, p. 133).

Já Clifford e Marcus (1986) propõem que "gêneros acadêmicos e literários se interpenetrem [...] indo além dos textos para contextos de poder, resistência, restrições constitucionais e inovação". Assim, o autor despe-se do peso de conhecer toda a verdade—afirma—reconhecendo-a como intrinsecamente parcial, para enfim vivenciar a libertação ao admitir que "não se pode escrever sobre os outros como se fossem objetos discretos ou textos", sugerindo a busca por "maneiras mais sutis e concretas de escrever e ler, e a novas concepções de cultura como interativas e históricas" (CLIFFORD; MARCUS, 1986, p. 2, 25), entendimento que ecoa em Caldeira:

³⁷ O conceito de reflexividade nas ciências sociais refere-se à atenção para a bidirecionalidade das relações, onde as duas partes se afetam mutuamente. Para maiores detalhes, ver: NEVES, S; NOGUEIRA, C. Metodologias Feministas: A Reflexividade ao serviço da Investigação nas Ciências Sociais, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 408-412, 2005.

³⁸ Conjunto de valores, ideias, crenças e práticas compartilhadas pelos membros de um mesmo grupo social. Para maiores detalhes ver: CARDOSO, C.F.; MALERBA, J. (orgs.) *Representações*: Contribuição a um debate transdisciplinar? Campinas: Papirus, 2000, 288 p.

³⁹ FÄGERBORG, E. Intervjuer. *Etnologiskt fältarbete*. In: KAIJSER, L; ÖHLANDER, M. (eds.). Studentlitteratur: Lund, 1999, p. 55-72.

O que fica óbvio em tudo isso é o caráter seletivo e parcial da "verdade" histórica ou antropológica, o caráter social da memória e o caráter político das interpretações do passado. O que se tenta conseguir no texto é transformar o antropólogo/autor em apenas um entre vários produtores de interpretações, e um que a produz em determinadas condições de força sobre as quais ele tenta estar consciente (CALDEIRA, 1988, p. 147-8).

Citando Taussig, Caldeira prossegue—"A ênfase, se não todo o objetivo dessa interpretação, está no que essas histórias têm a dizer para nós, em oposição ao que nós temos a dizer para elas [...] porque o antropólogo nunca é confrontado diretamente pelo Outro, mas pelo contato do eu com o Outro. Isso significa que o texto antropológico é na sua essência um texto mediando a diferença" (TAUSSIG, 1987⁴⁰, apud CALDEIRA, 1988, p. 151-2). Estas relações se refletem nas escolhas de Abu-Lughod (2008) na elaboração de seu texto:

Eu tenho, portanto, adotado muitas das técnicas da escrita humanista. Primeiro, eu não me esquivo de deixar vestígios de mim mesma por toda parte. Presumo, no entanto, que os leitores estão menos interessados em mim do que nas histórias que conto, e por isso tento não ser intrusiva. Assim, embora eu não deseje tornar central o encontro entre estas "alteridades" e eu, também não retiro as perguntas que fiz ou finjo que certos questionamentos não foram dirigidos especificamente a mim. Também comento algumas vezes sobre o que estava acontecendo. Em suma, tenho procurado a presença em algum lugar entre os extremos do apagamento total do trabalho do etnógrafo (ABU-LUGHOD, 2008, p. 23-4).

E, finalmente, conclui Caldeira:

O estilo do texto se define em função do objeto e do tipo de análise que se pretende—e talvez seja da consciência dessa flexibilidade mais do que de receitas textuais que nós precisemos. Segundo eu o vejo, faz parte do novo papel do antropólogo/autor a busca do estilo que melhor se adapte aos seus objetivos, a definição crítica desses objetivos, e a responsabilidade pelas suas escolhas (ibid, p. 157).

Strandén (2009) traz esta reflexão para casos de trato com temas delicados, como situações de guerra e conflito, onde sugere que o posicionamento do entrevistador seja claro, porém busque a maior neutralidade possível, salientando sua importância para o estabelecimento de laços de confiança entre as duas partes. Nestes casos, deve-se considerar que, mais cedo ou mais tarde, emoções virão à tona. "É difícil antecipar quando suas questões irão desencadear sentimentos de tristeza, desconforto, dor, vergonha, culpa, raiva, alívio, gratidão, ou outra coisa. Como entrevistador, você também precisa estar preparado para o fato de que você vai reagir emocionalmente durante a entrevista" (STRANDÉN, 2009, p. 5).

⁴⁰ TAUSSIG, M. The rise and fall of Marxist anthropology. *Social Analysis*, Nova York, v. 21, p. 101-113, 1987.

Pela minha experiência, entrevistas sobre guerras afetam tanto o entrevistador quanto o entrevistado e, em vez de julgar as emoções envolvidas como um obstáculo, considero-as uma oportunidade para aprofundar a análise das entrevistas. O sentimento de confiança é, portanto, importante durante uma entrevista. O que eu escolhi chamar de entrevista empática, é algo que eu vejo como um resultado da tentativa de entender os entrevistados emocional e intelectualmente, tanto durante a entrevista em si, quanto depois, durante a análise (STRANDÉN, 2009 p. 4).

Se a violência—pondera Das (1999)—acontece de forma continuada, o escrito será constantemente revisado, revisto e acrescido de comentários. Pode-se, então, pensar no texto não como algo acabado, mas em processo de produção. Além da imagem do texto, podemos também falar do envolvimento no dia-a-dia como a criação de fronteiras em diversas regiões do *self* e da sociabilidade. "O trabalho do tempo, não sua imagem ou representação, é o que me interessa aqui, ao descrever tais processos"—completa (DAS, 1999, p. 31-2).

2.4 A HISTÓRIA ORAL COMO METODOLOGIA FEMINISTA

Quando a mulher fala por si, revela realidades invisíveis nos relatos históricos oficiais, desafiando suas "verdades" e das teorias estabelecidas. Entrevistas com mulheres podem explorar em primeira mão temas privados como reprodução, educação infantil e sexualidade, além de seus sentimentos e percepções pessoais. Entretanto, "elas têm muito mais a dizer do que alcançamos"—apontam Anderson et al (1987)—[e] "precisamos desenvolver técnicas que encorajem mulheres a dizer o não dito, indo além de relatos individuais para um uso muito mais sistemático de nossas entrevistas"—sugerem. E prosseguem:

A pesquisa feminista recente tem sido bastante crítica em relação ao viés sistemático de disciplinas acadêmicas, que têm sido dominadas e limitadas pelos interesses, perspectivas e experiências particulares de homens brancos. Acadêmicas feministas têm insistido que o reconhecimento de experiências distintivas de mulheres é um passo essencial para restaurar a multiplicidade de realidades e interesses femininos e masculinos à teoria e à pesquisa social (ANDERSON et al, 1987, p. 105-6).

Seu particular interesse na redução da hierarquia entre pesquisador e pesquisado, onde a entrevista é tida como uma forma conjunta de construção de significado, pretende romper com noções de poder e autoridade inerentes ao papel do cientista. Algumas investigadoras sugerem que se retorne o texto final às entrevistadas, a fim de se eliminar quaisquer possíveis divergências (HESSE-BIEBER; LEAVY, 2007, p. 128), entretanto outras, como Stacey (1991), aconselham atenção para que não se crie uma falsa ilusão de total ausência de poder e autoridade—"o pesquisador ainda tem a vantagem de analisar e interpretar a história dos

respondentes, deixando-os com muito pouca, ou nenhuma voz neste processo"—diz (STACEY, 1991, apud HESSE-BIEBER; LEAVY, 2007, p. 128)⁴¹. Em face destas armadilhas, pesquisadoras feministas têm sugerido a reflexão *a priori* a respeito de seu impacto no processo de pesquisa, representada pelo conceito de reflexividade:

Reflexividade é o processo através do qual o pesquisador reconhece, examina e compreende como sua própria origem social e suas premissas podem interferir no processo de pesquisa. Assim como o depoente, o pesquisador é produto de suas próprias estruturas e instituições sociais. Nossas crenças, experiências e sentimentos são parte do processo de construção do conhecimento (HESSE-BIEBER; LEAVY, 2007, p. 129).

Diferenças de gênero, classe social e origem étnica podem interferir no curso da entrevista e na conexão entre as duas partes. Todavia, Barbre et al (1989) apontam que longe de serem fatores determinantes desta relação, estas podem servir como referência ao longo de um *continuum*, cuja interpretação auxiliará no reconhecimento de suas várias camadas de expressão.

Se inicialmente a História Oral de mulheres foi um trabalho feito não apenas sobre, mas por e para as mulheres, esta sofreu transformações semelhantes às de outros campos acadêmicos com a chegada do feminismo. A ideia de que o gênero era pensado como principal fator unificador de todas as mulheres passou a ser substituída por investigadoras como Gluck (2006, apud PATAI, 2010, p. 137)⁴² pela noção de que o fazer feminista não precisa ser necessariamente realizado por mulheres e tampouco ser a seu respeito. Patai defende que a reflexão sobre algo feito "para mulheres" deva ser resolvida "por meio da ação política inscrita no espaço público, e não no ambiente acadêmico" (PATAI, 2010, p. 137-141). E diante do que percebe como mero exercício de retórica, conclui:

É fundamental, todavia, reconhecermos o valor da História Oral e lembrar-nos da razão pela qual os pesquisadores começaram a utilizá-la: a História Oral nos permite ouvir as histórias de indivíduos ou grupos que de outra forma seriam ignorados; permite expandir os horizontes do nosso conhecimento sobre o mundo; e estimula o questionamento de nossas próprias hipóteses a respeito das experiências e dos pontos de vista de outras pessoas e culturas. [...] Ela é capaz de chamar atenção para as vidas de seus narradores e as sociedades nas quais estas vidas são vividas. E se fracassasse nisso, não teria significado político algum (PATAI, 2010, p. 142).

⁴¹ STACEY, J. Can there be a feminist ethnography? In: GLUCK, S; PATAI, S. (eds.), *Women's words: The feminist practice of oral history*, Nova York: Routledge, 1991, p. 111-119.

⁴² GLUCK, S. B. Women's Oral History: Is it so special? In: CHARLTON, T. L.; MYERS, L. E.; SHARPLESS, R. (org.) *Handbook of Oral History*. Lanham: Altamira Press, 2006, 640 p.

2.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ÉTICAS

Alguns aspectos éticos já foram tangenciados nos itens precedentes, porém entendo ser de suma importância dedicar-lhes um tópico próprio. Tema medular da prática da História Oral de um modo geral, as questões éticas têm sua relevância potencializada quando se trata de uma situação de violência continuada como a que abordo neste estudo. "A pesquisa sobre narrativas é um empreendimento eticamente complexo"—afirma McCormack—"que coloca o pesquisador em conflito contínuo sobre o tratamento dado aos indivíduos que participam da pesquisa e o compartilhamento de suas histórias de maneira significativa e ética" (MCCORMACK, 2004, p. 233).

Ao compor narrativas, investigadores devem estar conscientes para não se tornarem "colonizadores dos sujeitos através da recontagem de suas histórias" (Garrrick, 1999⁴³, apud MCCORMACK, 2004, p. 234), reescrevendo-a de tal forma que ela se torne apenas sua história e não do narrador. Tampouco não devem escrever sua vivência como se fossem alheios a ela, onde sua voz apareça desencarnada daquela do outro. "Como autores/pesquisadores, podemos utilizar a forma visual e estratégias ou estruturas textuais que permitam ao participante e ao investigador ouvir sua voz e visualizar sua experiência na história interpretativa, que convida o leitor a interagir com as narrativas descritas" (MCCORMACK, 2004, p. 234).

Em projetos que toquem questões sensíveis—sejam elas pessoais, políticas ou profissionais—George e Stratford (2016) sugerem que o entrevistado seja assegurado previamente sobre seu direito à confidencialidade, à possibilidade de omissão de determinados trechos da entrevista no momento da transcrição, de recusa em responder a qualquer questão, ou mesmo de sua retirada da pesquisa, se assim o desejar. "É possível que estes assuntos surjam de maneira inesperada durante a entrevista"—apontam—"caso isto aconteça, exercite o cuidado e a consideração"—aconselham (GEORGE; STRATFORD, 2016, p. 194). Halbmayr (2009) chama a atenção para entrevistas com indivíduos que carreguem algum tipo de trauma, exemplificando com o caso de sobreviventes da *Shoá*⁴⁴, que podem experimentar um "trauma secundário" durante a entrevista, que também pode ser causado por perguntas insistentes em casos onde o entrevistado prefira não responder. "Nestes casos"—aponta—"é preciso se encontrar um equilíbrio que coloque o bem-estar do entrevistado acima da própria 'busca pelo

⁴³ GARRICK, J. Doubting the philosophical assumptions of interpretive research. *Qualitative Inquiry*, v. 12, n. 2, p. 147-156, 1999.

⁴⁴ Termo hebraico para Holocausto, que se refere aos 6 milhões de judeus sistematicamente mortos pela Alemanha nazista e seus colaboradores durante a Segunda Guerra Mundial.

conhecimento' do pesquisador, e de seu próprio medo de histórias dolorosas. Isto inclui responder adequadamente a sinais de sobrecarga ou fadiga no entrevistado" (HALBMAYR, 2009, p. 198). "Aqui se revela a maestria do pesquisador"—conclui Bosi (1993)—"uma pergunta traz em seu bojo a gênese da interpretação final; é uma verdade que não se pode negar. E, no entanto, a liberdade do depoimento deve ser respeitada a qualquer preço" (BOSI, 1993, p. 283).

2.6 O CAMPO

Minha imersão em campo durante o período de um ano foi elemento central desta investigação. Um tempo de escuta e conexão profundas em que colhi entrevistas, visitei vilarejos, assentamentos, cidades e *kibutzim*⁴⁵. Compartilhei das dores e do pão. Participei de celebrações e marchas e visitei enlutados. Contribuí com a colheita de azeitonas e saboreei os frutos maduros à sombra da figueira. Não foram poucas as vezes em que voltei para casa com um litro de azeite novo em garrafa de refrigerante e um pacote de *zatar*⁴⁶ caseiro colhido nas montanhas e seco ao sol. Ocupei a cama de filhos ausentes servindo o exército e do quarto blindado colado à cerca que separa mundos. Retornei a fim de compartilhar o que vi, o que experenciei e, acima de tudo, o que escutei que vai no coração daquelas que me receberam.

O registro de testemunhos a respeito de experiências emocionais de mães vivendo em meio ao conflito israelense-palestino será tema focal de minha análise, permeado por minhas impressões e observações a respeito do ambiente, das relações e de meu próprio processo interno. Inicialmente, a coleta dos depoimentos foi prevista para ser realizada em três atos. No primeiro, planejei entrevistar igual número de mães originárias de cada um dos dois grupos em questão. Apesar da assimetria de forças israelense e palestina, onde o primeiro é um Estado constituído e o segundo uma aspiração a libertação nacional, me parecia apropriado que guardasse um equilíbrio numérico em minha amostragem, princípio que mantive até o fim. O segundo estágio seria cruzado, quando pretendia observar a reação das entrevistadas frente a um vídeo ou gravação de voz, resultante do registro do depoimento daquela que lhe significasse o "outro lado do conflito". E, finalmente, em um terceiro momento, organizaria um encontro presencial com o grupo todo.

⁴⁵ Plural de *kibutz*, fazenda comunitária.

⁴⁶ Mistura de especiarias à base de tomilho, usada como condimento na culinária levantina-árabe.

O modelo parecia muito instigante, mas, quando aplicado à realidade, não funcionou. Não contava com atrasos decorrentes da situação de conflito, refletindo a instabilidade da região. Esta, entranhada na vida diária, onde fatos com frequência ramificam-se em um sem número de consequências, tornou a mudança de planos uma constante à qual tive que me adaptar. A certa altura decidi, mesmo sem ter completo o rol de testemunhos da primeira etapa, arriscar dois cruzamentos. A primeira depoente reproduziu o texto da entrevista da fase anterior, sem demonstrar qualquer comoção frente à figura que lhe falava em vídeo, e a segunda cancelou nosso encontro. Tais exemplos me sugeriam que um excesso de situações de entrevista formal corria o risco da fadiga, sem trazer algum resultado prático. A terceira fase ainda me faz sonhar, mas não julguei justo criar expectativas de uma continuidade, sem que eu pudesse honrá-la, uma vez que deveria retornar ao Brasil no final do período de coleta de dados. À época, consultei o Professor Daniel Bar-Tal que me orientava em campo, e concluimos que melhor seria se me dedicasse exclusivamente à primeira etapa.

O desafio, porém, ainda era considerável. Minha identidade e meus valores aparentemente traziam algo de determinante à possibilidade de conexão ou a recusa de contato, sendo que aquilo que se processava entre uma e outra habita a esfera da complexidade das relações humanas. Para muitas palestinas, minha origem judaica e o fato de residir do lado israelense já sugeriam de antemão um estereótipo que me aprisionava e ao qual deveriam resistir. Para várias israelenses, meu encontro com palestinas supostamente nos colocava em polos políticos antagônicos, gerando desconfiança. Ultrapassar estas barreiras e me colocar verdadeiramente em posição de escuta plena foram questões medulares, que serão melhor desenvolvidas mais adiante.

Os anos prévios de ativismo, por outro lado, foram essenciais em me prover uma extensa relação de contatos. Através deles, pude iniciar os trabalhos e ampliar minha rede. Nos casos em que uma entrevistada em potencial já fazia parte de meu círculo ou me era diretamente apresentada, fazia um primeiro contato por telefone, e-mail ou pelas redes sociais, e nosso encontro não tardava a acontecer, dependendo apenas de um acerto de agendas. Outras vezes, implicava em uma ou duas reuniões prévias em algum café a fim de que nos fizéssemos mais confortáveis para uma conversa que traria à tona a intimidade de dores profundas. No entanto, quando um ou dois intermediários nos separavam, nem sempre este encontro se concretizava, apesar dos esforços daqueles que se dispunham a ajudar. Sem ter acesso à construção dos delicados fios de confiança, não foram poucas as vezes em que tive que aceitar a negativa a meu convite sem a possibilidade de qualquer movimento. Em outros casos, quando tivemos ocasião de alguma aproximação, novas oportunidades se abriram, e aquelas que se mostravam

relutantes a princípio, aceitaram participar do projeto. Nestes casos, entretanto, limitava-me a esclarecer os propósitos da pesquisa, sem, em momento algum, exercer qualquer pressão ou tentativa de convencimento.

Conduzi entrevistas em profundidade com onze mães israelenses e o mesmo número de palestinas em idades que variavam de 24 a 85 anos, com uma concentração maior entre os 45 e 50, a respeito de sua história de vida, autopercepção e imagem daquele que lhes era tido como o inimigo⁴⁷. As palestinas eram todas muçulmanas e provenientes de Jerusalém Oriental/al-Quds, cidades e vilarejos da Cisjordânia, e em um caso, de Gaza⁴⁸, enquanto as israelenses, todas judias, vinham de cidades de diversos portes de norte a sul do país e um *kibutz*, além de assentamentos na Cisjordânia. Todas as entrevistadas provinham de classe média com pouca ou nenhuma variação de status social entre si.

Em depoimentos semiestruturados, segui um roteiro básico que me auxiliava, acolhendo, porém, a espontaneidade nas situações em que isto me pareceu pertinente. As sessões foram em sua maioria individuais, sendo que duas foram realizadas em pequenos círculos familiares e, no caso específico do Conselho de Mulheres de Jub ad-Dib, a entrevista foi grupal. Os encontros duraram de 40 minutos a duas horas, e as entrevistas foram realizadas em sua maioria em inglês, tendo contado, quando necessário, com o auxílio de uma tradutora. Em quatro situações, entretanto, duas com palestinas e duas com israelenses, o idioma utilizado foi o português. Uma entrevista extra foi realizada com a ativista Yvonne Deutsch a respeito de iniciativas feministas israelenses que incluem em sua agenda a pauta antiocupação, cujo teor me auxiliou na construção dos capítulos sobre feminismos e contextualização histórica. Outros dois depoimentos de israelenses foram descartados a fim de que se mantivesse o equilíbrio numérico. Salvo pouquíssimas exceções por questões de ordem prática, os encontros aconteceram na casa das entrevistadas, com a intenção de fazê-las sentir à vontade e em segurança, e durante os depoimentos solicitava que os homens da casa se ausentassem da sala, o que não foi possível em um caso, sendo sua interferência também elemento de avaliação. A entrevistada de Gaza foi ouvida ao telefone devido à impossibilidade de encontro presencial, uma vez que eu, cidadã israelense, não tinha permissão para visitar este território, e sua entrada em Israel é bastante dificultada. A fim de transitar legalmente, segundo a lei israelense, por

⁴⁷ Segundo a classificação proposta por Slim et al (1998), trabalhei com um misto de entrevista do tipo "História de Vida" e "Depoimento Temático".

⁴⁸ O foco deste trabalho está nos dois grupos sociais majoritários que representam o conflito israelense-palestino de uma forma mais ampla: judias israelenses e palestinas muçulmanas que vivem sob cerco em Gaza, e ocupação na Cisjordânia e Jerusalém Oriental. Nem as palestinas que vivem em território israelense, tampouco as cristãs dos Territórios Ocupados foram estudadas.

áreas da Cisjordânia sob controle palestino⁴⁹, providencie autorização junto ao exército cada vez que necessário. Uma última entrevista com Cali ainda foi realizada por *skype*, quando eu já retornara ao Brasil, devido à potência de sua experiência, que prometia somar enormemente ao corpo do trabalho.

Todos as sessões foram registradas em áudio e, apenas uma parte, em vídeo, respeitando a disposição de cada depoente. As gravações foram todas transcritas para posterior análise. Identificarei as entrevistadas somente pelo primeiro nome ou por sua inicial, quando assim solicitado. No caso de duplicidade, utilizarei a inicial do sobrenome para fazer a diferenciação. Finalmente, busquei combinar nesta amostragem a maior diversidade social possível a fim de matizar ao máximo meu registro, consciente, ainda assim, da impossibilidade de preenchimento de todos os hiatos. Mais adiante, tratarei das vozes como também dos silêncios, e do que escutei entre um e outro.

3 O CASO ISRAELENSE-PALESTINO

Nós erguemos muitas bandeiras,
eles erguem muitas bandeiras.
Para nos fazer pensar que são felizes.
Para fazê-los pensar que somos felizes.

(Yehuda Amichai)

A partir deste ponto, abordarei especificamente o conflito israelense-palestino. No primeiro tópico tratarei de uma contextualização sócio histórica inclusiva que, diferentemente de outras aproximações, busca expor, além das narrativas dominantes, a voz de experiências de mulheres. Nos dois tópicos seguintes, retornarei à Teoria Feminista e ao Estudo das Emoções, tocando, porém, em questões particulares ao tema tratado.

⁴⁹ Áreas A, conforme os acordos de Oslo, cuja definição será melhor explorada posteriormente.

3.1 CONTEXTO SÓCIO HISTÓRICO

Há
respiração
há
respiração
na dor
há respiração
(David Grossman)

Este estudo não tem a intenção de se deter sobre aspectos sócio históricos do conflito israelense-palestino, entretanto faz-se necessária sua contextualização a fim de localizar o leitor a respeito dos temas aqui tratados. Para tanto, neste tópico proporei uma construção inclusiva, que considere em conjunto as principais passagens conforme a compreensão de cada uma das duas narrativas hegemônicas, israelense e palestina. Tal aproximação pode ser encontrada na literatura produzida a partir da década de 1990 em Tessler (1994), assim como em Scham, Salem, Pogrund (2005), e posteriormente em Adwan, Bar-On e Naveh (2012) e Aly, Feldman, Shikaki (2013)⁵⁰. Estas abordagens duais sem dúvida ampliam o espectro de observação em relação a interpretações que privilegiam um ponto de vista sobre o outro, no entanto ainda carecem de uma construção onde diferentes atores de cada uma das sociedades em questão tenham papel ativo na composição de um olhar multidimensional que melhor reflita as diferentes realidades em que vivem. A fim de contribuir para esta perspectiva plural, me proponho a ampliar o leque analisado ao incorporar experiências de mulheres, cujo registro tem se mantido à parte das narrativas dominantes e muitas vezes restrito aos círculos feministas.

A reprodução de trechos de testemunhos encontrados sob forma de diários, livros de memória, cartas e depoimentos orais que permeiam o texto evidenciam não somente aspectos da vida pessoal das depoentes⁵¹, mas também revelam elementos estruturais da sociedade em que se inserem. Seu valor não está em substituir a história oficial, mas em agregar-lhe textura através da vivência daquelas que restam invisíveis nas abordagens tradicionais. Sobre o registro de experiências de mulheres, Perrot o descreve como sendo:

⁵⁰ Os autores das obras mencionadas são acadêmicos de destaque com foco no conflito israelense-palestino e promoção de paz, tendo dirigido e cooperado com diversas organizações ligadas à pesquisa e educação, tanto em Israel e Territórios Palestinos como internacionalmente.

⁵¹ Somente em situações muito específicas, como na ocasião da assinatura dos Acordos de Oslo, utilizarei o testemunho de homens que vivenciaram tais passagens, quando o protagonismo de mulheres foi bastante reduzido.

[...] vinculado estreitamente à concepção de que as mulheres têm uma história e não são apenas destinadas à reprodução, que elas são agentes históricos e possuem uma historicidade relativa às ações cotidianas, uma historicidade das relações entre os sexos. Escrever tal história significa levá-la a sério, querer superar o espinhoso problema das fontes ("Não se sabe nada das mulheres", diz-se em tom de desculpa). Também significa criticar a própria estrutura de um relato apresentado como universal, nas próprias palavras que o constituem, não somente para explicitar os vazios e os elos ausentes, mas para sugerir uma outra leitura possível (PERROT, 1995).

Duby (2009), por seu turno, opõe os conceitos de público e privado, atribuindo ao primeiro a característica de ser "aberto à comunidade do povo e submetido a autoridade de seus magistrados" e, ao último,

[...] uma zona de imunidade oferecida ao recolhimento, onde todos podemos abandonar as armas e as defesas das quais convém nos munirmos quando nos arriscamos no espaço público; onde relaxamos, onde nos colocamos à vontade, livres da carapaça de ostentação que assegura proteção externa. Esse lugar é de familiaridade, doméstico, íntimo" (DUBY, 2009, p. 7-10).

No entanto, Bernstein argumenta que "a crítica feminista tem se colocado contra a separação entre o universo público e o privado, julgando-a artificial e enganosa", uma vez que "a esfera das relações pessoais, da família, das experiências do dia-a-dia está profundamente cravada na estrutura econômica, política e social" (BERNSTEIN, 1992, p. 17).

Vale ressaltar que esta não é a única possibilidade de interpretação dos fatos históricos e tampouco pretendo tratar de todos os anseios perpetuados pelos múltiplos atores sociais. Ainda, mesmo que consciente da impossibilidade de uma neutralidade absoluta como pesquisadora, buscarei respeitar a máxima simetria na apresentação das perspectivas abordadas, sempre cuidando para salientar o prisma de mulheres, este, sim, escopo deste trabalho.

3.1.1 Da derrocada do Império Otomano à fundação do Estado de Israel/*al-Nakba* (1882-1948)

No final do século XIX, a Palestina⁵², à época parte do Império Otomano, tinha uma população majoritariamente árabe-muçulmana junto a minorias cristã e judaica e outras etnias

⁵² O Mutasarrifato de Jerusalém, também conhecido como o *Sanjak* de al-Quds (termo em árabe para Jerusalém) ou ainda *Sanjak* de Jerusalém, foi um distrito otomano com status administrativo especial estabelecido em 1872 que abrangia Jerusalém, Belém, Hebron, Jafa, Gaza e Berseba. No final do período otomano, os mutasarrifatos de Jerusalém, Nablus e Aka (Acre), formavam a região que era comumente chamada de "Síria do Sul" ou "Palestina" (JANKOWSKI; GERSHONI, 1997).

menos numerosas. Do total da população mundial de oito milhões de judeus, a maioria habitava a Europa Oriental, enquanto 24.000 viviam neste território (ADWAN; BAR-ON; NAVEH, 2012). A partir de então, todavia, teve início um novo capítulo da história, quando massivas ondas migratórias judaicas transformaram substancialmente a demografia da região. A interpretação dos motivos e das consequências de tal metamorfose varia segundo o ponto de vista dos que chegaram e daqueles que lá estavam, inaugurando uma era de tensões e disputa não somente pelo território, mas também por sua simbologia.

A perspectiva hegemônica israelense defende que diante das perseguições e do antissemitismo crescentes na Europa, tomou corpo a consideração pelo estabelecimento de um Estado judeu através do retorno à Terra de Israel⁵³, território que demonstrava ter o apelo necessário diante das massas judaicas como lar histórico e tradicional. Influenciado por dois importantes movimentos—a emergência dos nacionalismos modernos (ANDERSON, 2008; HOBSBAWM, 1990; GELLNER, 1993)⁵⁴, e os ideais da *Haskalá*, o iluminismo judaico, movimento cultural e científico de cunho humanista (BARZILAY, 1959; PELLI, 1979; RAISIN, 2005)⁵⁵—o sionismo, cujo termo deriva de *Tsion* (Sião), e que se refere a uma colina em Jerusalém, consolidou-se como movimento político organizado, representado por diversas correntes segundo o entendimento de seus aspectos medulares—político, cultural, prático, religioso e territorial (PINSKY, 1998).

As grandes ondas migratórias que se instauraram a partir de então receberam o nome hebraico de *aliót*, plural de *aliá* (subida), e são identificadas de acordo com suas distintas características ideológicas e sociais. A primeira delas, que seguiu intermitente entre 1882 e 1903 e é também conhecida como “a *aliá* dos agricultores”, quando imigraram 35.000 indivíduos vindos majoritariamente da Rússia Imperial e filiados aos movimentos *Hovevei Tzion* (Amantes de Sião), e Bilu (sigla de *Beit Iaakov Lechu Venelcha*, Casa de Sião, vinde e iremos), surgidos como resposta aos pogroms antijudaicos. Uma minoria vinda do Iêmen

⁵³ Termo que remete ao território que segundo a Bíblia Hebraica teria sido designado por Deus aos filhos de Abraão.

⁵⁴ Para maiores detalhes, ver: ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, 336 p.; HOBSBAWM, E. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Tradução: Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, 278 p.; GELLNER, E. *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993, 210 p.

⁵⁵ Para maiores detalhes, ver: BARZILAY, I. E. *National and Anti-National Trends in the Berlin Haskalah*. *Jewish Social Studies*, Stanford, v. 21, n. 3, p. 165-192, 1959. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4465686?read-now=1#&seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 19 jun. 2018.; PELLI, M. *The Age of Haskalah: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leida: Brill, 1979, 280 p.; RAISIN, J. S. *The Haskalah Movement in Russia*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1st ed., 1913. The Project Gutenberg E-Book, 2005, 540 p., *E-Book*. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/15921>>. Acesso em: 23 abr. 2018.

estabeleceu-se principalmente em Jerusalém, onde foi de início absorvida na construção civil e, mais tarde, nos pomares de cítricos das *moshavót*, as fazendas privadas características deste período (JEWISH VIRTUAL LIBRARY)⁵⁶.

Na Palestina Otomana, estrangeiros não tinham permissão para comprar terras; no entanto, o movimento sionista adquiria terrenos por meio de organizações locais como a Associação Palestina de Colonização Judaica (*PJCA*—sigla em inglês), a Companhia Palestina de Desenvolvimento Agrário e o Fundo Nacional Judaico. Até 1858, as terras eram cultivadas principalmente por *fellahin*⁵⁷, e sua posse era regulada de acordo com costumes locais, normalmente de propriedade comunal dos moradores do vilarejo, embora pudesse pertencer a indivíduos ou famílias. A partir de então, o Império Otomano promulgou o Código da Terra, exigindo escrituração das propriedades, que passaram a estar sujeitas a tributação segundo a classificação que lhes era atribuída. Muitos camponeses, no entanto, não registraram suas terras para fugir à obrigação do serviço militar, por oposição às leis do Império ou por evasão de impostos. O processo de registro, por outro lado, estava sujeito a manipulação, e propriedades coletivas foram registradas em nome de um único dono. Como resultado, indivíduos abastados de Beirute, Damasco e, em menor medida, Jerusalém e Jafa puderam adquirir vastas extensões de terra registrando-as em seu nome, enquanto camponeses, mesmo que vivessem ali por gerações, tornaram-se inquilinos de proprietários ausentes. Compradores judeus, que estavam à procura de grandes propriedades, davam preferência a estes últimos, e como muitos pequenos agricultores se viram endividados, terminaram por transferir suas terras para os novos proprietários e, em seguida, eventualmente para os compradores judeus⁵⁸.

Neste estágio, a decisão pela *aliá* cabia em geral aos homens, já politicamente ativos na Rússia, e as mulheres, em sua maioria, eram esposas dos novos proprietários de terra, e se ocupavam dos afazeres domésticos nos novos assentamentos (BERNSTEIN, 1992). Há poucos registros de mulheres que trabalhassem na terra, e os filhos e filhas destes fazendeiros tampouco recebiam qualquer educação agrícola, sendo que tal papel coube inicialmente à população árabe local, que via com bons olhos a criação de frentes de emprego e investimento. Esta impressão, no entanto, começou a se alterar quando ficou claro o objetivo da criação de um lar para o povo

⁵⁶ Quase a metade dos imigrantes desta fase deixou a Palestina alguns anos após sua chegada; cerca de 15.000 indivíduos se estabeleceram em novos assentamentos rurais e o restante se mudou para as cidades (JEWISH VIRTUAL LIBRARY).

⁵⁷ *Fellahin* é a forma plural de *fallah* (masc.), que significa lavrador, em árabe.

⁵⁸ Para maiores detalhes ver: TILSEN J. *Ottoman Land Registration Law as a Contributing Factor in the Israeli-Arab Conflict*, Congregation Beth El-Keser Israel. Disponível em: <<http://www.beki.org/dvartorah/landlaw/>>. Acesso em: 19 jun.2018.

judeu, diante da gradual contratação privilegiada de mão de obra judaica, que gerava uma distinção socioeconômica entre as duas populações (KIMERLING, MIGDAL, 1998).

Em carta escrita em 1889, endereçada à cunhada em Vîlnius⁵⁹ e reproduzida a seguir, a esposa de Shlomo Kalman Kantor, cuja família se estabeleceu em Zichron Yaakov, relata, em um dos raros registros da época escritos por uma mulher, aspectos da vida nas *moshavót*. Sobre a autora, não se tem qualquer informação, nem mesmo seu nome é mencionado. Como era comum à época, somente detalhes a respeito dos homens da família eram conhecidos, por tratar-se de uma comunidade geralmente religiosa, tradicional e patriarcal⁶⁰.

A casa [...] fica nos limites da colônia, na entrada da cidade; mas o ar é muito, muito bom lá, porque tem vista para o mar⁶¹ e a área é habitada. Além disto, qualquer coisa que se deseje que seja vendida na cidade é trazida pelo fim da rua e, como resultado, somos os primeiros a ver a mercadoria. Os árabes trazem todo tipo de coisa para vender: leite, ovos, galinhas, madeira, uvas e diferentes tipos de frutas⁶². E tudo é vendido bem barato: dez ovos por sete copeques, um frango por trinta copeques e há muitos, muitos *log* (medida de líquido) de leite por 3 ½ copeques⁶³, etc. [...] E durante o inverno, poderemos viver confortavelmente mesmo na casa em que estamos vivendo agora, porque também tem um telheiro onde cozinhar e um grande celeiro feito de pedras e rebocado com argamassa por dentro e por fora, só que as suas janelas são menores que as janelas da casa. Metade do celeiro estamos mantendo para a vaca, e as ovelhas e o cavalo, e a outra metade será usada para vivermos se a casa for muito pequena. Muitos já fizeram isso. Ao redor da casa, vamos fazer um jardim. Nossa vinha está longe da casa, mas não faz diferença [...]. Nós não temos que pagar taxas pela *shechita* (abate ritual de animais), nem temos que pagar pela sinagoga, ou taxas de matrícula escolar. As crianças estudam francês, árabe e hebraico na escola, e aprenderão a costurar à máquina, e todos os outros tipos de artesanato. Há quatro professores na escola, e as crianças são ensinadas a dançar e cantar também. Se, Deus me livre, alguém ficar doente, o médico irá tratá-lo sem cobrar nada, e os remédios

⁵⁹ Vilnius, Vîlnius ou Vilna é a capital da República da Lituânia. Adotarei a primeira forma, atualmente mais corrente em português, que se aproxima do lituano *Wilnius*.

⁶⁰ Sobre Shlomo Kalman Kantor, sabe-se que era um engenheiro que emigrou para Israel de sua terra natal, a Rússia, no final de 1886 e se estabeleceu em Zichron Yaakov; seu filho mais velho, Eliyahu, seguiu o pai um ano depois, e os filhos mais novos, David e Betsalel, chegaram a Israel com sua mãe, vindos de Kaunas, Rússia, no final de 1889 (AARONSOHN, 1992, p. 32).

⁶¹ Vale a pena lembrar que o “bom ar”, como compreendido então pelos colonos, referia-se a ar saudável, ou seja, ar que era menos propenso a espalhar a malária (literalmente, malária, mau ar). Naquela época, acreditava-se que a malária se espalhava pelo ar em partículas microscópicas chamadas miasmas. Nota original da obra consultada.

⁶² A necessidade de comprar alimentos básicos dos árabes da região era resultado das características agrícolas de Zichron Yaakov e das outras *moshavót*. Suas fazendas eram baseadas em cultivos em larga escala (agricultura comercial) e não nos alimentos básicos necessários para o consumo doméstico (agricultura de subsistência). Como resultado, os colonos judeus eram dependentes dos árabes como descrito aqui e em outros lugares (ver, por exemplo, BUSKALA-GUTTMAN, 1966, apud BERNSTEIN, 1992, p. 37). Esta dependência foi alvo de muitas críticas. Apesar disto, muitas das esposas dos fazendeiros supriam algumas de suas necessidades domésticas com pequenas hortas que cultivavam em seus quintais, e a própria autora eventualmente fará o mesmo (como descrito em outra carta). Nota original da obra consultada.

⁶³ O copeque era uma moeda russa que valia muito pouco (um centésimo de rublo). Naquela época, era igual a cerca de seis gruchas turcos, ou cerca de três centésimos de franco francês, que era a moeda comum nas *moshavót*. Nota original da obra consultada.

também são gratuitos, e a parteira está disponível sem custo para quem precise⁶⁴. Temos que pagar apenas as taxas da casa de banho (AARONSOHN, 1992, p. 34-5)⁶⁵.

Do ponto de vista do nacionalismo árabe de uma maneira geral, e do palestino que então começava a se diferenciar, crescia a preocupação com o estabelecimento de um governo próprio e consequente emancipação da população autóctone contra a busca otomana pela manutenção da unidade política do império. Tessler (1994) afirma que inicialmente o sionismo e o nacionalismo palestino eram irrelevantes um para o outro. No entanto, durante o período da Segunda Aliá, de 1904 a 1914, quando 40.000⁶⁶ jovens judeus, guiados pelo ideal da criação de um Estado judeu, imigraram para a Palestina (JEWISH VIRTUAL LIBRARY) desenvolveu-se o antissionismo explícito dentre os árabes palestinos, e tiveram início os primeiros movimentos significativos dentro do patriotismo árabe local e de uma atividade política nacionalista (TESSLER, 1994). Abdo identifica a presença de mulheres árabes palestinas na luta nacional e anticolonial desde este período inicial, porém argumenta que, a exemplo de outros movimentos, esta foi marcada por atritos e contradições com o engajamento por sua emancipação, afirmando que em um primeiro momento sua participação limitava-se a apoiar as ações conduzidas por homens (ABDO, 1995).

No início do século XX, as mulheres das comunidades rurais árabes-palestinas eram responsáveis por arar e plantar, além de cuidar das crianças e dos serviços domésticos. Seu papel ativo na economia as colocava em contato com homens e as liberou do uso do véu⁶⁷,

⁶⁴ A maior parte das aldeias agrícolas da Primeira Aliá, incluindo os serviços comunitários que eram fornecidos sem custo para os colonos, foram apoiadas financeiramente pelas instituições de assistência do Barão Edmond de Rothschild e administrados por seus funcionários. O Barão encorajou a colonização de Israel por imigrantes judeus e falantes do hebraico. Sua relação com o movimento sionista era ambivalente, por um lado recusando-se a apoiar Herzl e discordando do movimento *Hovevei Zion*, e gradualmente se envolvendo nos esforços pós-Primeira Guerra Mundial da Conferência de Paz de Paris (1919) e da Declaração Balfour (1917). Em 1923, ele estabeleceu a PJCA (Associação para a Colonização Judaica na Palestina - sigla em inglês) a fim de administrar suas terras, designando o filho James como seu presidente (KNÉSET).

⁶⁵ A carta foi escrita originalmente em iídiche, língua usada pelos imigrantes da Europa Oriental, comumente falada nas *moshavót*. Apesar de seu caráter privado, foi publicada em hebraico, primeiro no jornal judaico russo *Hamelitz* (O Intercessor) em dezembro de 1889 com cortes e sem notas explicativas. Posteriormente foi reproduzida também em hebraico no livro *Zichron Yaakov* editado por A. Samsonov em 1942, e mais tarde no *Sêfer ha Aliá Harishoná* (Livro da Primeira Aliá), editado por M. Eliav em 1981. Eu tive acesso a uma versão em inglês, publicada no volume organizado por Bernstein.

⁶⁶ Dificuldades de absorção e a ausência de uma base econômica estável fizeram com que quase metade dos imigrantes desta fase retornassem a seu país de origem (JEWISH VIRTUAL LIBRARY).

⁶⁷ Segundo o costume dos vilarejos à época, o traje feminino era composto por um vestido de mangas longas usado com calças e um casaco, juntamente com um véu que lhes cobria a cabeça (ao contrário das mulheres beduínas, as mulheres das aldeias não cobriam o rosto exceto no dia do casamento). Todas estas peças de vestuário eram primorosamente decoradas com bordados, cujos padrões indicavam o estado marital e econômico, além da identidade regional. Tal costume foi abandonado após a criação do Estado de Israel, quando metade da população rural árabe-palestina passou a viver em campos de refugiados, sendo o véu substituído por um tecido fino de algodão branco sem qualquer ornamento, devido ao alto custo dos bordados (ALLENBY, 2002). As formas e os significados do uso do véu, entretanto, são fluidos e, desde 1948, há uma apropriação,

porém não podiam herdar terras e seu trabalho era tido como parte dos cuidados com a casa. Nas cidades, todavia, a vida ficava circunscrita ao lar até os dezesseis anos, quando eram preparadas para o casamento com homens que, em geral, tinham outras esposas. Isto resultou em uma completa segregação entre homens e mulheres e no uso do véu que lhes escondia completamente o rosto. (JAD, 2005, p. 250-1).

As jovens judias que imigraram nesta fase eram engajadas politicamente, tendo se juntado a seus colegas no ideal pioneiro. Aspectos da divisão de gênero no movimento sionista começaram, então, a se fazer notar. Solteiras, provenientes da mesma classe trabalhadora que os rapazes, as moças precisavam se esforçar em dobro para vencer a resistência de familiares para a concretização de seu ideal de emigração, e encontravam dificuldades ainda maiores ao chegar.

Elas tinham que combater o controle social tradicionalmente mais intenso dos pais em relação às filhas, o estigma da condição de mulher solteira deixando o lar (especialmente na companhia de um grupo de homens), assim como as dificuldades físicas da trajetória em si. Não é surpresa que mulheres constituíssem somente em torno de 30% do total de imigrantes [...], muitas das quais se juntavam a grupos religiosos nas cidades sagradas⁶⁸. Dentre a minoria que chegava para uma vida produtiva como trabalhadores—aqueles com iniciativa, energia e fervor ideológico, constituindo a força motriz para a mudança na estrutura da comunidade judaica—a proporção de mulheres era ainda menor (IZRAELI, 1981, p. 90).

Os novos imigrantes não constituíam uma massa monolítica, mas representavam diferentes pontos de vista quanto às bases do que deveria ser um lar judaico, entretanto, o sionismo trabalhista, surgido na Europa no final do século XIX, foi a corrente que dominou os anos da formação do Estado de Israel⁶⁹. Identificado ideologicamente com a inserção igualitária da mulher na sociedade, reforçava o mito da pioneira que trabalhava a terra lado a lado a seus camaradas, fazendo crer que estas estivessem plenamente inseridas na nova sociedade em construção. Na prática, porém, estas cumpriam um papel periférico, e uma vez que poucas ocuparam posições de destaque nas esferas de poder, suas experiências ficaram à margem do registro histórico oficial. Paralelamente, a documentação a respeito da dinâmica do âmbito

transformação e reinvenção contínuas de várias tradições de vestuário e do uso e não uso de coberturas de cabeça (HAMMAMI, 1990).

⁶⁸ Termo aplicado às cidades de Jerusalém, Hebron, Safed e Tiberíades, os quatro principais centros da vida judaica na Palestina Otomana. O conceito de cidades sagradas data de 1640, quando as comunidades judaicas de Jerusalém, Hebron e Safed organizaram uma associação para melhorar o sistema de captação de recursos na Diáspora. Após a refundação de Tiberíades em 1740, esta também foi incluída. Este arranjo durou até meados do século XIX, porém o termo "Quatro Cidades Sagradas" continuou sendo utilizado por historiadores. Para maiores detalhes, ver: WIGODER, G. (ed.). *The Encyclopedia of Judaism*. Nova York: Macmillan, 1989, 768 p.

⁶⁹ Após a fundação do Estado em 1948, a hegemonia do Partido Trabalhista no poder se deu até 1977, quando Menachem Béguin foi eleito pelo partido direita Likud.

privado, onde sua voz tinha maior impacto, é escassa e raramente mencionada no debate público, conferindo um viés masculino à narrativa hegemônica.

Mulheres estiveram lá desde o início. Elas fizeram parte de todas as ondas migratórias. Se estabeleceram, solteiras ou com suas famílias, em todos os tipos de assentamentos: nas *moshavót*, os primeiros assentamentos rurais; nos comunais *kibutzim* e *kvutzot*; nos cooperativos *moshavim*⁷⁰. E, é claro, nos vilarejos e nas cidades. A história de sua imigração e assentamento é, portanto, parte da história do período. E, no entanto, isto não foi contado. Suas experiências, ações e lutas, suas vidas diárias e seus momentos foram trespassados, quase que sem nenhuma menção. Em alguns casos, sua própria existência foi apagada (BERNSTEIN, 1992, p. 1).

A segunda onda migratória foi responsável pela formulação de valores que se tornariam dominantes na futura sociedade israelense. Dentre as criações culturais mais importantes estavam a figura do pioneiro, o *chalutz*⁷¹ e a organização social em fazendas comunitárias. A imagem do colono forte e destemido, pronto a enfrentar todas as dificuldades impostas pelo trabalho em um ambiente inóspito, pantanoso e infestado pela malária tinha características essencialmente masculinas, ressaltando as diferenças biológicas entre os sexos. O desafio mais urgente dos imigrantes recém-chegados era a busca por trabalho, e se aos fazendeiros da Primeira *Aliá* não interessava a substituição da mão de obra árabe pela judaica que se mostrava mais onerosa, as mulheres enfrentavam dificuldades ainda maiores. Estigmatizadas por desejarem exercer trabalhos tidos como masculinos, eram também questionadas a respeito de sua respeitabilidade. Diante disto, procurando estabelecer um novo tipo de sociedade, os novos imigrantes deixaram os assentamentos na Judeia, a sudeste, para estabelecer as primeiras comunidades agrícolas coletivas ao norte, na baixa Galileia.

Dependentes de verbas da Organização Sionista Mundial (OSM), a instituição guarda-chuva estabelecida em 1897 no Primeiro Congresso Sionista na Basileia, as novas comunas tinham que provar sua viabilidade econômica. Percebidas como menos produtivas na lida no campo, às mulheres cabiam trabalhos supostamente mais adequados, como a cozinha, limpeza, costura e lavanderia. Relegadas a segundo plano, não tinham o *status* de membros dos *kibutzim*, sendo tampouco incluídas nos contratos anuais com a OSM.

Em 1911, dezessete mulheres se reuniram para o Primeiro Encontro de Mulheres Trabalhadoras na fazenda Kinéret onde tiveram a oportunidade de compartilhar experiências e oferecer ajuda mútua. Vale ressaltar—aponta Sharoni (1995)—que estas mulheres não se identificavam com a luta contra a opressão masculina, mas apostavam na autotransformação a

⁷⁰ Plural de *kibutz*, *kvutá* e *moshav*, diferentes formas de cooperativas agrícolas.

⁷¹ O “ch” nesta forma transliterada do hebraico representa o som do “rr” gutural.

fim de contribuir mais efetivamente com os valores e objetivos compartilhados na construção comunitária. Durante este período, organizaram-se para garantir a alocação de certificados de imigração e oportunidades de emprego, o treinamento agrícola para mulheres, assim como uma maior participação nas esferas de tomada de decisão do movimento trabalhista (SHARONI, 1995, p. 92-3). Esta luta primeva atingiu seu auge entre 1919 e 1926 com a demanda pelo direito ao voto nas instituições que começavam a se estabelecer, marcando o que mais tarde foi considerada a primeira onda feminista israelense.

Hannah Meisel, militante de origem russa e imigrante da Segunda *Aliá*, era formada em agronomia e acreditava que a participação feminina no trabalho na terra era condição indispensável para a concretização do ideal sionista. Em 1911, após angariar fundos junto à organização de mulheres *Verband jüdischer Frauen für Kulturarbeit in Palästina* (Liga das Mulheres Judias para o Trabalho Cultural na Palestina) de Berlim, criou a *Havat ha-Almot* (Fazenda das Jovens Mulheres), como parte da Fazenda *Kinéret* da Federação Sionista, às margens do Mar da Galileia, que se dedicava exclusivamente ao treinamento agrícola de moças. Funcionando inicialmente como parte da fazenda masculina já existente no local, em 1912 recebeu um lote de terra do *Kéren Kayémet LeIsrael* (Fundo Nacional Judaico) onde se estabeleceu de forma independente. Na fazenda coletiva foram desenvolvidas novas culturas como horta, criação de galinhas, produção leiteira e viveiro⁷².

Em novembro de 1917, Arthur James Balfour, então secretário britânico para Assuntos Estrangeiros, afirmou em carta dirigida ao Barão Rothschild, líder da comunidade judaica local, naquela que ficou conhecida como a Declaração Balfour, que a Grã-Bretanha via com bons olhos a criação de um lar nacional judaico na Palestina. No entanto, esta ignorava o comprometimento demonstrado por Sir Henry McMahon, alto comissário britânico no Cairo em 1915, firmado em correspondência trocada com Sharif Hussein, o líder religioso de Meca, que a Grã-Bretanha estava preparada para reconhecer e apoiar a independência árabe na maior parte das áreas do Oriente Médio (SALINAS, 2009). Se para a diplomacia sionista esta declaração foi compreendida como apoio legítimo ratificado pela Liga das Nações⁷³, "para os palestinos, 1917 foi [percebido como] o primeiro de muitos anos (1920, 1921⁷⁴, 1929, 1936,

⁷² O cuidado com a casa também fazia parte da rotina diária, dividida entre 8 a 9 horas de trabalho durante o dia e estudo à noite, quando a programação do dia seguinte era planejada coletivamente. A Fazenda das Jovens Mulheres funcionou até 1917 e formou em torno de 70 moças entre 14 e 22 anos (SHILO, 1992).

⁷³ Liga das Nações ou Sociedade das Nações foi um organismo internacional criado em 1919 pelos vencedores da Primeira Guerra Mundial com o objetivo de manter a paz no mundo. Em 1946 foi incorporada à Organização das Nações Unidas (ONU).

⁷⁴ Em 1920, aconteceu uma rebelião na cidade velha de Jerusalém, em que a população árabe-palestina protestou contra a crescente imigração sionista, deixando cinco judeus e quatro árabes-palestinos mortos, além de centenas

1948, 1967) marcados pela tragédia, guerra, infortúnio, morte, destruição, desabrigo e catástrofes" (SCHAM; SALEM; POGRUND, 2005, p. 5).

Em 1919, como um desdobramento da Conferência de Paz de Paris, que reunira, em janeiro daquele ano, representantes do conjunto dos países aliados, vencedores da Primeira Guerra Mundial, foi estabelecida a Comissão de Inquérito King–Crane, encarregada da distribuição das áreas não-turcas do Império Otomano, dissolvido com o fim da guerra. Inicialmente formada por representantes da França, Reino Unido, Itália e Estados Unidos, se consumou como uma investigação coordenada unicamente pelo governo americano, que pesquisou a opinião pública local a fim de avaliar a melhor ação para a região.

No mês de maio, o Congresso Geral Sírio reuniu-se em Damasco a fim de deliberar a respeito do futuro da Grande Síria, também conhecida como Síria Histórica, ou ainda, Levante, que englobava os atuais territórios do Líbano, Síria, Israel, Territórios Palestinos, partes da Jordânia e Turquia. O congresso formulou uma declaração de princípios que guiaria os programas nacionalistas árabes nos 25 anos seguintes, e apresentou seu ponto de vista à comissão King-Crane que, por sua vez, aconselhou que a unidade Síria fosse preservada (PIPES, 1992).

As recomendações da comissão, entretanto, foram desconsideradas, e o Oriente Médio foi dividido entre França e Reino Unido. À primeira coube o mandato sobre as áreas que hoje correspondem à Síria e ao Líbano e, ao segundo, o que hoje são Israel, os Territórios Palestinos, a Jordânia e o Iraque⁷⁵. O objetivo formal destes mandatos perante a Liga das Nações era de administrar temporariamente as partes do extinto Império Otomano, até o momento em que fossem capazes de se sustentar sozinhas.

Após a interrupção do fluxo migratório judaico durante a Primeira Grande Guerra, este foi retomado em 1919 configurando a Terceira *Aliá*, que durou até 1923, quando teve início uma crise econômica na Palestina. Neste período imigraram 40.000 indivíduos, vindos majoritariamente da Europa Oriental (JEWISH VIRTUAL LIBRARY) Apesar dos avanços conquistados até então quanto à capacitação no trabalho agrícola, mulheres não tinham ainda estabelecido mecanismos para lidar com o desemprego que as ameaçava na nova realidade que

de feridos. No ano seguinte, uma insurreição que teve início na cidade de Jafa entre dois grupos judaicos rivais, findou por incluir árabes-palestinos e se espalhou por outras cidades, vitimando 47 judeus e 48 árabes-palestinos e ferindo 146 judeus e 73 árabes-palestinos. As demais datas serão detalhadas no transcorrer do texto.

⁷⁵ O Egito esteve sob ocupação britânica de 1882 até sua independência em 28 de fevereiro de 1922, quando o sultão Fuad I foi coroado rei. Posteriormente, entre 1936 e 1956 tropas britânicas foram autorizadas a estacionar no Canal de Suez, que foi utilizado para operações aliadas durante a Segunda Guerra Mundial (VATIKIOTIS, 1991).

se descortinava, quando a construção de novas cidades, estradas e vias férreas não incluía a mão de obra feminina. Apesar das importantes conquistas quanto à percepção sobre a mulher trabalhadora, estas não haviam criado uma estrutura institucional que as representasse perante as outras organizações do *Ishuv*⁷⁶ ou da OSM.

No ano seguinte, diversos grupos trabalhistas dentre a população judaica uniram-se sob uma instituição guarda-chuva, a *Histadrut Haovdim Haklalit* (Federação Geral dos Trabalhadores), que passou a gerenciar as atividades econômicas dos trabalhadores judeus na Palestina. Durante sua convenção de fundação no mês de dezembro, Ada Maimon, líder na luta pelos direitos eleitorais das mulheres em todas as instituições judaicas, anunciou a intenção da criação de uma associação de mulheres dentro dos quadros da Federação, rejeitando a representação por seu Conselho Geral. Em 1921 foi fundada a *Moetzet Hapoalot* (Conselho das Mulheres Trabalhadoras), estimulando uma nova onda de atividades organizacionais exercidas por mulheres, e cujas lideranças mobilizaram apoio dentre as novas imigrantes, principalmente aquelas ligadas a movimentos ideológicos e mais predispostas aos ideais igualitários (IZRAELI, 1981). Foram criadas uma fazenda de mulheres em Petach Tikva, três viveiros em Jerusalém, além dos coletivos de Nachlat Yehuda e Shechunat Borochoy.

O diário de R., do qual reproduzo um pequeno trecho a seguir, foi publicado em tradução para o inglês por Bernstein e Lipman do original escrito em hebraico entre 1927 e 1937. Não se sabe muito a respeito da autora. Não conhecemos seu nome, tampouco exatamente de onde veio, a não ser que emigrou da Rússia em 1925, quando a Terceira *Aliá* já acontecera, e que vivenciou ativamente a Revolução Russa. Seus escritos tratam da crença na indivisibilidade das esferas pública e privada. Falam sobre amor e trabalho, o indivíduo e o coletivo, o movimento e a terra natal, como parte de sua dolorosa busca por significado, integração do eu, e do senso de si.

Mais uma vez, estou feliz em ser livre, por ter recuperado minha energia e calor e sentir o chão firme sob meus pés. Eu acredito em *Eretz* Israel e no povo. Estou cercada por pessoas que têm fé. Minha vida é a vida do *kibutz* em Israel. Associei-me ao movimento dos *kibutzim* há vários anos, mas somente agora compreendo sua profundidade e a beleza em me juntar a outras pessoas que pensam como eu, que lutam por um futuro melhor. Eu não estou cega. Posso ver os aspectos negativos de nossa vida, eu sei que ainda existem muitas áreas que precisam se inspirar no verdadeiro espírito comunal. Ainda temos que organizar nossas vidas para que aquilo que está faltando não seja tão dolorosamente sentido, e sermos mais bondosos um com o outro. Eu ainda acredito que podemos superar as ninharias aqui. O ódio entre as pessoas é necessário? Elas não dependem uma da outra? Alguém pode existir sozinho? Por que, então, as pessoas seriam incapazes de criar relacionamentos belos? Sou feliz porque amo o *kibutz* e tenho fé em seu caminho. Eu dedico minha força a

⁷⁶ Comunidade judaica na Palestina anterior à fundação do Estado de Israel.

isso. Eu fui chamada a ajudar e sempre fiz isto com dedicação. Gostaria de ajudar todos aqueles que entendem nossa verdade, que pode encontrar um caminho para nós. Eu gostaria de ajudar as mulheres a se encontrar no trabalho. Elas também devem ser autônomas. Eu faço isso com toda a devoção de um membro do Movimento (BERNSTEIN, LIPMAN, 1992, p. 161-2)⁷⁷

Nem o *kibutz* nem o *moshav*, as duas formas de assentamento que desenvolveram a agricultura do país, teriam sobrevivido sem resolver a questão da mulher—aponta Shilo (1992, p. 138). A organização destes coletivos foi construída gradativamente a partir de demandas do dia-a-dia, cujas soluções viriam a servir como modelo para as décadas seguintes. Raider e Raider-Roth destacam, porém, que "conforme mulheres construíam sua identidade como trabalhadoras, seu novo senso de self (ou estes novos aspectos de suas 'personalidades'), inevitavelmente criavam conflito e tensão com outros aspectos-chave de sua identidade" (RAIDER; RAIDER-ROTH, 2002, p. xix), demonstrando um contínuo processo de questionamento e reorganização. Um aspecto significativo desta sistematização foi a necessidade da criação de novos mecanismos que dessem conta do duplo papel da mulher como mãe e trabalhadora. A solução encontrada foi a criação de uma "casa das crianças", onde o cuidado coletivo permitia que estes dois papéis coexistissem. O testemunho de Tabenkin (2002) retrata aspectos deste processo:

[...] pouco a pouco estamos estabelecendo uma harmonia entre as relações de nossas crianças com o lar coletivo e o quarto na casa de seus pais. Avançou a teoria de que [...] devemos providenciar na casa das crianças muito conforto e atrações para que a criança nunca sinta a necessidade da casa de seus pais. [...] mas não devemos colocar em cheque a reunião íntima entre a criança e seus pais. [...] Mesmo que pudéssemos transformar as casas das crianças em palácios, eu ainda não trocaria aquela hora tranquila e pacífica que passo com meu filho no meu próprio quarto após o dia de trabalho pelo barulhento contato público na casa das crianças, na presença de dezenas de pais e mães. [...] Mas este momento de descanso no final da tarde levanta outra questão dolorosa. Está certo, depois desta hora de paz, fazer a criança voltar para passar a noite na casa das crianças, dar-lhe boa noite e enviá-la de volta para a casa com quinze ou vinte outros? Esta separação da criança antes de dormir é tão injusta! [...] As mulheres que cuidam da casa das crianças à noite se revezam. E quando chega a minha vez de "ficar de guarda", sinto meu coração se contrair toda vez que uma criança grita à noite— às vezes, durante o sono, sem saber o que está chamando— "*Nakht-vakhtern! Nakht-vakhtern*" [em iídiche: "Cuidadora da noite! Cuidadora da noite!"] O que está acontecendo na alma da criança naquele momento, entre dormir e acordar? E quem sabe o que é mais importante para a criança, a vida consciente do dia ou a vida inconsciente da noite? (TABENKIN, 2002, p. 160)

O período que sucedeu à Primeira Guerra Mundial caracterizou-se por um *boom* econômico, elevando artificialmente o valor das terras, o que conduziu a um crescente

⁷⁷ O diário foi escrito originalmente em hebraico, e traduzido para o inglês no volume organizado por Bernstein.

desinteresse por parte de investidores judeus na Palestina. O Fundo Nacional Judaico emergiu, então, como a única agência responsável pela compra de propriedades rurais. O desemprego se alastrava, havia fome e sofrimento, principalmente entre mulheres trabalhadoras. As fazendas coletivas não tinham capacidade de incorporar toda a mão de obra, que se deslocou, então, para os centros urbanos e foi absorvida pelas fábricas que ganharam impulso a partir da Quarta *Aliá*, que aconteceu entre 1924 e 1928 (RAIDER, RAIDER-ROTH, 2002, p. 112-3). Caracterizada por um afluxo vindo majoritariamente da classe média polonesa, os novos imigrantes traziam modestas somas de capital com o qual estabeleciam pequenos negócios e oficinas nas aldeias. No total, 82.000 judeus deslocaram-se neste período para a Palestina, dos quais 23.000 retornaram à sua terra natal (JEWISH VIRTUAL LIBRARY).

Um grupo de jovens judias recém-chegadas à Palestina no início dos anos 1920 conseguira emprego na fábrica de fósforos *Nur*, na cidade velha de Acre. Ali dava-se preferência à contratação de trabalhadores que ainda não estivessem filiados à *Histadrut*, que se encarregava, entre outros cuidados, de garantir a assistência médica a seus afiliados. No entanto, diante das precárias condições de trabalho, dos baixos salários e da exploração de mão de obra infantil, em 1921 estas mulheres criaram, junto a trabalhadoras árabes-palestinas, a "Liga de Amizade entre Árabes e Judias", aliança através da qual passaram a colaborar em protestos contra as práticas opressivas nas fábricas. À época, segundo Sharoni, não eram incomuns as alianças entre mulheres judias e trabalhadores árabes pela equiparação salarial e igualdade de direitos. "As mulheres argumentavam que a discrepância entre os salários de mulheres e homens no movimento trabalhista judaico era comparável àquela entre trabalhadores árabes e judeus" (SHARONI, 1995, p. 132-3).

Em fevereiro de 1927, sessenta trabalhadoras judias e quarenta trabalhadores árabes organizaram uma greve por aumento dos salários, melhorias nas condições sanitárias, fim do trabalho de risco para crianças, pagamento durante afastamento por doença e contratação de um médico para atender aos doentes (KATZ, 2016, p. 32). Em depoimento publicado em "*The Plough Woman*", que reúne memórias de mulheres das primeiras *aliót*, Malcah, que presenciou esta greve, relata:

A greve durou quatro meses e doze dias. Quero descrever apenas um incidente daquela greve: havíamos armado piquetes ao redor da fábrica para impedir a entrada de fura-greves. Numa sexta-feira, quando o último turno estava prestes a terminar, nós—um grupo de pessoas que já havia sido liberado do trabalho—recebemos uma mensagem para voltar imediatamente para a fábrica. Sem pensar muito, saímos correndo, escolhendo ruas diferentes para não gerar pânico entre os árabes da cidade. Em frente à fábrica, encontramos o que parecia ser um campo de batalha: policiais a cavalo e uma enorme multidão ao redor deles. Os trabalhadores se aglomeraram e

fizeram uma corrente do outro lado da rua. A um sinal, os cavaleiros lançaram-se sobre a multidão e a dispersaram deixando apenas os trabalhadores. Estes foram presos, algemados e levados embora. Ficaram apenas as mulheres no local. O encarregado aguardou a chegada da polícia irlandesa-britânica para lidar com a situação. Nós estávamos cansadas, então nos sentamos no chão para descansar. Logo escutamos o barulho dos automóveis—a polícia irlandesa! Os oficiais saltaram, aproximaram-se do encarregado e perguntaram-lhe o que deveria ser feito. Ele disse-lhes que estava doente e cansado de nos ter por perto. Queria que fôssemos removidas. Ouvimos um apito de comando. E num instante, os soldados saltaram sobre nós. A rua tornou-se um campo de batalha. Nós fomos jogadas no chão e brutalmente espancadas. Manchas de sangue começaram a aparecer no solo. Fomos espancadas até ficarmos sem forças e nos empurraram para dentro dos automóveis. Algumas mulheres permaneceram onde estavam—elas tinham desmaiado. Fomos levadas para prisão e encontramos os homens que haviam sido presos antes de nós. Nossa aparência, com os cabelos desgrehados e manchas de sangue em nossas roupas, os congelou de horror. Um de nossos *chaverim*⁷⁸ não conseguiu se conter e começou a xingar o governo britânico. Um soldado inglês correu para ele e o golpeou. As mulheres gritaram e tentaram se jogar entre os dois. O barulho trouxe oficiais para a cena. Eles ordenaram que nos retirássemos da sala e ficamos separadas de nossos *chaverim*. Fomos empurradas através de uma porta baixa de ferro que bateu atrás de nós; ouvimos a fechadura sendo trancada. Olhamos uma para a outra com uma espécie de estupefação, nossos próprios rostos estranhos para nós. E sentadas ali, começamos finalmente a cantar a bela e animadora "*Fisher March*" da companhia de teatro *Ohel*. A polícia voltou, nos mandou sair desta sala e nos conduziu por um longo corredor com pequenos cubículos de cada lado. Nós fomos concentradas em um destes. Lá esperamos, imaginando o que seria feito conosco. Enquanto isto, a polícia andava de um lado para o outro e ficava olhando para nós, era uma visão curiosa para eles—mulheres judias na prisão! A pequena sala ficou mais e mais escura; o sol estava se pondo do outro lado das paredes. Foi permitido que *chaverim* do lado de fora chegassem até nós; eles nos trouxeram comida e nos disseram que a população judaica de Acre havia organizado uma reunião de protesto. Enquanto eles ainda estavam falando, ouvimos de repente o som de um tapa—e nossos *chaverim* desapareceram. Por um tempo, suas vozes chegavam pelo lado de fora. Silenciosamente nos sentamos no chão em torno da lanterna (RAIDER; RAIDER-ROTH, 2002, p. 95-6).

O verão de 1929 foi de desassossego. À medida em que judeus chegavam em número cada vez maior, crescia a pressão palestina sobre o governo britânico, que estabeleceu um sistema de cotas restringindo severamente sua imigração. No entanto, esta continuou a acontecer ilegalmente durante os anos 1930, devido principalmente à ascensão nazista e ao aumento do antisemitismo na Europa.

No mesmo ano, aconteceu em Jerusalém a primeira conferência de mulheres árabes-palestinas, coordenada pela esposa de Mussa Kazim al-Husseini, o líder do comitê executivo do Congresso Árabe-Palestino⁷⁹. Compareceram duzentas mulheres, em sua maioria esposas e familiares de líderes políticos ou celebridades, e as resoluções adotadas espelhavam aquelas do comitê executivo, que incluía a rejeição à Declaração Balfour e à imigração judaica. "Após a conferência"—relata Jad—"as mulheres saíram em protesto em seus carros, percorreram as ruas

⁷⁸ Colegas, em hebraico.

⁷⁹ Apesar do vasto apoio popular, o Congresso Árabe-Palestino, de cunho nacionalista, nunca foi reconhecido pelo Mandato Britânico (KHALIDI, 2006).

de Jerusalém, passaram pelos consulados estrangeiros e pararam na casa do governador britânico. Um grupo de mulheres tirou os véus dizendo: 'Para servir nossa pátria, tiraremos nosso véu!'—e apresentou um memorando com suas demandas" (JAD, 2005, p. 252).

Uma grande reviravolta aconteceu em 24 de agosto, na cidade de Hebron/al-Khalil, quando 66 judeus foram mortos, casas e sinagogas foram destruídas pela população palestina local, no que ficaria conhecido como o Massacre de Hebron.

Relatos de que os árabes foram assassinados em Jerusalém chegaram a Hebron na tarde de sexta-feira. Altamente exagerados, os rumores afirmavam que judeus haviam matado um grande número de muçulmanos. Dezenas de árabes reuniram-se na estação de ônibus de Hebron, procurando viajar para Jerusalém para defender seus irmãos ou participar da ofensiva contra os judeus da cidade. A polícia os impediu de sair. Enquanto isto, gangues de desordeiros começaram a vagar pela cidade, atirando pedras em casas judias. [...] Este foi o prelúdio de uma noite de ansiedade. Então, no sábado pela manhã, muitas centenas de árabes de Hebron—conhecida como a Cidade dos Patriarcas—e da região ao redor invadiram casas de judeus de assalto, matando sessenta e seis homens, mulheres e crianças. O massacre durou menos de duas horas. Algumas das vítimas morreram no local. Um pequeno número sobreviveu por pouco tempo até morrer de seus ferimentos. Alguns morreram instantaneamente, outros apenas depois de suportar terríveis agonias (COHEN, 2015, p.122).

Entre 1929 e 1931 a situação caminhava para uma guerra civil, e o período de seis anos a partir de 1933 foi marcado por uma escalada de violência e tensão (TESSLER, 1994). El Qassam, o principal líder do emergente nacionalismo palestino, foi morto em uma operação militar britânica em 20 de novembro de 1935, levando a uma rebelião que durou até 1939, conhecida como a Revolta Árabe, que matou centenas de judeus e árabes-palestinos (SALINAS, 2009).

Nesta ocasião, mulheres judias se rebelaram pelo direito de fazer parte da guarda dos *kibutzim*, marcando uma das poucas demandas por igualdade de gênero antes da fundação do Estado de Israel. Apesar desta mobilização em particular, as divisões de gênero no trabalho e nas esferas de poder se mantiveram as mesmas durante este período.

O número de conferências e manifestações promovidas por mulheres árabes-palestinas cresceu após 1933, especialmente durante a revolta de 1936-39, mas em geral a participação permaneceu limitada àquelas vindas da classe alta. Mulheres das áreas rurais ajudavam no transporte de armas e alimentos e doaram suas joias para a compra de armamentos, no entanto, dificilmente participavam dos combates, tampouco trabalhavam como enfermeiras, salvo em raras ocasiões (JAD, 2005)⁸⁰.

⁸⁰ Este tema será melhor explorado no tópico que trata da pesquisa sobre o conflito israelense-palestino sob um prisma feminista.

3.1.2 Da fundação à reunificação/da *Nakba* à *Naksa* (1948 a 1967)

Com o início da Segunda Guerra Mundial, deflagrou-se uma campanha massiva de imigração ilegal judaica para a Palestina, irritando mais ainda as lideranças árabes. No entanto, quando vieram à tona os números da *Shoá*, a opinião pública mundial passou a apoiar o estabelecimento de um Estado judeu neste território. Pressionados, os britânicos recorreram às Nações Unidas em 1947, onde votou-se pela partilha da Palestina em dois Estados: um judeu e um árabe. Aceita com relutância pelas lideranças judaicas, foi rejeitada tanto pelas lideranças como pela população árabe-palestina (SALINAS, 2009). Novas ondas de hostilidade explodiram, matando, mais uma vez, civis nos dois lados. Ghada Karmi, médica e escritora palestina que cresceu em Jerusalém Ocidental, relata em seu livro de memórias:

Mas, quando fevereiro se transformou em março sem nenhum sinal de alívio para nossa situação, as esperanças de que os países árabes sairiam em nossa defesa diminuía rapidamente. Todos disseram que o *mufiti*⁸¹ havia recebido voluntários e armas do Egito para continuar o esforço de guerra, mas não vimos nenhuma mudança em nossas vidas, que permaneceram tão isoladas e indefesas quanto antes. O boato era de que a Liga Árabe⁸²⁻⁸³ não tinha intenção real em ajudar a resgatar os palestinos, mas pretendia apenas controlar o futuro da Palestina para seus próprios fins. O êxodo de Katamon⁸⁴ continuou implacável, como em qualquer outro lugar do país. Em março, pessoas fugiram de grandes áreas da planície costeira entre Tel Aviv e Hadera, ao norte de Tulcárem. Em todos os lugares, a história era a mesma, que o exército⁸⁵ judaico e os judeus irregulares atacavam os camponeses, aldeia por aldeia, e os ameaçaram com o pior. Então, eles partiam imediatamente após um ataque judeu ou porque temiam que sua vez fosse a próxima (KARMI, 2002, p.12).

Em 14 de maio de 1948, poucas horas antes que findasse o Mandato Britânico, David ben Gurion declarou a criação do Estado de Israel. No dia seguinte, teve início o que para os israelenses é conhecida como *Milchémet Haatsmaút* (Guerra da Independência, ou Guerra da Libertação), travada contra Egito, Jordânia e Síria, juntamente com forças expedicionárias do Iraque. Este período é referido pelos palestinos como a *Nakba*, ou a catástrofe, quando em torno de 700 mil árabes-palestinos (MORRIS, 2004), impulsionados pela força, pelo medo, ou por

⁸¹ Estudioso que interpreta e expõe a lei islâmica (*Sharia* e *Fiqh*), qualificado a emitir opiniões legais conhecidas como *fatwas*.

⁸² A Liga Árabe, organização regional de Estados árabes que reúne países do norte e nordeste da África e da Península Arábica, foi fundada em março de 1945. Seu principal objetivo é aproximar e coordenar as relações entre os Estados membros, salvaguardar sua independência e soberania e considerar os interesses de seus países membros (PACT OF THE LEAGUE OF ARAB STATES).

⁸³ O que movia a Liga Árabe era um sentimento de pan-arabismo, dentro do qual a existência de um Estado não-árabe era simplesmente inaceitável. Por isto mesmo, após a criação de Israel, um de seus objetivos não-escritos passou a ser a eliminação do Estado judeu (JOYNER, 1984).

⁸⁴ Bairro em Jerusalém Ocidental.

⁸⁵ O Exército de Defesa de Israel (*Tzvá haHaganá leIsrael*) foi criado somente após a formação do Estado de Israel; no entanto, forças paramilitares já estavam em ação desde o período da Segunda *Aliá*.

instrução das lideranças árabes deixaram suas casas fugindo para as regiões onde hoje estão a Faixa de Gaza e a Cisjordânia, Líbano, Síria e Jordânia. Os que permaneceram dentro das fronteiras do novo Estado receberam cidadania israelense e passaram a ocupar posição de minoria nacional com direito a representação no parlamento (EISENSTADT, 1977).

Israel foi estabelecido, pelo menos de acordo com sua autopercepção, como uma democracia igualitária, comprometida com a igualdade de todos os seus cidadãos, judeus e árabes, e com a proteção dos direitos humanos, incluindo os direitos individuais e coletivos das minorias. Esses princípios foram endossados na Proclamação da Independência de Israel. No entanto, enquanto os árabes receberam cidadania plena, foram simultaneamente excluídos da definição formal do coletivo nacional de Israel como o Estado do povo judeu. Em termos práticos, o "Paradigma de 1948" (as diretrizes políticas adotadas em 1948 pelo Estado de Israel em relação aos árabes que permaneceram dentro dos limites do Estado recém-estabelecido) foi baseado em duas considerações contraditórias, diametralmente opostas. Um refletia o caráter judaico do Estado e era orientado para a segurança. Basicamente, via os árabes como uma ameaça à segurança e como uma minoria afiliada ao inimigo. A orientação de segurança levou ao estabelecimento do governo militar (1948-66), à expropriação em grande escala de terras e ao confisco de propriedades abandonadas. O ponto de vista oposto representava características mais liberais e democráticas, melhorando a integração e promovendo um processo que viria a ser conhecido como "Israelização" (REKHESS, 2014).

Aqueles, porém, que buscaram refúgio para além dos limites do novo Estado, não tiveram o direito de retornar para seus antigos lares, e um novo fenômeno surgiu em 1949—três em cada quatro palestinos⁸⁶ se viram em estado de pobreza vivendo em campos de refugiados⁸⁷ onde dependiam de doações para a sobrevivência. Os homens tendiam a deixar os campos em busca de trabalho, enquanto mulheres, crianças e idosos encontravam ali seu reduto. Seis instituições de assistência social foram estabelecidas para atender às necessidades da população onde educar meninas passou a ter alta prioridade, pois significava a possibilidade de uma colocação melhor do que servir e costurar, os poucos empregos até então disponíveis para as mulheres do campo, além de algumas vagas em educação oferecidas pela UNRWA⁸⁸ que também abriu centros de treinamento (JAD, 2005).

Após a guerra, nos Acordos Gerais de Armistício de 1949, a Palestina foi dividida em três partes: a primeira, onde se estabeleceu o Estado de Israel, a segunda, naquilo que hoje conhecemos como Cisjordânia e que foi anexada ao Reino Hachemita da Jordânia em 1950, e a terceira, correspondente à Faixa de Gaza, administrada pelo Egito. Como resultado, a

⁸⁶ A partir da fundação do Estado de Israel, farei referência à população árabe local como palestinos, utilizando o termo "árabe" somente nas citações que assim especificarem esta população.

⁸⁷ A UNRWA (Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina) reconhece instalações em 59 campos de refugiados estabelecidos na Jordânia, Líbano, Síria, Cisjordânia e Faixa de Gaza (UNRWA).

⁸⁸ Agência da ONU de assistência a refugiados palestinos.

população palestina viu-se dividida e enfraquecida, e duramente afetada em sua identidade nacional. Moshê Dayan, em discurso proferido no *Technion*, o Instituto de Tecnologia de Israel, localizado em Haifa, enquanto Ministro da Defesa de Israel (1967-1974), relatou:

As aldeias judaicas foram construídas sobre os restos de aldeias árabes. Vocês nem sabem os nomes dessas aldeias árabes, e eu não os culpo, porque os livros de geografia não existem mais. E não apenas livros de geografia não existem mais, mas também as próprias aldeias árabes desapareceram. Nahalal foi estabelecido no local de Ma'lul, o *kibutz* Guivat no local de Jebata, o *kibutz* Sarid no lugar de Khneifes e Kfar Yehoshua no lugar de Tel Shoman. Não há um único lugar neste país que não tenha tido uma população árabe anteriormente (ADWAN; BAR-ON; NAVEH, 2012).⁸⁹

Aida Najjar, em entrevista publicada no site da ONG israelense *Zochrot*, relata aspectos de sua vida antes da guerra, e da fuga de sua família do vilarejo de Lifta⁹⁰. Hoje ela vive em Amã, na Jordânia.

Minha infância foi em Lifta, nunca me esquecerei disto. Minha casa era linda; era feita de pedra branca, com rosas vermelhas nas escadas. Ela ficava perto da fazenda Schneller, na parte alta de Lifta. Nunca vou me esquecer de brincar debaixo das rosas. Perto da nossa casa ficava a floresta Schneller. Havia uma fazenda alemã, e uma escola lá. Muitos dos homens de Lifta iam estudar carpintaria lá. Quando éramos crianças, colhíamos flores brancas e as dávamos às professoras. Elas diziam "Aqui estão as garotas de Lifta!". Na cidade você não encontra estas flores, então as meninas de Lifta eram bem conhecidas por suas flores. Lembro-me de que preferíamos ir caminhando para a escola para podermos ver as árvores e o *souk*⁹¹. [...] Quando crianças, sonhávamos em crescer e servir nosso país. Eu sempre quis ser escritora. Nós vivíamos em paz, até a véspera da guerra, de repente a atitude de alguns judeus mudou. As pessoas ficaram com medo depois do massacre de Deir Yassin⁹². Eles queriam nos assustar, eles tinham um alto-falante e saíam dizendo que se não fôssemos embora, seríamos mortos como em Deir Yassin. Eles nos assustaram tanto que partimos [...] Quando a guerra estourou, começamos a mandar nossos móveis para um lugar mais seguro. A estrada de Jafa ainda estava aberta. Mas então as coisas pioraram, o homem que levava nossos móveis foi morto na estrada. Ele era nosso vizinho. Nós tínhamos um piano em casa, eles diziam que os palestinos não eram civilizados, mas nós tínhamos um piano. Quando criança, fui para a escola de música. Levamos o piano conosco, junto com alguns móveis leves e algumas roupas. Não pudemos levar nossos brinquedos ou livros, isso me deixou triste. Mas nós pegamos o piano. Quando eles começaram a nos ameaçar com Deir Yassin, nós simplesmente fugimos. Nós não pudemos levar o resto conosco. Eu me pergunto o que aconteceu com nossas coisas. Nós temos o piano até hoje, está com a minha sobrinha (ZOCHROT).

⁸⁹ Discurso publicado no jornal *Haaretz* em 4 de abril de 1969, apud ADWAN, BAR-ON, NAVEH, 2012, p. 127.

⁹⁰ Aldeia árabe-palestina nos arredores de Jerusalém. A população foi expulsa durante a primeira parte da Guerra Civil de 1947-48. Após a guerra, foi colonizada por famílias judias, que posteriormente partiram em 1969-71.

⁹¹ Mercado, em árabe.

⁹² Aldeia árabe palestina de cerca de 600 habitantes, a 5 km a oeste de Jerusalém. Mesmo declarando neutralidade durante a guerra civil palestina de 1947-8, foi destruída após o massacre de cerca de 107 de seus residentes pelos grupos paramilitares judeus *Irgun* e *Lehi*, em 9 de abril de 1948.

O recém fundado Estado de Israel oficialmente garantiu a igualdade de gênero expressa em sua Declaração de Independência, que atesta que este "[...] defenderá total igualdade social e política para todos os seus cidadãos, sem distinção de raça, credo ou sexo" (THE DECLARATION OF INDEPENDENCE). No entanto, o protagonismo seguiu predominantemente masculino, restando muito pouco espaço para a expressão das posições e demandas políticas de mulheres. Com a escalada do conflito árabe-judaico e o estabelecimento do Estado de Israel, as alianças civis entre israelenses e palestinos se tornaram escassas. Das poucas iniciativas que buscavam estreitar os laços entre os dois grupos durante este período, não é claro se havia a participação de mulheres. Uma exceção foi o TANDI—*Tnuat Nashim Democratiot B'Israel* (Movimento Democrático de Mulheres em Israel)—fundado em 1948 por árabes-palestinas e judias oriundas do Partido Comunista de Israel, com o objetivo de lutar pela paz e pelos direitos de mulheres e crianças. Acreditavam na luta pela igualdade de mulheres como sendo inseparável do processo de construção de uma sociedade democrática com plenos direitos para a população palestina e outros grupos, assim como na separação entre religião e Estado.

Entre 1948 e 1967—afirma Tessler—árabes-palestinos não ocuparam um lugar central no conflito árabe-israelense. "Os padrões mais significativos de interação e confronto foram os que envolveram Israel e os Estados árabes vizinhos e, neste sentido, a relação entre Israel e o Egito era particularmente crítica" (TESSLER, 1994, p. 336). Desde o estabelecimento do Estado em 1948, os carregamentos de carga de e para Israel estavam sujeitos a autorização egípcia para atravessar o Canal de Suez. Em paralelo, o presidente egípcio Gamal Abdel Nasser, grande defensor do pan-arabismo⁹³, tinha pretensões de alçar o Egito a principal Estado antissionista, a fim de estabelecer sua liderança no mundo árabe, e patrocinou uma série de ataques a civis em Israel perpetrados por *fedayin*, guerrilheiros de orientação nacionalista (VATIKIOTIS, 1978). Em 1956, após vários enfrentamentos com o Egito, com apoio francês e britânico, Israel invadiu e ocupou a Península do Sinai e a Faixa de Gaza, naquela que ficou conhecida como a Guerra de Suez ou em Israel como Operação *Kadesh* ou ainda a Guerra do Sinai. Suas tropas se retiraram das áreas ocupadas até 1957.

No final da década de 1950 um grupo de palestinos na diáspora, dentre os quais Yasser Arafat, começou a dar forma à Fatah, acrônimo para *Harakat al-Tahrir al-Filastini* (Movimento para a Liberação da Palestina, em ordem reversa das iniciais), o mais importante dentre vários grupos de guerrilha envolvidos tanto em questões políticas interárabes, como no conflito entre

⁹³ Movimento pela união dos países de língua árabe, com estreitas relações com o nacionalismo árabe.

os países árabes e Israel. Percebida internamente como uma forma de resistência, era considerada por Israel uma organização terrorista. Estes grupos, vistos como subversivos e problemáticos principalmente pelos governos do Egito e Jordânia, atuavam na clandestinidade (TESSLER, 1994).

Em reunião de cúpula da Liga Árabe no Cairo no início de 1964 foram dados os passos iniciais para a criação da Organização para a Libertação da Palestina (OLP), cujo objetivo declarado era de "organizar o povo palestino na liberação de seu país e em sua autodeterminação", porém—atesta Tessler—seu verdadeiro propósito "era antes cooptar e restringir o movimento de resistência palestino, a fim de impedir que as organizações guerrilheiras levassem os Estados árabes a uma guerra com Israel". Em maio do mesmo ano, uma reunião em Jerusalém Oriental/al-Quds contou com a presença de 422 delegados palestinos vindos de dez diferentes países árabes e oficializou a OLP, estabeleceu o Conselho Nacional Palestino (CNP), definindo-o como seu parlamento, além de um comitê executivo de quinze membros eleitos pelo conselho, que, por sua vez, se encarregaria de eleger o presidente da organização (TESSLER, 1994, p. 373-5)⁹⁴. Em 1965, foi criada a *Ittihaad Al Aam Lil Mar'ah Al Filistiniyyah* (União Geral das Mulheres Palestinas—UGMP) ligada à OLP, e que mantinha a mesma estratégia assistencialista anteriormente adotada pelas instituições beneficentes.

Em 1967, lutando contra Egito, Síria, Jordânia e Líbano na Guerra dos Seis Dias, Israel conquistou a Península do Sinai,⁹⁵ as Colinas do Golã⁹⁶ e Jerusalém Oriental/al-Quds, além da Faixa de Gaza e Cisjordânia. Enquanto a narrativa dominante israelense considera que Jerusalém, que estava dividida, foi reunificada, a palestina não reconhece sua anexação, o que levou grande parcela da população árabe-palestina que não aceitou a nova cidadania, ao *status* de residentes permanentes. Gaza e Cisjordânia não foram incorporadas, colocando mais de um milhão de palestinos sob ocupação israelense, que passaram a viver sob lei militar e sem direito à cidadania⁹⁷. A partir de então iniciou-se um processo contínuo de estabelecimento de

⁹⁴ O cargo foi ocupado por Ahmad Shukeiri entre 1964 e 1967, quando foi substituído por Yahia Hammuda. Yasser Arafat assumiu a função de 1969, e a ocupou até sua morte em 2004, quando foi sucedido por Mahmoud Abbas (também conhecido por Abu Mazen).

⁹⁵ A Península do Sinai foi devolvida posteriormente, em acordo de paz firmado com o Egito em 1979.

⁹⁶ As Colinas do Golã foram anexadas por Israel em 1981 sem que, no entanto, a comunidade internacional a reconheça.

⁹⁷ A partir de 1967, Israel passou a emitir documentos de identificação para palestinos de Gaza e da Cisjordânia, diferenciando-os pela cor da capa. Enquanto a carteira de identidade de cidadãos israelenses tem a cor azul, palestinos destes territórios passaram a receber vermelha e laranja, respectivamente, substituída pela cor verde para ambos a partir do estabelecimento da Autoridade Palestina em 1994. Aqueles residentes de Jerusalém Oriental/al-Quds que não aceitaram a cidadania israelense têm documentação de residentes permanentes, semelhante à de cidadãos israelenses, porém sem menção à cidadania. Até 2005 as carteiras de identidade israelenses continham um campo destinado à etnia (*leom* em hebraico, e *qawmiya* em árabe), cujas principais categorias eram: Judaica, Árabe, Drusa e Beduína. (OCHS, 2011).

assentamentos israelenses nestes territórios. Tal marco, referido pela narrativa palestina como a *Naksa*, ou revés, em árabe, teve como consequência—sustenta Demant—"uma desagradável e involuntária coabitação diária do palestino 'interno' e do ocupante israelense. Este contato diário entre ocupante e ocupado se tornou um processo em que ambos os lados tomaram conhecimento da realidade obstinada do outro" (DEMANT, 2002, p. 237). Gherman aponta que, a partir deste momento, "a ocupação [destes territórios] garantiu traços de unidade a uma identidade nacional ainda em construção", onde "palestinos da Cisjordânia, de Gaza⁹⁸ e de Israel passaram a fazer parte de um mesmo território, ou de uma mesma 'ocupação' estrangeira, a israelense" (GHERMAN, 2009, p. 12).

Se nos anos 1960 o movimento feminista ganhou corpo na Europa e nos Estados Unidos, o questionamento sobre a condição da mulher em Israel tardaria ainda uma década para se manifestar. A vitória da Guerra dos Seis Dias gerou intensa euforia dentre a população judaica, e o mito da inclusão da mulher na esfera pública representado pela primazia do Partido Trabalhista nas estruturas de poder, aliada à aceleração econômica responsável por sua inserção no mercado de trabalho, davam uma falsa ideia de igualdade. Duas imagens viriam moldar a forma pela qual a mulher israelense seria vista—a primeira, simbolizada pela figura da Primeira Ministra Golda Meir, nomeada para o cargo em 1969, e a segunda, representada pela soldada sensual e exótica—contribuíam para a percepção, tanto interna como global, de que Israel lutava por seu direito de existência, e enfatizavam seu caráter moderno e democrático. "Tal imagem de soldadas alegadamente liberadas e modernas"—afirma Sharoni—"contrastava com a da figura velada e sem poder das mulheres árabes a fim de retratar os países árabes vizinhos como não democráticos e culturalmente atrasados, demonstrando assim o papel de Israel como um posto avançado do Ocidente" (SHARONI, 1995, p. 91).

Entretanto, a presença feminina no Parlamento Israelense não ultrapassava os 7%, e, na prática, as profissões exercidas por mulheres restringiam-se a ocupações tidas como femininas, girando em torno da família e do lar, quase que totalmente ausentes dos níveis de tomada de decisão nas esferas econômica, política e social. A divisão tradicional entre homens e mulheres na sociedade israelense foi evidenciada durante a Guerra de *Yom Kipur*⁹⁹ travada em 1973 contra Egito, Síria e Iraque. Nesta ocasião, a mobilização maciça de homens para a frente de batalha durante as três semanas de hostilidades e como reservistas nos meses subsequentes

⁹⁸ A faixa de Gaza esteve sob ocupação israelense até 2005, quando a população judaica foi evacuada. A partir da ascensão do Hamas ao poder em 2007, Israel e Egito passaram a controlar suas fronteiras.

⁹⁹ Dia da Expição, na tradição judaica, observado com um período aproximado de 25 horas de jejum e oração intensiva, geralmente praticado em comunidade.

esvaziou vários setores da sociedade, levando a quase que uma completa paralisação de fábricas, empresas, escritórios e escolas. Sem um lugar destinado ao engajamento durante este período, grupos de mulheres se organizaram a fim de tratar dos órfãos, viúvas e feridos.

3.1.3 Organização e empoderamento (1967 a 1987)

No início da década de 1970, um grupo israelense conhecido como os Panteras Negras, inspirado no homônimo norte-americano, lutava contra a discriminação de judeus originários dos países árabes e Norte da África. Neste cenário formou-se uma segunda onda feminista a fim de lutar pela inclusão plena da mulher na agenda nacional. Shulamit Aloni, que também militava pelos direitos do cidadão, incluiu em 1972 a luta pelos direitos da mulher dentre as demandas do recém-criado Partido Ratz, inaugurando uma nova era que passou a levar para o parlamento temas como a violência contra a mulher e o aborto.

Em 1975, o Ano Internacional da Mulher, o então Primeiro Ministro Itzhak Rabin instituiu uma comissão de cem mulheres dos mais diversos setores da sociedade israelense a fim de elaborar um estudo sobre a condição feminina no país. O relatório, concluído somente em 1978, foi entregue ao governo seguinte, o primeiro não trabalhista da história de Israel, eleito em 1977 e conduzido por Menachem Béguin do partido direitista Likud. Foram elaboradas 241 recomendações a fim de promover a igualdade de todas as mulheres da sociedade israelense, incluindo aquelas provenientes de esferas mais tradicionais, como a ortodoxia religiosa judaica e as originárias dos países árabes, além das palestinas que vivem em território israelense. Na década seguinte, apenas 41 recomendações foram seguidas (HERZOG, 2009).

Ainda assim, o movimento feminista israelense ganhou impulso significativo tanto em termos de conscientização da população como na quebra de paradigma. A presença feminina no mercado de trabalho em posições antes tidas como masculinas cresceu, e foram criadas leis de proteção contra o assédio sexual e a violência doméstica.

Golan (1995) descreve a sociedade palestina dos anos 1970 como pautada por um sistema de tradições fundamentadas em prerrogativas masculinas que afastam as mulheres dos processos de tomada de decisão e as desafiam continuamente através de restrições impostas por ideias religiosas conservadoras entremeadas no corpo social. Alega que, se por um lado setores progressistas e seculares demonstravam aparente aceitação de seu ativismo político, este se mantinha restrito aos limites patriarcais que orientavam a luta nacional. A crença dominante era de que a atuação de mulheres deveria se restringir às massas femininas e limitar-se a

profissões tradicionalmente consideradas aceitáveis.

A ocupação israelense dos Territórios Palestinos a partir de 1967 foi um marco responsável por uma significativa transformação desta sociedade. "Devido a profundas alterações na infraestrutura socioeconômica, houve um sensível incremento na participação de mulheres em todos os aspectos da resistência, incluindo a luta armada" (GOLAN, 1995, p. 2). Neste período emergiram várias organizações que tratavam da inclusão feminina, entretanto, somente com o início da Primeira *Intifada*, o levante popular palestino iniciado em 1987 contra a presença israelense na Cisjordânia, Gaza e Jerusalém Oriental/al-Quds, a agenda do movimento de mulheres viria a se mostrar mais articulada.

Durante os dez anos que precederam o levante, a *Itihad Lijan Almara'a Alfalastenieh*, (Federação Palestina dos Comitês de Ação das Mulheres), conhecida pela sigla em inglês PFWAC, de caráter feminista nacionalista e ligada à *al-Jabha al-Dimuqratiya Li-Tahrir Filastin* (Frente Democrática para a Libertação da Palestina—FDLP), organização política e militar de orientação marxista-leninista, foi o organismo mais influente na atuação contra a ocupação israelense. Mulheres e meninas, que não participavam de atividades políticas por restrições de gênero de ordem cultural e religiosa, sentiam-se mais à vontade ao fazer parte de um grupo estritamente feminino. Ao tentar recrutá-las, no entanto, as ativistas do PFWAC perceberam que não poderiam ignorar as questões de gênero (HASSO, 1998). A pauta feminista passou então a ser incluída na agenda pela luta nacionalista, tornando-se assim, melhor sucedida que a própria FDLP.

No início da década de 1980, o PFWAC levantou fundos para aquisição de máquinas de costura e matéria prima para a produção de bordados, cestaria e tecelagem de tapetes e criou um bazar bianual em Jerusalém Oriental/al-Quds permitindo que mulheres vendessem seus produtos diretamente aos consumidores. Criaram-se cooperativas onde era possível a compra e a venda de roupas e alimentos processados, e imóveis foram alugados para acomodar as atividades dos comitês. A organização estabeleceu pré-escolas e articulou palestras a respeito da saúde da mulher e do planejamento familiar nos vilarejos e campos de refugiados. O empoderamento de mulheres através do encorajamento à autoconfiança, à independência econômica e à liderança foi a chave da agenda feminista do PFWAC. Acreditava-se que, ao tirá-las do ambiente doméstico, as mulheres operárias teriam maior potencial revolucionário, pois a necessidade econômica as colocaria em contato com questões sociais (HASSO, 1998).

3.1.4 A primeira *Intifada* (1987-1993)

3.1.4.1 O levante

Em 8 de dezembro de 1987, no posto de controle militar ao norte da faixa de Gaza, um tanque do exército israelense colidiu com veículos que transportavam trabalhadores palestinos no retorno ao lar após o dia de trabalho em Israel, deixando quatro mortos e sete feridos. Rumores de que o incidente teria sido proposital em retaliação ao esfaqueamento de um empresário israelense no dia anterior rapidamente transformaram o funeral em protesto, que se estendeu pelos dias seguintes, espalhando-se pela Faixa de Gaza e Cisjordânia em confronto direto com militares israelenses. Comparada à Revolta Árabe, a rebelião logo passou a ser conhecida como *Intifada* (levante), que, mais tarde, diante de uma segunda insurreição no ano 2000, passaria a ser referida como a primeira. À diferença de conflitos bélicos anteriores, este trouxe uma mudança de paradigma no seio da sociedade israelense onde o exército de Israel não mais enfrentava outras forças militares, mas uma população civil, composta majoritariamente por jovens.

O levante irrompeu espontaneamente sem nenhuma organização ou interferência da OLP, porém logo formou-se um comando que unia suas maiores facções—Fatah, FPLP¹⁰⁰, FDLP e o Partido Comunista—e foram criados comitês nas cidades. A população palestina "estava convencida de que o caminho da luta contínua era o único meio disponível para acabar com a ocupação, estabelecer seu Estado independente e conquistar o direito à autodeterminação" (ADWAN, BAR-ON, NAVEH, 2012, p. 277-9). Em paralelo, grupos islamistas vinham se tornando profundamente envolvidos socioeconômica e politicamente na Cisjordânia e Faixa de Gaza desde o final dos anos 1970, parte devido ao foco na promoção de valores tradicionais e religiosos, parte à bem organizada rede de assistência social que oferecia serviços e programas de apoio à população. Inspirados pela Revolução Iraniana de 1979 e a ascensão do Hezbollah¹⁰¹ no sul do Líbano no início dos anos 1980, decidiram juntar-se às atividades que visavam combater as forças israelenses, adotando o nome Hamas, acrônimo para *Harakat al-muqawama al-Islamiya* (Movimento de Resistência Islâmica) (ALY; FELDMAN; SHIKAKI, 2013, p.235).

¹⁰⁰ *Al-Jabhah al-Sha'biyyah li-Tahrir Filastin* (Frente Popular para a Libertação da Palestina).

¹⁰¹ Organização com atuação política e paramilitar fundamentalista islâmica xiita sediada no Líbano.

Em novembro de 1988, Yasser Arafat declarou a independência da Palestina. O texto da declaração, redigido pelo poeta nacional Mahmud Darwish, enfatizava o direito do povo palestino em estabelecer seu próprio país, tendo Jerusalém Oriental/al-Quds como capital. Esta foi seguida de uma reunião do CNP que, baseado na resolução 242 do Conselho de Segurança da ONU¹⁰², se comprometeu com a solução de dois Estados, Palestina e Israel, reconhecendo, assim, a legitimidade deste último. Tal resolução foi a base das negociações entre as duas partes a partir de então.

O governo israelense, por sua vez, estava determinado a coibir a revolta palestina, mesmo quando esta entrou em seu segundo e terceiro ano. "A nação pode suportar o fardo, não importa quanto tempo a revolta continue", declarou Rabin em dezembro de 1989, enquanto ministro da defesa, prometendo manter os confrontos, a agressão, as prisões, a utilização de balas de plástico e de borracha e o toque de recolher. Se, por um lado, setores mais conservadores da sociedade israelense acusavam Rabin de timidez, cobrando-lhe medidas mais severas, outros ficaram profundamente perturbados pelo comportamento do exército israelense nos Territórios Ocupados (TESSLER, 1994, p. 703-5).

Mulheres tiveram um papel fundamental no desenvolvimento da Primeira *Intifada*. Os comitês estabelecidos na década de 1970 se expandiram, palestinas de todas as idades e condições sociais aderiram aos protestos e, pela primeira vez, discutiam política abertamente. As ativistas usaram várias táticas de resistência não-violenta, tais como marchas de mulheres, *sit-ins* (protestos sentados)¹⁰³ para exigir a libertação de prisioneiros e um amplo boicote a produtos israelenses. Abdo (1995) destaca uma tendência recorrente dentre feministas ocidentais quanto à construção orientalista¹⁰⁴ a respeito de mulheres árabes e muçulmanas, que as trata como um bloco monolítico e indiferenciado, ao invés de percebê-las como sujeitos históricos com experiências reais de vida. Said (1992) acrescenta que com frequência palestinos são associados a "sequestros", "terrorismo" e "violência". Entretanto, a atuação de mulheres palestinas durante o levante gerou um efeito importante sobre sua imagem no ocidente, antes tida como "passiva", "submissa" e "doméstica", e que nesta ocasião foi descrita pela mídia

¹⁰² A Resolução 242 do Conselho de Segurança da ONU, adotada em 22 de novembro de 1967, estabelece a retirada das forças armadas israelenses dos Territórios Ocupados no conflito recente e reconhece a soberania, integridade territorial e independência política de cada Estado na área e seu direito de viver em paz dentro de limites seguros e reconhecidos, livres de ameaças ou atos de força.

¹⁰³ Um protesto sentado é uma forma de ação não-violenta, onde se marca presença sentando-se no chão, em geral realizado em espaços públicos.

¹⁰⁴ O termo "orientalista" é utilizado aqui em referência ao conceito de Edward Said, que descreve uma percepção essencialista do Ocidente em relação às culturas orientais e africanas como sendo estáticas e subdesenvolvidas. Para maiores detalhes, ver Said (1996).

internacional como "participativa", "capaz de promover a organização popular" e "edificadora da sociedade". "Tal fato também impactou na autopercepção destas mulheres, gerando um considerável desenvolvimento de sua consciência de gênero"—afirma Abdo (1995, p. 141-142)— que em plena efervescência do levante palestino, analisava:

No entanto, esta consciência [...] não é o produto da *Intifada*. É, antes de mais nada, o resultado de um longo processo de subjugação [...] em que as mulheres palestinas foram envolvidas. A *Intifada*, na verdade, tem servido como uma força social poderosa para a intensificação das contradições internas da sociedade palestina. A resistência na *Intifada* não é travada apenas contra os vinte e três anos de ocupação militar israelense e a opressão econômica, política, social e cultural dos palestinos. As mulheres da *Intifada* estão começando simultaneamente a travar uma luta social-cultural contra a tradicional estrutura patriarcal palestina (ABDO, 1995, p. 22).

Uma nova geração de mulheres, dentre as quais muitas já atuavam em movimentos estudantis nas universidades palestinas, estabeleceu comissões a fim de organizar seu envolvimento na luta contra a ocupação. Reuniam-se semanalmente nos lares, criaram creches nos vilarejos e nos campos de refugiados para que pudessem participar do movimento e receberam capacitação em primeiros socorros a fim de atender aos feridos. Diante do boicote palestino a produtos israelenses por um lado, e do impedimento de trabalho palestino dentro dos limites da Linha Verde¹⁰⁵ por outro, foram criadas cooperativas que proporcionavam emprego e alimento para a população, consequentemente fortalecendo seu senso de resiliência e autossuficiência. Em relato oral para o projeto *Palestinian Journeys*, Lamyia relembra sua experiência na cooperativa Sa'ir, ao norte de Hebron/al-Khalil:

A produção era ajustada de acordo com a temporada agrícola. Durante a época de uvas, o trabalho do comitê era organizado a partir da manufatura de produtos caseiros à base de uva. Na temporada de ameixas, produzíamos geleia. No inverno, trabalhávamos com cítricos, como sucos naturais concentrados. E embora os métodos fossem rústicos, as frutas cítricas eram industrializadas ou usadas no fabrico de geleias. [...] havia a sensação de que esta cooperativa fazia parte da luta nacional palestina (PALESTINIAN JOURNEYS).

Atividades e eventos festivos tais como casamentos, aniversários e celebrações religiosas, por outro lado, eram suspensos a fim de se afirmar a anormalidade da ocupação, prática conhecida como "suspensão da vida". Como ilustra Abdo:

¹⁰⁵ Como são conhecidas as fronteiras entre Israel e seus vizinhos antes de 1967, correspondente à demarcação estipulada pelo armistício de 1949. Seu nome deriva da tinta verde usada para traçar a linha no mapa durante as negociações.

Vale a pena notar que, durante a *Intifada*, mães de meia-idade e mulheres idosas foram as principais promotoras de manifestações de amor à pátria, de compartilhamento e de defesa mútua. Através dos comitês de bairro estabelecidos no primeiro ano da *Intifada*, estas mulheres cuidaram de famílias vizinhas, compartilharam sua comida, água e medicamentos. Durante os prolongados períodos de cerco, quando áreas inteiras foram isoladas do mundo exterior, estas mulheres não foram apenas responsáveis pela manutenção da comunidade, mas também desempenharam um papel crucial no encorajamento da geração mais jovem então militante. Durante os ataques às aldeias e casas, foram estas mães de meia-idade que enfrentaram os soldados israelenses, lutaram fisicamente com eles e fizeram todo o possível para repeli-los e salvar os homens da casa. Esta forma de nacionalismo participativo através da maternidade foi um jeito ativo e inovador de luta (ABDO, 1991, p. 25).

Durante o levante, várias práticas tradicionais esmaeceram, dentre as quais o pagamento de dote e os casamentos arranjados, permitindo a emergência de escolhas individuais. No entanto, o contínuo estrangulamento econômico, social e político foi acompanhado pela reemergência da poligamia e do casamento precoce para mulheres. A distinção de classes acumulava ainda mais uma camada de pressão sobre mulheres, que se somava à demanda do movimento nacionalista pelo aumento da taxa de natalidade para gerar mais combatentes. Ao exercer maior impacto sobre as camponesas vindas da classe trabalhadora do que sobre aquelas provenientes das classes mais altas, que haviam adotado um modelo de vida secularizado e mais afinado a valores ocidentais, constituía uma dupla opressão sobre grupos menos favorecidos.

Neste contexto, ganhou destaque o discurso em torno da "mãe heroica", que abraçava todas as crianças da nação como sendo suas. Esta representação, que seria incorporada à ideologia nacional, surgiu inicialmente dentre mulheres dos campos de refugiados no Líbano, que, através de histórias e imagens, mantinham a identidade palestina nas gerações mais novas. Outra construção que se manifestou no mesmo período foi a da "*um al-shahid*" (a mãe do mártir), expressa em poemas e canções populares, onde louvava-se a maternidade, não em função de seu ativismo, mas do sacrifício de seus filhos pela causa. Abdo sustenta que tal conduta não era necessariamente passiva e que, durante a *Intifada*, "estas mulheres expressavam-se com grande confiança e orgulho pela coragem com que haviam confrontado o inimigo 'estrangeiro'". No entanto, o relato emocionado de uma mãe na 5ª Convenção de Mulheres Palestinas na América do Norte em 1990 a respeito das circunstâncias da morte do filho, trouxe à tona a necessidade de reflexão a respeito do sofrimento destas mulheres. Aquelas em posição de liderança nos comitês se deram conta de que a *Intifada* vinha matando muitas mulheres, outras estavam presas ou tinham sido torturadas. Um outro depoimento proferido pela mãe de uma jovem militante presa, ou "*um al-asirah*", também levantou a questão sobre a "honra da mulher", e o medo da possibilidade de assédio ou mesmo estupro dentro das prisões, reintroduzindo a questão tratada como tabu pela comunidade masculina palestina (ABDO,

1991).

No início da década de 1990, emergiu um novo movimento autônomo, relativamente independente da liderança da OLP, que articulou pontos de vista e estratégias claramente distintas daquelas adotadas anteriormente na construção da imagem da mulher e nas funções a ela atribuídas no movimento nacional. Em 1991, a Força Tarefa para as Mulheres do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), uma coalizão que reunia vários comitês femininos, centros de pesquisa e defesa dos direitos da mulher, acadêmicas feministas e organizações de auxílio e trabalho voluntário, promoveu uma série de seminários onde centenas de mulheres elaboraram uma agenda comum. Em 1993, foram organizados encontros que trataram de temas como a violência doméstica, saúde da mulher, evasão escolar entre meninas, da imposição de um código de vestuário islamista em Gaza decorrente da ascensão de grupos jihadistas a partir do final dos anos 1980, entre outros. O conteúdo da maior parte de publicações direcionadas às mulheres teve seu foco alterado de temas relacionados à família e ao lar, para incluir aqueles que tratavam dos direitos da mulher e, em 1994, foi fundado um programa de promoção de educação feminista ligado a serviços comunitários na Universidade de Birzeit na cidade de Ramala (GOLAN, 1995, p. 649-50).

3.1.4.2 Cooperação e sororidade

A Primeira *Intifada* vitimou 2.000 palestinos mortos pelo exército israelense, fez aproximadamente 110.000 presos e em torno de 500 casas foram demolidas¹⁰⁶. Por sua vez, palestinos mataram cerca de 900 suspeitos de colaborar com Israel, 80 soldados e 180 civis israelenses (ADWAN, BAR-ON, NAVEH, 2012, p. 281). Entretanto, ou talvez mesmo por esta dimensão, o levante foi um marco na organização de grupos cooperativos entre mulheres israelenses e palestinas. A mídia israelense mostrava, como nunca fizera antes, imagens e histórias de vida sob a ocupação nos Territórios Palestinos, porém grande parte da população israelense se manteve passiva. Em paralelo, o protagonismo de mulheres era quase inexistente em eventos promovidos por organizações mistas pela paz como o movimento *Shalom Achshav* (Paz Agora), surgido em 1977 após a visita do presidente egípcio Anwar al-Sadat a Jerusalém

¹⁰⁶ A demolição de casas de palestinos tem sido uma medida punitiva utilizada pelo exército de Israel em Jerusalém Oriental/al-Quds, Gaza e Cisjordânia desde 1967, cuja justificativa clama pela contenção de “atos terroristas”. Tal prática é condenada por organizações defensoras dos direitos humanos e pela ONU. Para maiores informações ver ICAHD (s.d.) e HALPER (2008).

e o *Yesh Gvul* (Há Limite), fundado durante a primeira Guerra no Líbano em 1982¹⁰⁷ a fim de apoiar os soldados que se recusaram a lutar.

Mulheres israelenses participavam em grande número dos protestos e contribuíram enormemente com a administração e arrecadação de fundos para o Paz Agora. Nas reuniões de planejamento nas sedes locais de todo o país, eram frequentemente vistas discutindo política, táticas e organização. No entanto, seu papel público no movimento era menos proeminente. Na verdade, oradoras do sexo feminino eram raramente vistas em tribunas de eventos públicos ou comícios. A única mulher a participar regularmente de cerimônias era Shulamit Aloni. Ocasionalmente uma poetisa era convidada a participar do programa com uma canção ou poema (POPE, 1993, p. 174).

Nusseibeh entende que mulheres não devam ser percebidas somente como vítimas de guerras e conflitos ou como necessitadas de proteção e empoderamento, mas como agentes proativos em processos de negociação e promoção de paz a longo prazo, julgando-as essenciais no esforço em criar uma paz justa e permanente entre Israel e Palestina na ressignificação da linguagem de segurança militar em segurança humana (NUSSEIBEH, 2011, p. 3-6).

A Primeira Conferência Internacional Feminista Judaica, planejada por israelenses e americanas, ocorreu em Jerusalém em novembro de 1988. Com a eclosão da *Intifada*, as organizadoras se viram divididas a respeito da inclusão da discussão sobre seus efeitos em mulheres. Em seu depoimento, Deutsch relatou:

O feminismo em Israel começou nos anos 1970 e, nas conferências anuais, estou falando dos anos 1970 e 1980, antes da *Intifada*, havia um debate. As feministas da esquerda radical defendiam exatamente isto [o caráter universal do feminismo]. Elas estavam reunidas no YMCA em Jerusalém em uma conferência, houve um grande problema, e a conferência foi interrompida por causa da divisão entre as mulheres que não queriam tocar [na questão da] ocupação—há muitas feministas até hoje que não querem tocar no assunto da ocupação—e aquelas que eram muito claras a este respeito. Talvez a visibilidade das mulheres palestinas na *Intifada* tenha intensificado isto, mas esta divisão já existia.¹⁰⁸

Uma coalizão de grupos feministas pela paz optou então por organizar uma pós-conferência sob o título de "*Kibush o Shalom: Mabat Feministi*" ("Ocupação ou Paz: Uma

¹⁰⁷ A Guerra do Líbano de 1982, em árabe *Ghazou Loubnan 'Am 1982* (Invasão do Líbano de 1982) ou simplesmente *al-Ijtayah* (A Invasão); em hebraico, *Mivtsa Shalom LaGalil*, (Operação Paz na Galileia), ou *Milhemet Levanon Harishona* (Primeira Guerra do Líbano) começou em 6 de junho de 1982, quando o exército israelense invadiu o Líbano, chegando até a capital do país, Beirute, com o objetivo de fazer cessar os ataques da OLP ali baseada. Após dois meses de intensos bombardeios, foi negociada a retirada da OLP, que no ano seguinte deixou o país (CHOMSKY, 1999).

¹⁰⁸ Entrevista concedida por Yvonne Deutsch a Rafaela Barkay em 12 dez. 2017.

Perspectiva Feminista"). Este novo fórum reuniu israelenses e palestinas da Cisjordânia e de Gaza onde se discutiu a relação entre a luta de mulheres pela liberação e igualdade e a luta palestina pela libertação nacional e seu direito de autodeterminação. A fim de implementar as resoluções da conferência, criou-se uma organização guarda-chuva—*Nashim veShalom* (Mulheres e Paz)—com o objetivo de coordenar os trabalhos dos diversos grupos israelenses e promover a cooperação com mulheres palestinas em Gaza e na Cisjordânia.

Neste cenário, começaram a se formar alguns grupos exclusivamente de mulheres que já eram ativas no movimento feminista. Sharoni sustenta que:

A mobilização massiva de palestinas conduziu [estas mulheres israelenses] a um senso de comprometimento e solidariedade baseados no conceito feminista de sororidade¹⁰⁹ e na percepção de que as mulheres palestinas estavam prontas a dialogar pela paz, sendo que esta oportunidade não deveria ser perdida" (SHARONI, 1995, p. 135).

Estas novas organizações pregavam a universalidade dos valores feministas e percebiam a ocupação israelense em Territórios Palestinos como agente gerador de violência e exclusão atentando, assim, contra os direitos humanos. Como aponta Chazan,

[...] as mulheres sempre constituíram uma clara maioria dentre os ativistas em organizações mistas pela paz em Israel. A partir da Primeira *Intifada*, foram criados vários grupos de mulheres dedicados a lutar pelo fim da ocupação, e estes têm tido um papel fundamental na formação de um novo discurso humano em questões de segurança e defesa (CHAZAN, 2011, p. 1-2).

Em janeiro de 1988 formou-se em Jerusalém o *Nashim beShachor/Women in Black* (Mulheres de Preto). Trajando roupas pretas em vigílias pelo fim da ocupação israelense nos Territórios Palestinos, chegaram a organizar trinta atos de protesto simultâneos em diferentes partes do país no auge do levante. Guila Svirsky relata aspectos da primeira grande manifestação da Mulheres de Preto em Jerusalém poucos meses após sua criação:

Então, éramos um mar de mulheres. Algumas se juntaram ao grupo na mureta da praça, mas não havia espaço para todas. [...] As monitoras enviaram o primeiro grupo para preencher a esquina do cruzamento do *Terra Sancta*. O segundo grupo foi direcionado para a esquina da *United Synagogue*. O terceiro encheu a esquina do Super-Sol. E o quarto, a esquina do *Kings Hotel*. Elas estavam todas lotadas! Nós não podíamos acreditar nesta visão—cada esquina e toda a praça cobertas pelas Mulheres de Preto, cada uma segurando um [cartaz em forma de] mão e, a cada três, quatro mulheres, um cartaz de "A Justiça está Morta, *R.I.P.*"¹¹⁰. "Chegamos a ocupar o espaço

¹⁰⁹ O conceito de sororidade (do inglês *sorority*) refere-se ao esforço, tanto no plano pessoal como coletivo, pela aliança entre mulheres. Baseada na empatia e no companheirismo, visa a busca de objetivos comuns.

¹¹⁰ Sigla em inglês para "descanse em paz".

na frente do *Discount Bank* próximo com os "Amigos das Mulheres de Preto" para homens que queriam nos encorajar ou mulheres que não tinham vindo de preto, mas queriam se identificar conosco. O único não-mulher de preto permitido pelas monitoras era Avi Butavia, um de nossos apoiadores, que andava por aí distribuindo guardanapos para mulheres com frutas secas e nozes (SVIRSKY, s.d.).

O movimento se disseminou ao redor do mundo, inicialmente em solidariedade ao grupo original, para depois adotar pautas locais ligadas a questões sociais e políticas. No mesmo mês foi fundado o SHANI—*Shevet Nashim Yachad* (Mulheres Sentam-se Juntas)—em Jerusalém, grupo que organizava reuniões domiciliares entre israelenses, palestinas e especialistas nas esferas social e política a fim de promover a educação de mulheres. Promovia também visitas de grupos de israelenses aos Territórios Ocupados, o que permitiu que muitas mulheres judias israelenses se encontrassem pela primeira vez com mulheres palestinas e que se discutisse temas controversos na busca de uma solução política conjunta (DEUTSCH, 1994, p. 80). Em maio do mesmo ano, a *Nashim Lemaan Assirot Politiot/Women's Organizations for Women Political Prisoners*—WOFPP (Organização de Mulheres pelas Prisoneiras Políticas) começou a atuar inicialmente em Tel Aviv e depois em Jerusalém, oferecendo ajuda prática e legal para presas políticas palestinas, estabelecendo contato entre as prisioneiras e suas famílias e publicando informações sobre as condições de detenção.

Em maio de 1989, foi organizada em Bruxelas a primeira convenção internacional de mulheres pela paz, intitulada *Give Peace a Chance: Women Speak Out* (Dê uma chance à Paz: Mulheres se Manifestam), que reuniu em torno de 50 israelenses e palestinas e contou pela primeira vez com a presença de representantes da OLP a fim de discutir possibilidades para a resolução do conflito. No retorno a Israel, foi criada a *Réshet* (Rede de Mulheres pela Paz), composta por acadêmicas e ativistas identificadas com o centro político com a intenção de ampliar o espectro do movimento de mulheres pela paz, tradicionalmente mais popular dentre ativistas de esquerda. Durante o terceiro ano da *Intifada*, os grupos *Réshet* e *Nashim veShalom* (Mulheres e Paz) reuniram-se com mulheres palestinas para formular um acordo de paz baseado em princípios feministas.

Outras reuniões sucederam a convenção de Bruxelas até 1991 e, em 1994, formalizou-se o *Hakésher Hayerushalmi* (*Jerusalem Link/Conexão Jerusalém*), coordenando dois grupos independentes: o primeiro, *Bat Shalom* (Parceira da Paz), de cunho feminista nacionalista, unindo mulheres judias e palestinas que vivem em Israel para "juntas trabalharem por uma paz genuína baseada na resolução justa do conflito israelense-palestino, pelos direitos humanos e por uma voz igualitária para mulheres árabes e judias dentro da sociedade israelense". Recusando-se a "testemunhar silenciosamente a destruição da esperança e do futuro de uma

reconciliação pacífica", promovem manifestações públicas, fóruns de discussão, além de eventos ligados aos calendários feminista e pacifista internacionais (BAT SHALOM). O segundo, o *Marcaz al-Quds la l-Nissah* (Centro para Mulheres de Jerusalém), promove o empoderamento e a participação de mulheres em todos os aspectos da sociedade civil palestina, apoiando sua participação no processo de paz através do treinamento de ativistas. Acreditam que isto seja "essencial para proteger o processo de tomada de decisões, os direitos humanos e os princípios democráticos, que são os alicerces de uma paz justa e duradoura" (JERUSALEM CENTER FOR WOMEN).

Deutsch confere o sucesso destas iniciativas conjuntas a dois fatores: a declaração de independência da Palestina por Yasser Arafat em 1988 e o significativo desenvolvimento do movimento de mulheres palestinas durante os primeiros anos da *Intifada*. "Da perspectiva palestina"—diz—"a declaração de 1988 foi vista como um compromisso, pois incluía a aceitação da partilha da terra como parte da política destinada a convencer o público israelense a respeito do desejo palestino de viver em paz ao lado de Israel" (DEUTSCH, 1994, p. 81). Sharoni, por outro lado, aponta falhas estruturais no movimento feminista israelense, cujos efeitos se refletiriam em sua agenda. Sua composição demográfica, tal qual em outros movimentos de mulheres e movimentos pela paz na Europa e nos Estados Unidos que são frequentemente acusados de elitistas, era constituída predominantemente por mulheres *ashquenazitas*¹¹¹, de classe média e que tiveram educação acadêmica formal. Ao não incluir em sua luta as questões relativas a desigualdades entre *ashquenazitas* e judeus orientais¹¹² e entre judeus e palestinos que vivem em território israelense, teriam falhado por desconsiderar as principais questões que preocupam a maioria das mulheres israelenses (SHARONI, 1995, p. 119)¹¹³.

3.1.5 A Guerra do Golfo e os Acordos de Oslo (anos 1990)

Em 1990, o Kuwait foi invadido pelo Iraque, despertando uma massiva reação militar promovida por uma coalizão internacional que, com apoio da ONU, era liderada pelos Estados Unidos e composta por forças da Grã-Bretanha, Egito, Síria, Arábia Saudita e países do Golfo. Denominada "Guerra do Golfo", durou até 1991 e foi a maior mobilização de recursos humanos

¹¹¹ Judeus originários da Europa Oriental e da Europa Central.

¹¹² Judeus originários de países árabes e do norte da África, também conhecidos *mizrachim*.

¹¹³ Esta temática será melhor explorada no tópico que trata da pesquisa sobre o conflito israelense-palestino sob o prisma feminista

e materiais desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Quando os Estados Unidos começaram a bombardear o Iraque, que por sua vez lançou mísseis contra Israel, palestinos e israelenses se viram em lados opostos. O grupo Mulheres e Paz chegou a organizar protestos contra a guerra, porém "enquanto as mulheres judias israelenses se identificavam com o ocidente em geral e os Estados Unidos em particular, a referência das palestinas era o terceiro mundo e, mais especificamente, o mundo árabe" (DEUTSCH, 1994, p. 82). Paralelamente, Israel estabelecia laços formais com governos do antigo bloco comunista e da Comunidade dos Estados Independentes (CEI)¹¹⁴, atraindo cerca de um milhão de imigrantes, o que gerou importante repercussão na demografia da região afetando o equilíbrio entre palestinos e israelenses (ADWAN, BAR-ON, NAVEH, 2012, p. 294-5).

Vitorioso na Guerra do Golfo, o presidente americano George H.W. Bush estava determinado a tirar vantagem de sua influência e prestígio e buscar uma solução para o conflito entre palestinos e israelenses e destes com outros países árabes, além da suspensão do desenvolvimento nuclear no eixo Irã-Iraque. Em fins de outubro de 1991, teve início uma conferência internacional de paz em Madri, hospedada pela Espanha e patrocinada pelos Estados Unidos e Rússia, com a participação de delegações de Israel, Egito, Síria e Líbano, bem como de uma comissão jordaniano-palestina que representava os palestinos, porém não a OLP. Também presentes, apesar de não se sentarem à mesa de negociações, estavam o embaixador da Arábia Saudita nos Estados Unidos e o secretário-geral do Conselho de Cooperação do Golfo.

Estes encontros continuaram de forma intermitente durante o ano de 1992 e o primeiro semestre de 1993, sendo que as esperanças de progressos de um processo de paz aumentaram significativamente após a vitória de Itzhak Rabin pelo Partido Trabalhista nas eleições israelenses de junho de 1992, sucedendo Itzhak Shamir do Likud, no poder desde 1986. No entanto, descontente com os resultados práticos das conversações oficiais, o novo Primeiro Ministro, informado que Yossi Beilin, vice-ministro das Relações Exteriores, subordinado a Shimon Péres, vinha conduzindo negociações secretas informais com a OLP em Oslo, na Noruega, apoiou seu prosseguimento. Em maio de 1993, a *Knésset*, o parlamento israelense, revogou a lei que proibia o contato com a OLP, e imediatamente Uri Savir foi nomeado o diretor do Ministério das Relações Exteriores responsável por liderar a equipe israelense a fim de

¹¹⁴ Organização supranacional fundada em 1991, envolvendo onze repúblicas que pertenciam à antiga União Soviética: Armênia, Azerbaijão, Bielorrússia, Cazaquistão, Quirguistão, Moldávia, Rússia, Tadjiquistão, Turcomenistão, Ucrânia e Uzbequistão.

garantir um status formal para as negociações (ADWAN, BAR-ON, NAVEH, 2012, p. 302).

Para mim, tudo começou em 4 de maio de 1993, em uma tarde amena de sábado, quando meu chefe, o ministro das Relações Exteriores de Israel, Shimon Péres, chamou-me para sua residência oficial em Jerusalém. (Ele havia recentemente me nomeado diretor-geral do Ministério das Relações Exteriores, uma nomeação que causou comoção, uma vez que eu tinha apenas 40 anos à época). Vestido com um cardigã inglês, Péres estava relaxado quando entrei em sua sala de estar. Avi Guil, seu sábio chefe de gabinete, já estava sentado em um dos confortáveis sofás. Eu me sentei à sua frente. "Um cálice de vinho?"—Péres perguntou. Eu acenei com a cabeça, ele serviu, e quando me entregou o copo, perguntou secamente—"Que tal um final de semana em Oslo?"—como se estivesse oferecendo queijo e biscoitos. "O que foi que o senhor disse?"—murmurei, esforçando-me para reprimir a excitação. Eu sabia que Oslo significava uma primeira conversa oficial com a OLP. Durante cinco meses, dois acadêmicos israelenses, Yair Hirschfeld e Ron Pundak, conversaram de maneira secreta e informal com três altos funcionários da OLP—Ahmed Qurei (Abu Ala), Hassan Asfour e Maher al-Kurd, todos colaboradores íntimos de Yasser Arafat. Essas conversações secretas haviam sido iniciadas pelo vice-ministro das Relações Exteriores de Israel, meu amigo íntimo, Dr. Yossi Beilin, um ardente defensor da paz. Em meados de 1992, Beilin uniu forças a Terje Larsen, um cientista social norueguês que dirigia a FAFO, importante instituto de pesquisa pela paz na Europa. Larsen conduzia um estudo a respeito das condições de vida dos palestinos nos Territórios Ocupados. Ele e Beilin estabeleceram conversas informais entre os dois professores e três homens da OLP, que haviam começado na Noruega em 20 de janeiro. Seu objetivo era de rascunhar um documento informal sobre os princípios básicos de um futuro acordo de paz entre israelenses e palestinos (SAVIR, 1999, p. 3).

O anúncio em agosto de 1993 sobre a formalização de um entendimento histórico entre Yasser Arafat e Itzhak Rabin parecia vislumbrar o final do conflito israelense-palestino. Cartas trocadas entre as duas lideranças reconheciam a legitimidade das demandas dos dois povos e comprometiam-se com negociações em um prazo de cinco anos. A celebração formal da Declaração de Princípios, também conhecida como os "Acordos de Oslo" aconteceu no mês seguinte em Washington com a presença do presidente americano Bill Clinton e vários chefes de Estado árabes e europeus.

Concretamente, os Acordos previam o fim do conflito armado; retiradas israelenses de extensas partes dos territórios ocupados de Gaza e Cisjordânia; formação de um protoestado palestino (Autoridade Nacional Palestina) com poderes administrativos e diplomáticos; cooperação nas áreas de segurança, infraestrutura e economia; e o início de negociações sobre um tratado de paz no período máximo de cinco anos. Apesar de seus limitados objetivos, os Acordos de Oslo de 1993 representavam revisões profundas nas doutrinas políticas e estratégicas dos dois atores (ABU-EL-HAJ, 2014, p. 15).

O compromisso foi endossado pela maioria substancial das duas populações, entretanto, como reforçou Deutsch em seu depoimento a mim concedido, foi neste período em que as iniciativas de cooperação entre feministas israelenses e palestinas sofreram sua maior crise. Os encontros já eram escassos desde a Guerra do Golfo, e as manifestações públicas rareavam,

mas sua assinatura reforçou o protagonismo masculino no processo de paz. Alguns grupos como as Mulheres de Preto e o *WOFPP* continuaram em atividade, mas têm ocupado desde então um lugar periférico tanto na sociedade israelense como na palestina. O refreamento da ação de mulheres neste período estará refletido nas páginas a seguir, representado pela ausência desta narrativa específica.

Tessler (1994) descreve o ano de 1994 como tendo sido dedicado à efetivação da primeira fase do acordo, que previa a retirada israelense da Faixa de Gaza e Jericó, e a imediata implementação de uma Autoridade Palestina independente. O otimismo inicial, porém, logo deu lugar à frustração. A oposição de alguns grupos tanto israelenses como palestinos foi em parte violenta, envolvendo ataques a soldados e civis israelenses e também a partidários palestinos do acordo com Israel. Em 25 de fevereiro, Baruch Goldstein, colono do assentamento de Kiriath Arba, assassinou 29 muçulmanos que rezavam em *al-Haram al-Ibrahimi* (Mesquita de Abraão), conhecida pelos judeus como *Mearat Hamachpelá* (Tumba dos Patriarcas) na cidade de Hebron/al-Khalil. Embora fortemente condenado pela maioria da população israelense, o ataque foi aplaudido por grupos radicais que se opunham ao processo de paz. Em represália, algumas semanas mais tarde, ataques suicidas aconteceram em Afula e Hadera, matando doze israelenses. Ainda assim, em outubro Israel assinou um acordo de paz com a Jordânia, e Itzhak Rabin, Yasser Arafat e Shimon Péres receberam o Prêmio Nobel da Paz daquele ano.

Apesar dos contínuos desafios e atrasos periódicos devido à ambiguidade do texto da Declaração de Princípios, Israel e a Autoridade Palestina continuaram a impulsionar o processo de paz em 1995 e, após negociações em Taba, no Egito, em setembro foi assinado em Washington o "Acordo Interino de Oslo", também conhecido como "Oslo II", cujas disposições tratavam em detalhes da retirada das forças militares israelenses da Cisjordânia e da transferência de poder e responsabilidade para a Autoridade Palestina. Para tanto, foram delineadas três categorias de território. A primeira, chamada de Área A, constituída pelas principais cidades—Ramala, Calquília, Belém, Tulcárem, Nablus e Jenin¹¹⁵—passaria a ficar sob controle civil e de segurança palestinos; a segunda, área B, formada pela maioria das cidades menores, aldeias e campos de refugiados e classificada como zona tampão na qual palestinos passariam a exercer autoridade administrativa, e a responsabilidade pela segurança caberia a Israel; e, finalmente, a Área C, composta por assentamentos israelenses e os vilarejos ao seu redor, bases militares e terras estatais sob controle exclusivo israelense sobre assuntos

¹¹⁵ Jericó, situada dentro do Estado de Israel, e Gaza também são classificadas como área A.

civis e militares.

A área A constituía 3% do território de Cisjordânia excluindo Hebron/al-Khalil, a maior cidade deste território e ponto nevrálgico do conflito, cujo status seria discutido separadamente. Nos meses seguintes, Israel retirou-se tanto civil como militarmente desta região, transferindo o poder para a Autoridade Palestina. As áreas B—correspondente a aproximadamente 20% do total desta região—e C seriam desocupadas em três estágios a se cumprirem até 1997, quando a Autoridade Palestina passaria a ter controle sobre 30% do total da Cisjordânia. Neste período—aponta Tessler—apesar do número de assentamentos ter se mantido constante, a população de israelenses nestas áreas cresceu em 40% (TESSLER, 1994, p. 771).

Em 4 de novembro de 1995, saindo de uma manifestação em apoio ao processo de paz em Tel Aviv, Itzhak Rabin foi assassinado por Igal Amir, militante da extrema direita e estudante de uma *yeshivá*, escola religiosa judaica. Apesar de ter agido sozinho—pondera Tessler (1994)—seu ato refletiu a opinião de setores da direita e de grande parte da ortodoxia judaica israelense. Shimon Péres foi então nomeado primeiro ministro e convocou novas eleições para maio de 1996 na esperança de vencê-las e prosseguir com as negociações. Ataques suicidas em fevereiro e março, porém, deixaram várias vítimas em Jerusalém, Ashkelon e Tel Aviv. Em paralelo, Péres não conseguiu estabelecer um acordo com a Síria e, em uma operação conhecida como *Anvei Zaam* (Vinhas da Ira), o sul do Líbano foi bombardeado pelo exército israelense por vários dias em abril de 1996, com a intenção de destruir a infraestrutura do Hezbollah, cujos ataques desestabilizavam a fronteira norte do país. Nesta ocasião, foi atingido um edifício da ONU na cidade de Qana onde 800 moradores da região haviam buscado refúgio, matando 106 indivíduos e ferindo outros 116, além de quatro membros das forças de paz da ONU.

O reflexo se fez presente nas urnas, e Benjamin Netanyahu, líder do Likud e crítico inflexível dos Acordos de Oslo, venceu as eleições. Em agosto de 1996, contrariando a Declaração de Princípios, o Primeiro Ministro eleito descongelou a permissão para a construção de novos assentamentos judaicos na Cisjordânia e, em setembro, ordenou a abertura do túnel que liga o Muro das Lamentações à Mesquita de *al-Aqsa* na cidade velha de Jerusalém, desencadeando três dias de confrontos, que se espalharam por Gaza e pela Cisjordânia, vitimando 14 soldados israelenses e mais de 60 palestinos, além de ferir dezenas em ambos os lados. Bill Clinton pressionou pela imediata retomada das negociações e, em janeiro de 1997, foi assinado um acordo a respeito do status de Hebron/al-Khalil, que dividiu a cidade em duas áreas, uma palestina (H1) e outra israelense (H2), além de ditar a retirada militar da parte palestina em troca da cessação dos ataques. O assentamento judaico de Hebron, entretanto, não

foi evacuado e a Tumba dos Patriarcas/Mesquita de Abraão permaneceu sob controle militar israelense. Em 1998, Benjamin Netanyahu e a Autoridade Palestina assinaram o Memorando de Wye Plantation, prevendo a cooperação na área de segurança através do qual determinava-se que a esta última ficaria encarregada da prisão e interrogatório de suspeitos de participação em atos de violência e do controle de armas de fogo em troca de 14,2% do território da Cisjordânia. Netanyahu deixou o cargo desacreditado e enfraquecido, quando Ehud Barak do partido Trabalhista venceu as novas eleições convocadas pela *Knésset* para dezembro de 1998.

Ao assumir o cargo em maio de 1999, Barak tentou, antes de dedicar-se ao processo de Oslo, firmar um acordo com a Síria, com a intenção de incluir a retirada total das tropas israelenses do sul do Líbano. Diante do fracasso das negociações, optou pela retirada em segredo. Em julho, quando as delegações israelenses e palestinas, reunidas em Sharm-al-Sheikh, na península do Sinai, retomaram as negociações, Barak e Arafat assinaram um memorando que visava o *status* final dos acordos de paz, tocando em pontos sensíveis como a libertação de prisioneiros palestinos, uma passagem entre a Cisjordânia e Gaza, além da construção de um aeroporto neste enclave. O líder israelense perdia popularidade junto à população ao tocar em questões como o direito de retorno de refugiados palestinos e a situação de Jerusalém e, da mesma forma, os palestinos temiam que seu líder fizesse muitas concessões. Em julho do ano 2000, Bill Clinton os convocou a Camp David para a assinatura de um acordo final¹¹⁶, porém as negociações não chegaram a bom termo, e os dois lados se acusaram mutuamente pelo fracasso (TESSLER, 1994).

3.1.6 A Segunda *Intifada* e o fracasso das tentativas de paz (anos 2000)

As condições políticas, econômicas e sociais palestinas se deterioraram após o fracasso das conversações. A expansão dos assentamentos na Cisjordânia ganhara impulso no governo Barak, enquanto as entradas e saídas dos Territórios Palestinos permaneciam sob controle israelense, e os recursos hídricos desviados para os assentamentos judaicos não atingiam a população palestina. Ainda assim, Arafat foi recebido como herói por ter resistido às pressões em questões referentes às fronteiras e ao *status* de Jerusalém, enquanto Barak, que havia perdido a maioria no parlamento, enfrentava intensa pressão.

¹¹⁶ Acordo conhecido como Camp David II, sendo que o primeiro se deu entre o Primeiro Ministro israelense Menachem Béguin e o presidente egípcio Anwar Sadat em 1978.

Neste cenário, em 28 de setembro, Ariel Sharon, que substituíra Netanyahu na liderança do Likud, pediu autorização para visitar o *Har Habait/Haram al-Sharif*—o Monte do Templo, ou Nobre Santuário, como é conhecida a área onde estão as mesquitas de *al-Aqsa* e o Domo da Rocha em Jerusalém. A aprovação de sua presença na esplanada foi recebida com indignação pela população palestina, que havia recentemente marcado o aniversário do massacre de Sabra e Chatila, dois campos de refugiados no sul do Líbano, onde uma chacina promovida em 1982 por uma milícia predominantemente cristã libanesa de direita vitimou sobretudo palestinos e libaneses xiitas. À época, a área estava sob controle israelense, e Ariel Sharon, como Ministro da Defesa, foi considerado indiretamente responsável pela Suprema Corte israelense por ter falhado na proteção aos refugiados. Os palestinos mais velhos também se lembravam das operações militares anteriores que ele liderou, como a campanha do exército israelense em Gaza no início de 1970, ou mesmo a invasão mortal no vilarejo de Qibya em 1953.

Acompanhado por vários parlamentares do Likud e protegido por guarda-costas e cerca de 1000 policiais, fez uma curta visita ao complexo, desencadeando a reação de jovens palestinos que atiravam pedras em policiais israelenses que, por sua vez, respondiam com bombas de gás lacrimogênio e balas de borracha. Uma onda de protestos se alastrou por Jerusalém Oriental/al-Quds e Ramala, e posteriormente atingiu Belém e Hebron. Nos dias que se seguiram, a revolta, que se espalhou por quase toda a Cisjordânia e cidades palestinas em território israelense como Umm al-Fahm, logo passou a ser conhecida como a Segunda *Intifada*, ou *Intifada de al-Aqsa* (TESSLER, 1994, p. 807-11).

Em dezembro, Barak anunciou sua renúncia e convocou novas eleições para fevereiro. Na tentativa de salvar o processo de paz, Bill Clinton fez um último esforço ao promover um encontro entre representantes israelenses e palestinos em Washington. Ao final, na esperança de que um acordo fosse assinado ainda em seu mandato, apresentou o que ficaria conhecido como os "Parâmetros Clinton" que lidavam com questões como território, segurança, Jerusalém, refugiados e o fim do conflito, e que deveriam servir como guias para acelerar as negociações. Barak concordou em aceitá-los sem alterações, e Arafat, com reservas, findou por aceitá-los também. Em janeiro de 2001, uma reunião em Taba, no Egito, deveria fechar o processo de paz iniciado em Oslo. Em seu encerramento, apesar das partes declararem um progresso substancial nas negociações, assumiram que não poderiam chegar a um acordo antes das eleições israelenses. Tanto George W. Bush, presidente eleito dos Estados Unidos em janeiro de 2001, quanto Ariel Sharon, designado primeiro ministro israelense dois meses mais tarde, não demonstraram interesse em prosseguir com o processo de paz, trazendo um fim para as intensas negociações que marcaram o processo de Oslo.

O agravamento da situação dado pela expansão dos assentamentos judaicos em Gaza e na Cisjordânia somava-se ao aumento da violência da *Intifada*. No início de 2001, 192.000 colonos viviam na Cisjordânia, número que cresceu ininterruptamente nos anos seguintes, chegando a 259.000 em 2005, sendo que 38,8% dos assentamentos foram erguidos em terras privadas palestinas. A população de colonos em Gaza cresceu em 18% após a eleição de Sharon. A Segunda *Intifada*, por sua vez, não lembrava em nada o levante popular da Primeira, onde a maioria dos palestinos buscava estratégias não-violentas de resistência. "Com ataques contra alvos civis dentro de Israel, bem como investidas armadas a soldados e colonos nos Territórios Ocupados, a *Intifada* de *al-Aqsa*"—afirma Tessler—"ganhava contornos de guerrilha" (TESSLER, 1994, p. 821). Durante os três primeiros anos do levante, ocorreram 92 ataques suicidas, com um pico de 53 em 2002, e um decréscimo nos anos subsequentes (SCHWEITZER, 2010).

Robi Damelin é ativista do *Forum Hamishpachot HaShculot/Muntada Alaiylat Al Thkla* (Fórum das Famílias Enlutadas), organização criada em 1995 que reúne familiares israelenses e palestinos que perderam entes queridos para o conflito. Em seu depoimento, descreve o momento da perda do filho, morto em março de 2002, durante a Segunda *Intifada*:

Eu vi as cicatrizes de meus dois filhos após servirem o exército, por terem tido que fazer parte da Primeira *Intifada*¹¹⁷. Eles cresceram em uma casa que nunca fez qualquer rebuliço sobre o credo ou a cor de alguém; nós apenas gostamos de pessoas. Durante todo o período de serviço militar, era o que acontecia o tempo todo (o debate sobre servir nos Territórios), e então foi formado este grupo de oficiais que não queriam servir nos Territórios Ocupados e David se juntou a eles, e foi a todas as manifestações; ele também fazia parte do movimento pela paz. [...] Então, ele foi chamado para [a obrigação de] servir durante a reserva (*miluim*), e toda a questão surgiu de novo: ele não queria ir, se fosse não queria servir nos Territórios Ocupados. Se ele não fosse, decepcionaria seus soldados, que tipo de exemplo seria para essas crianças que seriam introduzidas ao exército em dois meses? Se ele fosse, ele trataria qualquer um, qualquer palestino, com respeito, e assim seria um exemplo para seus soldados. [...] David foi para o serviço de reserva e eu fiquei cheia de uma terrível premonição, de medo, suponho. Ele me ligou naquele sábado e disse: "Eu fiz tudo para nos proteger. Você sabe que eu amo a minha vida, mas este é um lugar terrível, eu me sinto um alvo vulnerável." Ele nunca havia compartilhado este tipo de coisa comigo, nunca. Meus filhos nunca me disseram o que estavam fazendo no exército. Eles sempre me contavam histórias ridículas pensando que eu acreditaria nelas. Na manhã seguinte, levantei-me muito cedo e corri para o trabalho horas antes de ter de estar lá. Eu não queria estar em casa, eu sentia uma grande inquietação. [...] David foi morto por um atirador, junto com outras nove pessoas. Eles estavam em um posto de controle, um posto de controle político, perto de Ofra. Dois dias depois de ter sido morto, foi derrubado; eles removeram o posto de controle. Suponho que durante toda a minha vida falei sobre coexistência e tolerância. Isso deve estar entranhado em mim

¹¹⁷ Em seu depoimento, Robi refere-se aos efeitos emocionais da *Intifada* sobre o indivíduo, percebidos através de seu ponto de vista como mãe. Tal fato, porém, não contradiz a afirmação de Tessler, que analisa a situação sob uma ótica macroscópica. Aspectos emocionais relativos ao alistamento militar e a perspectiva de mães de soldados serão posteriormente discutidos com maior profundidade.

porque uma das primeiras coisas que eu disse é: "Vocês não podem matar ninguém em nome de meu filho". Suponho que isso seja bastante incomum, uma reação inesperada a esse tipo de notícia. É impossível descrever o que é perder um filho. Sua vida muda totalmente para sempre. Não é que eu não seja a mesma pessoa que eu era. Eu sou a mesma pessoa com muita dor. Onde quer que eu vá, eu carrego isso comigo. No começo, você tenta fugir, mas não consegue (THE PARENTS CIRCLE).

Se, no primeiro levante,—acrescentam Johnson e Kuttab—o engajamento da população palestina na luta se deu em comunidade, nas ruas e nas casas, favorecendo a atuação de mulheres, no segundo, os confrontos aconteceram nas fronteiras e nos postos de controle entre as zonas estipuladas pelos acordos de Oslo e através de ataques suicidas em cidades israelenses. Neste contexto militarizado e mais violento, o envolvimento direto de mulheres foi bastante reduzido, e a simbologia da "mãe do mártir" cresceu em importância, reforçando seu papel como reprodutoras. A organização espontânea das massas gradativamente deu lugar a um modelo de participação política formal representado por organizações não-governamentais lideradas por uma elite que se julgava guardiã histórica da causa palestina e pela crescente hegemonia da Autoridade Palestina. A única forma bem-sucedida de manutenção das bases populares se deu através de grupos de cunho islamista, em especial o Hamas na Faixa de Gaza. Entretanto, dentre todos os movimentos de cunho social, o de mulheres foi o que teve maior sucesso, beneficiando-se de sua condição marginalizada e, portanto, mais independente em relação à liderança nacional (JOHNSON; KUTTAB, 2001).

Neste período foram retomadas as celebrações públicas, e uma nova tática de resistência foi adotada, valorizando a busca por esperança a despeito da ocupação. As viagens curtas, a alegria de viver apesar das dificuldades e a celebração dos pequenos prazeres da vida diária constituíram o que ficou conhecido como a "afirmação da vida". Como marca da luta de mulheres eram praticadas em geral individualmente ou em pequenos grupos, e valorizavam o momento presente sem a pretensão de alcançar qualquer mudança política a longo prazo. Adicionalmente, em níveis social e familiar, resistia-se ao controle patriarcal que durante o primeiro levante havia tentado restringir a mobilidade de mulheres e que, desta forma, revitalizava as redes informais, uma fonte crucial de seu desenvolvimento social e poder político. Farhat-Naser assim descreve uma passagem em seu livro de memórias:

Em fevereiro de 2001, cedemos à insistência de nossa filha e decidimos ir novamente ao cinema após quinze anos [sem termos ido]. O filme *Gladiador* havia ganhado o Oscar e foi exibido até em nosso cinema local. Vestimos roupas bonitas e fomos para Ramala, a dez minutos de distância. Encontramos muitos amigos no *foyer* e mal podíamos acreditar que iríamos nos divertir e ver um filme juntos, apesar do estado de guerra. Achemos maravilhoso apenas aproveitar normalmente a noite. Dissemos a nós mesmos: "Mesmo que tudo ao nosso redor seja difícil, temos o direito de sermos

normais e nos divertir". Ficamos encantados com o edifício, que havia sido reformado com um cinema, teatro e sala de exposições em um mesmo lugar, como um projeto de paz. É uma conquista importante, pois os três cinemas de Ramala, construídos na década de 1950, se mantiveram fechados nos últimos trinta anos de ocupação. Nem uma hora havia se passado desde que as luzes tinham se apagado e, de repente um homem anunciou que a direção do cinema não poderia garantir nossa segurança e todos nós deveríamos deixar o teatro. Aviões de combate e tanques estavam bombardeando a cidade. Todos correram em pânico. As pessoas corriam pela rua, as sirenes tocavam, a eletricidade fora cortada. Todos procuravam desesperadamente informações: "Qual estrada está aberta?"; "Quais aldeias podem ser alcançadas?" As pessoas tentavam ligar para casa em seus telefones celulares para descobrir se a casa havia sido atingida e se seus filhos, seu irmão, sua mãe ou seus amigos ainda estavam vivos. Muitos gritavam ou choravam, alguns se jogavam no chão, outros fechavam os olhos e ouvidos e esperavam o fim do bombardeio. Nós não conseguimos falar ao telefone, todas as linhas estavam ocupadas. Então nós partimos e tentamos encontrar o caminho mais seguro para Birzeit. Em todos os lugares, perguntávamos às pessoas no escuro sobre estradas transitáveis, e elas queriam saber o mesmo de nós. Quando os foguetes caíram perto de nós, saltamos do carro, corremos para o jardim da frente de uma casa, e esperamos até que ficasse mais calmo. Nós nos abraçamos com força e oramos a Deus para nos proteger. Demorou mais de uma hora até encontrarmos um caminho e poder seguir em frente. Não havia soldados israelenses na barricada do exército na estrada antes de Birzeit. Aliviados, dirigimos mais além, mas logo os holofotes de um tanque na colina nos acompanharam, e estávamos com medo de sermos alvejados. Tensos e ansiosamente silenciosos, continuamos nosso caminho, até que chegamos ao alto da colina, escondidos dos holofotes, e finalmente conseguimos respirar livremente. Chegamos em casa exaustos e miseráveis. Confortamos um ao outro, mas também nos culpamos. Ir ao cinema era realmente apropriado neste momento? A primeira coisa que fizemos foi ligar o rádio e a TV para descobrir o que estava acontecendo. O porta-voz do primeiro-ministro Sharon, Raanan Gissen, anunciou que Ramala havia sido bombardeado. Ele pediu negociações pacíficas, pois o bombardeio fora bem-sucedido, atingindo os alvos pretendidos, três prédios da polícia e os serviços de segurança. "Eu poderia ter explodido!"—gritou Ghada em fúria. "Você chama isto de um bombardeio pacífico. Que desculpa para matar!" Um "bombardeio pacífico" que matou três pessoas e feriu mais de trinta, espalhou o pânico pelas cidades de Ramala e El-Bireh e expôs milhares de pessoas ao perigo. Ghada correu para seu quarto para colocar seus sentimentos e sua dor na escrita. Ela publicou o texto na página inicial do Comitê Técnico de Assuntos da Mulher, a organização feminina para a qual trabalhava. "Só assim posso lidar com isso"—disse ela (FARHAT-NASER, 2003, p. 367-98).

No lado israelense, em novembro de 2000 foi fundada a *Coalition of Women for Peace* (CWP—Coalizão de Mulheres pela Paz) congregando uma série de iniciativas que acreditam na antiocupação como uma questão feminista e que desde então tem promovido campanhas públicas e programas de educação e sensibilização, a fim de "desenvolver e integrar um discurso feminista em todos os níveis da sociedade" (COALITION OF WOMEN FOR PEACE). A organização agrega, entre outros, grupos como as Mulheres de Preto, o TANDI, o braço israelense da Liga Internacional de Mulheres pela Paz e Liberdade, e o *Machsom Watch* (Observação dos Postos de Controle), que, desde 2001, monitora os postos de controle, as cercas de separação, os portões em áreas agrícolas, além das cortes militares em vilarejos palestinos, documentando e denunciando abusos, o FORA (Organização de Mulheres falantes da língua Russa), o *Neled* (Mulheres Pela Coexistência) o jornal feminista *Noga*, as Mulheres

e Mães Pela Paz, *New Profile* (Novo Perfil), além de sediar o centro de pesquisas *Who Profits* (Quem se Beneficia), que investiga e denuncia as empresas israelenses e internacionais que tiram proveito da ocupação.

A partir de 2002 Israel iniciou a construção de um muro separando seu território da Cisjordânia com a intenção de conter os ataques suicidas, fato que foi duramente condenado pelo lado palestino e pela comunidade internacional, sendo denominado "muro do *apartheid*"¹¹⁸, não somente por separar as duas populações, mas sobretudo por invadir terras privadas palestinas em vários trechos. Entre o final de março e o início de maio daquele ano, o exército israelense empreendeu a operação *Chomat Maguen* (Escudo Defensivo), a maior campanha militar ocorrida na Cisjordânia desde 1967, cujo gatilho foi um ataque suicida na cidade costeira de Natânia, que vitimou 30 pessoas, em sua maioria idosos, durante a celebração de *Pessach*¹¹⁹. Meotti reporta-se ao testemunho de Ragen:

Uma ceia ritual de *Pessach*, como aquela de Natânia, segue um ritual complexo. "Quando o ataque aconteceu, minha família e eu estávamos sentados em torno da mesa festiva"—lembra Naomi Ragen, escritora que estava no hotel naquela noite—"O *sêder* significa, literalmente, 'ordem'. Você lê a história do Êxodo do Egito, a fuga da escravidão para a liberdade e, em certas passagens, você para e aponta para objetos rituais: uma tigela de água salgada para lágrimas; uma taça de vinho representando as gotas de sangue derramadas dos bebês judeus jogados no Nilo, e a vingança de Deus durante as dez pragas; os pães achatados, chamados de 'pães da aflição', porque os judeus foram expulsos do Egito após a última praga, e o pão não pôde crescer. Todas as pragas devem ser lembradas com uma sensação de alívio, bem como compaixão pelos egípcios, até a última: a terrível morte do primogênito. Quando o 'mártir' palestino entrou no refeitório do hotel, os convidados estavam ouvindo Êxodo 12: 13-14: 'Mas o sangue marcará as casas onde vocês estão. Vendo o sangue, passarei sobre vocês; assim, quando eu atacar a terra do Egito, nenhum golpe destrutivo virá sobre vocês. Este dia será para vocês uma festa memorial, e todas as suas gerações celebrarão com peregrinação ao Senhor, como uma instituição perpétua. O homem-bomba esperou um momento, e apertou o detonador. O salão estava devastado, janelas e painéis de vidro quebrados, luminárias arrancadas, o teto meio desabado. Os rolamentos e os pregos embalados na bomba atingiram as pessoas mais distantes. Havia uma enorme poça de sangue—o sangue de judeus inocentes que queriam celebrar *Pessach* juntos naquela noite" (MEOTTI, 2010, p. 567).

A operação iniciada em Ramala, onde manteve Yasser Arafat sob cerco em seu complexo, foi seguida por incursões nas maiores cidades da Cisjordânia—Belém, Nablus, Jenin, Tulcárem e Calquília—e suas localidades vizinhas, apontadas como base dos ataques suicidas. Marcada por sua brutalidade, foi caracterizada por toques de recolher e restrição de

¹¹⁸ Em referência ao regime de segregação racial que vigorou de 1948 a 1994 na África do Sul.

¹¹⁹ Ceia festiva precedida de leitura ritual da história da saída dos judeus do Egito conforme descrito no livro Êxodo no Pentateuco.

movimento da população civil. Naquilo que ficou conhecido como o "Massacre de Jenin", 52 palestinos e 23 soldados israelenses perderam a vida. Mais tarde, Shalhoub-Kevorkian, ao estudar as condições da população após o massacre, visitou o campo de refugiados, a área mais atingida da cidade, e colheu uma série de depoimentos, dentre os quais, o que se segue:

Minha nora fazia três semanas havia dado à luz ao seu primeiro bebê, ela ainda estava com muito sangramento porque nunca conseguimos levá-la ao hospital—a situação política impediu que eles deixassem o campo—e sua saúde estava ruim. Ela estava conosco nesta pequena sala, com outras três mulheres que começaram a menstruar, e quatro crianças com fraldas. O quarto, o cheiro era muito ruim. Não conseguimos abrir uma janela ou uma porta e ir ao banheiro era uma tarefa muito arriscada. O cheiro de sangue encheu a sala, e o velho (ela se refere ao marido) ficou muito chateado e decidiu dizer a todas as mulheres menstruadas e crianças que urinavam sobre si mesmas ou que usavam fraldas para se sentarem no canto. No oitavo dia eu também comecei a menstruar e me senti com grupo de crianças e mulheres imundas, o grupo que mais chorava, que mais se amaldiçoava, eu pessoalmente sabia que ser mulher é uma maldição, mas nunca imaginei o quanto maldição isto era (SHALHOUB-KEVORKIAN, 2004).

Em 2004, a cena política palestina foi duramente atingida pelo adoecimento e morte de Yasser Arafat. A Autoridade Palestina declarou um período de luto de 40 dias durante o qual músicas sóbrias eram tocadas no rádio, e versos do Alcorão podiam ser ouvidos nos alto-falantes de mesquitas. O funeral foi no Cairo, cidade onde nasceu, seguido do enterro em Ramala. Mahmoud Abbas foi nomeado líder da OLP e presidente da Autoridade Palestina, e as eleições presidenciais agendadas para janeiro de 2005 o confirmaram no poder. A relação com o Hamas era uma de suas principais questões junto à organização de novas eleições para o Conselho Legislativo. Um encontro no Cairo em março de 2005 teve a participação de líderes da Fatah, Hamas e outras onze facções com o objetivo de elaborar um consenso nacional baseado no apoio ao processo de paz. O acordo firmado em março, descrito como a "Declaração do Cairo", previa a cooperação entre Fatah e Hamas, e a integração deste e da Jihad Islâmica na OLP. Eleições para um comitê conjunto foram agendadas para janeiro de 2006 (TESSLER, 1994, p. 833). Enquanto isto, Sharon preparava-se para uma retirada unilateral da faixa de Gaza, que se consolidou em agosto e setembro de 2005. Apesar da resistência de alguns colonos em aceitar compensação financeira para se realocar voluntariamente, o exército tratou de removê-los e demolir suas casas. No entanto, Israel manteve o controle marítimo, aéreo e da maioria dos acessos por terra deste território, à exceção da fronteira sul, controlada pelo Egito.

O término da Segunda *Intifada* foi marcado pela cúpula de *Sharm-al-Sheikh*, quando Mahmoud Abbas comprometeu-se com a cessação dos ataques contra israelenses, e Sharon concordou em libertar 900 prisioneiros palestinos, além de retirar-se das cidades da Cisjordânia.

Em 8 de fevereiro de 2005 foi anunciado o cessar-fogo, porém o Hamas e a Jihad Islâmica se recusaram a participar do acordo. Cinco dias mais tarde, Abbas chegou a um consenso com as duas organizações, que se comprometeram com a trégua com a ressalva de que a violação israelense seria recebida com retaliação.

Em janeiro de 2006, Ariel Sharon sofreu um acidente vascular cerebral que o levou a um estado de coma por vários anos, vindo a falecer em janeiro de 2014. À ocasião, foi substituído no cargo por Ehud Olmert. No mesmo mês, as eleições para o conselho legislativo palestino deram vitória ao Hamas, mas Mahmoud Abbas se manteve como presidente da Autoridade Palestina. As duas facções formaram um breve governo de unidade nacional, porém, em junho de 2007, o Hamas assumiu o controle da Faixa de Gaza, derrotando as forças da Fatah e matando mais de 100 de seus oponentes políticos. Israel respondeu ao golpe através do endurecimento do controle sobre a entrada e saída de bens e indivíduos.

Em junho de 2006, o Hamas sequestrou o soldado Guilad Shalit, mantendo-o cativo em Gaza até 2011, quando foi trocado por 1.000 palestinos detidos em prisões israelenses. Guershon Baskin, que conduziu a abertura das negociações secretas entre o governo israelense e o Hamas, assim descreve o processo de engajamento das duas partes:

Este foi o começo de uma história de cinco anos e quatro meses de tentativas e posterior sucesso em conseguir com que o governo de Israel me escutasse e conduzisse negociações secretas e diretas para trazer Guilad Schalit para casa. Após dois meses e meio de tentativas, consegui que o Hamas permitisse que uma carta manuscrita do soldado para sua família fosse entregue ao escritório do representante egípcio em Gaza. Mesmo depois disto, demorou cinco anos para que eu convencesse o governo israelense a me ouvir. Finalmente, o primeiro-ministro de Israel nomeou um alto funcionário do *Mossad*¹²⁰, David Meidan para assumir o controle do caso. Meidan teve o bom senso e a total compreensão da tarefa que tinha em mãos para abrir mão de tabus de longa data e facilitar um canal secreto direto com o Hamas. Em maio de 2011, conduzi negociações sob o comando de David Meidan com a aprovação de Netanyahu e, cinco meses mais tarde, Schalit foi libertado (BASKIN, 2017, p. 192).

No mês seguinte à retenção de Shalit, militantes do Hezbollah cruzaram a fronteira entre o Líbano e Israel, matando três soldados e sequestrando outros dois, o que provocou uma guerra que durou um mês, onde 1.200 libaneses e 128 israelenses foram mortos, e que viria a ser conhecida com a "Segunda Guerra do Líbano". Dois anos mais tarde, após um longo período de ataques diários entre o Hamas e Israel, foi assinado um cessar-fogo, porém o bloqueio de Gaza se manteve. Quando a trégua terminou em dezembro, os lançamentos de foguetes por parte do Hamas se intensificaram, e Israel respondeu com ataques aéreos e uma invasão por

¹²⁰ Serviço secreto israelense.

terra em janeiro do ano seguinte. 1.400 palestinos e 13 israelenses foram mortos, na operação que foi denominada *Oferet Yetsuká* (Chumbo Fundido). No início de 2009, Olmert, investigado criminalmente, renunciou. Após eleições parlamentares, Benjamin Netanyahu formou uma coalizão entre o Likud, o partido trabalhista, e o *Israel Beiteinu* (Israel Nosso Lar), partido ultranacionalista de direita liderado por Avigdor Lieberman, tornando-se primeiro ministro no mês de abril do mesmo ano (WOOD, 2010).

3.1.7 História recente (anos 2010)

Em setembro de 2011, após várias tentativas malsucedidas da Europa e Estados Unidos em levar Israel e a Autoridade Palestina novamente à mesa de negociações, Mahmoud Abbas entrou com um pedido de adesão formal às Nações Unidas. No outono de 2012, a frequência de foguetes lançados de Gaza em direção a Israel aumentou consideravelmente. Israel contra-atacou, matando Ahmed al-Jabari, líder do braço militar do Hamas na operação *Amúd Anán* (Pilar de Defesa). Egito e Estados Unidos intervieram, e foi assinado um cessar-fogo, onde Israel concordou em permitir que se retomasse o fluxo de pessoas e insumos através dos postos de controle. Em novembro, a Assembleia Geral da ONU aprovou a promoção do *status* da Autoridade Palestina de membro observador para o de Estado não-membro, o que lhe conferiu acesso a organizações internacionais como o Tribunal Penal Internacional, através do qual poderia registrar queixas de crimes de guerra contra Israel. Em resposta, Netanyahu anunciou que não repassaria cerca de US\$ 100 milhões de arrecadação tributária à Autoridade Palestina e que retomaria os planos de construção de 3.000 residências na área que divide as partes norte e sul da Cisjordânia, negando assim aos palestinos qualquer chance de terem um Estado contíguo.

No final de julho de 2013, a Ministra da Justiça e chefe de negociações de Israel, Tzipi Livni, e o oficial sênior palestino, Saeb Erekat, encontraram-se em Washington, concordando em iniciar conversações com o objetivo de alcançar um acordo no prazo de nove meses. No mês seguinte o processo de paz foi retomado em Jerusalém, onde um dos temas tratados foi a soltura de prisioneiros palestinos. O primeiro de quatro grupos de detentos foi posto em liberdade, no entanto, em seguida, o governo israelense anunciou a construção de 1.500 novas casas em Jerusalém Oriental/al-Quds, área reivindicada pelos palestinos. Em 2014, Israel deixou de cumprir a libertação do último grupo de prisioneiros conforme combinado, e em abril a Autoridade Palestina e o Hamas anunciaram um novo acordo, enfurecendo o Primeiro Ministro Netanyahu, que se retirou das negociações, acusando a liderança palestina de preferir

um acordo com "terroristas" ao invés da paz. John Kerry, secretário de Estado americano do governo Obama, tentou resgatar as conversações, porém não obteve sucesso (WOOD, 2011).

Em junho de 2014, três adolescentes israelenses, Eyal Yifrach, Guilad Shaar e Naftali Fraenkel, foram sequestrados quando pediam carona na região do bloco de assentamentos de Gush Ezion na Cisjordânia. Enquanto o exército israelense empreendia massivas buscas domiciliares, apontava e prendia suspeitos, as mães dos três jovens dirigiram-se ao Conselho de Direitos Humanos da ONU em Genebra. Racheli Fraenkel falou em nome das três:

Meu nome é Racheli Fraenkel, e moro em Israel. Vim hoje aqui como mãe. Doze dias atrás, meu filho Naftali e dois outros estudantes adolescentes, Eyal Yifrach e Guilad Shaar, cujas mães estão sentadas atrás de mim, foram sequestrados a caminho da escola para casa. Desde então, não ouvimos mais nada, nada de notícias, nenhum sinal de vida [...] Meu filho me mandou uma mensagem, disse que estava a caminho de casa—e então desapareceu. O pesadelo de toda mãe é esperar e esperar infinitamente que seu filho volte para casa [...] Sr. Presidente, é errado levar crianças, meninos ou meninas inocentes e usá-los como instrumentos de qualquer luta. É cruel. Este conselho é encarregado de proteger os direitos humanos. Desejo perguntar: toda criança não tem o direito de voltar para casa em segurança? Nós apenas os queremos de volta em nossas casas, em suas camas. Nós só queremos abraçá-los novamente (WATCH, 2014).

Dezoito dias após o sequestro, seus corpos foram encontrados em campo aberto perto de Hebron/al-Khalil. Apesar das acusações do governo israelense, o Hamas saudou os perpetradores, porém não assumiu a autoria do ataque.

No dia seguinte, o corpo do jovem palestino Mohammed, que vivia em Shuafat, bairro de Jerusalém Oriental/al-Quds, foi encontrado queimado na floresta de Jerusalém. Mais tarde, soube-se que havia sido sequestrado e morto por extremistas judeus em represália à morte dos três rapazes. As tensões se exacerbaram. Protestos tomaram conta das ruas de Jerusalém Oriental/al-Quds, foguetes foram lançados contra a região sul de Israel que, por sua vez, atacou Gaza, e a escalada teve seu auge com a ofensiva por terra. Foguetes foram lançados na direção de Tel Aviv, enquanto outros atingiram os arredores de Jerusalém. O exército israelense descobriu túneis que ligavam Gaza às comunidades israelenses vizinhas, e dois soldados israelenses, Hadar Goldin e Oron Shaul, foram capturados, e seus corpos nunca foram devolvidos. A operação *Tzuk Eitan* (Margem Protetora), como foi denominada pelo exército, durou 55 dias e somente chegou ao fim quando as duas partes finalmente acordaram um cessar-fogo mediado pelo Egito.

Segundo o Escritório das Nações Unidas para a Coordenação de Assuntos Humanitários (OCHA), Gaza testemunhou a pior escalada das hostilidades desde o início da ocupação israelense em 1967. 2.220 palestinos foram mortos, dos quais 1.492 eram civis, e 11.231

ficaram feridos. Mais de 273.000 foram deslocados, e 872 casas quedaram totalmente destruídas ou gravemente danificadas. Em toda a Faixa de Gaza, recebia-se apenas 2 horas de eletricidade por dia, o que teve um efeito imediato na situação de saúde pública, reduzindo os serviços de água e saneamento e fazendo com que os hospitais dependessem de geradores. As hostilidades também tiveram um severo impacto sobre a população civil israelense devido ao fogo indiscriminado de grupos armados de Gaza. 4.844 foguetes e 1.734 morteiros foram lançados contra Israel fazendo 71 vítimas, das quais 66 eram soldados (OCHA, 2015).

Entre outubro de 2015 e meados de 2016, foram cometidos mais de 350 ataques contra israelenses, em sua maioria realizados por jovens palestinos armados com facas, facões ou mesmo tesouras, além de atropelamentos de pedestres ou soldados. Os ataques vitimaram 34 israelenses e cerca de 200 palestinos (HUMAN RIGHTS WATCH, 2017).

2017 marcou os 100 anos da Declaração Balfour, o cinquentenário da ocupação israelense nos Territórios Palestinos e os dez anos do bloqueio israelense-egípcio na Faixa de Gaza. Neste período, as restrições impostas à população palestina se agravaram, enquanto o número de colonos israelenses na Cisjordânia cresceu, atingindo a marca dos 600.000. Entre 2015 e 2017, a violência de colonos israelenses levou 179 palestinos à morte e causou danos a propriedades palestinas em 322 incidentes. Em dezembro de 2017, Israel mantinha 434 palestinos em prisão administrativa sem acusação ou julgamento. Paralelamente, desde a separação entre Hamas e Fatah em 2007, a Autoridade Palestina na Cisjordânia é controlada pela Fatah, acusada de corrupção, prisões arbitrárias, tortura e maus tratos aos prisioneiros. A situação em Gaza, por seu turno, vem se deteriorando e, em novembro de 2017, mais de 95% da água bombeada estava contaminada, as taxas de desemprego chegaram a 44% e a eletricidade era fornecida apenas entre duas e quatro horas por dia. Desde a Operação Margem Protetora em 2014, grupos armados palestinos continuaram a lançar foguetes e morteiros contra Israel, que tem respondido com poder de fogo muito superior. O Hamas é acusado de manter uma campanha repressiva em Gaza contra dissidentes, especialmente jornalistas vinculados a meios de comunicação da oposição, que foram arbitrariamente detidos, maltratados e torturados (GENEVA ACADEMY, 2017).

O ano de 2018, 70 anos após a fundação do Estado para os israelenses e da *Nakba* para os palestinos, não dá indícios de qualquer movimento das lideranças na direção de um acordo de paz duradouro. A decisão do presidente americano Donald Trump de transferir da embaixada americana de Tel Aviv para Jerusalém, reconhecendo-a como capital israelense, impactou negativamente na confiança palestina nos Estados Unidos como um mediador possível para as negociações. Em Gaza, a partir do mês de março, foi organizada a "Grande Marcha do

Retorno", que reuniu semanalmente às sextas-feiras milhares de manifestantes demandando o retorno de refugiados palestinos e seus descendentes a sua terra de origem. Organizada inicialmente pela população civil, foi endossada pelo Hamas, e há controvérsias sobre a extensão de sua participação, seu teor não-violento e a dimensão da reação do exército israelense. Alguns ativistas tentaram infiltrar-se em Israel, e foram lançadas pipas armadas com coquetéis molotov, que incendiaram as plantações da área contígua à cerca de separação. Até o final de maio, 128 palestinos foram mortos e 13.375 feridos (OCHA, 2018).

Ao final da segunda década do século XXI, um vasto número de grupos feministas israelenses se mantém ativo em todas as áreas referentes à emancipação da mulher, no entanto, dois elementos ainda exercem impacto negativo em sua plena inserção na sociedade—o poder de setores religiosos tradicionalistas e a ausência de paz. Muitas vezes, servindo como o fiel da balança no sistema parlamentarista, os partidos ortodoxos, mesmo que pequenos, conseguem manter o controle sobre aspectos vitais dos direitos do cidadão, tais como questões relativas a casamento e divórcio. A este fato soma-se a militarização da sociedade, onde o exército, instituição patriarcal por excelência, perpetua o papel estereotipado de mulheres como subordinadas, subservientes e supérfluas (ZUGHAYAR, 1995).

Na sociedade palestina, um retraimento na atuação de grupos feministas é apontado por Jad (2008), que credita o fato à longa duração da ocupação israelense, somada ao descrédito da Autoridade Palestina por grande parte da população e ao enfraquecimento de partidos políticos e organizações de mulheres, aliados ainda ao crescente poder de movimentos islamistas, que "conseguiram deslegitimar o discurso feminista retratando-o como não-nacional e estrangeiro" (JAD, 2013, p. 39-40).

No que tange a grupos feministas mistos entre israelenses e palestinas, Daniele (s.d.) relata que os dois centros do *Jerusalem Link* seguem trabalhando de forma cooperativa, porém independente, a fim de estimular parcerias e, ao mesmo tempo, manter sua própria autonomia. Afirma que "pelo menos em nível teórico, cada organização tem promovido uma visão comum em relação a crenças fundamentais, como o reconhecimento da autodeterminação do povo palestino e o estabelecimento de um Estado palestino independente lado a lado a Israel". "Ao ressaltar a multiplicidade de seus valores"—afirma—"[estas] ativistas têm colocado em questão as fronteiras existentes entre e dentro de identidades narrativas opostas, por meio do compartilhamento de projetos comuns para a resolução justa do conflito." Entretanto, ressalta que a dinâmica destas propostas conjuntas tem sido criticada por um grande número de

palestinas que consideram os trabalhos cooperativos uma ilusão "normalizadora"¹²¹ de igualdade, ao invés de refletir sobre a crescente discriminação entre "ocupante" e "ocupado". Daniele aponta ainda para a diferença entre os objetivos perseguidos por ativistas palestinas e israelenses em questões mais controversas como o direito de retorno dos refugiados palestinos e o status de Jerusalém, assim como o impacto negativo das recentes guerras em Gaza (2008/2009 e principalmente 2014), cuja violência terminou por gerar uma ruptura na perspectiva em relação ao diálogo e aos trabalhos conjuntos (DANIELE, s.d.).

3.2 QUESTÕES FEMINISTAS

são as mulheres que
fazem chorar as cebolas
como se descansassem a própria vida
e, arredondando-se então, descobrissem
um corpo, o seu
uma vida, a sua

(Benédicte Houart)

Trabalhos iniciais sobre perspectivas feministas no campo das Relações Internacionais, surgidos na esteira do que é conhecido como o "Quarto Grande Debate" que ocorreu na década de 1980¹²², tendiam a associar mulheres ao pacifismo. Esta representação derivava, em grande parte, da ideia de qualidades que se presumiam residir na mulher, tais como maternidade, cuidado, emoção, criatividade, conexão e o desejo de proteger a santidade da vida (GILLIGAN, 2003)¹²³. Tais características supostamente femininas gerariam afinidade com a paz e aversão à violência em mulheres frente a uma predisposição para a agressividade em homens. Críticas feministas, no entanto, questionaram esta dicotomia de gênero derivada de interpretações biológicas, defendendo a existência de padrões complexos de comportamento humano frente à

¹²¹ A ideia de normalização no contexto do conflito israelense-palestino refere-se à promoção de relações não conflituosas entre os dois lados, que desconsiderem a realidade da ocupação israelense nos Territórios Palestinos.

¹²² Debate entre as teorias positivistas e pós-positivistas das Relações Internacionais. Para maiores detalhes, ver: SMITH, S. Introduction. In: DUNNE, T.; KURKI, M.; SMITH, S. *International Relations Theories: Discipline and Diversity*, 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2013; WIIHBY, R.V.; KRITSCH, R. Relações internacionais, teorias feministas e produção de conhecimento: um balanço das contribuições recentes. *Monções: Revista de Relações Internacionais*. Dourados, v. 6. n. 24, 2107. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>>. Acesso em: 29 set. 18.

¹²³ Para maiores detalhes, ver: GILLIGAN, C. *In a different voice: Psychological Theory and Woman's Development*. Cambridge, Londres: Harvard University Press, 38th ed., 2003, 184 p.

diversidade de papéis assumidos por homens e mulheres, tanto na guerra como na paz. Sob esta perspectiva, argumentos biológicos eram vistos como perpetuadores de mitos e estereótipos que legitimavam a violência masculina e a passividade feminina e, ao fazê-lo, reforçariam o domínio de homens sobre mulheres (TRONTO, 2013)¹²⁴.

Por outro lado, a participação concreta de mulheres em movimentos pacifistas e contra a guerra reforçava este estereótipo, levando à sua exclusão no estudo dos conflitos internacionais diante da crença de fornecerem uma "alternativa fraca, passiva e negativa à guerra" e supostamente representarem uma visão do mundo "limitada ou ingênua" (MACDONALD; HOLDEN; ARDENER, 1987)¹²⁵. Enloe (1989), todavia, acredita que este argumento possa ser refutado se o sistema internacional for observado a partir de pontos de vista não convencionais (ENLOE, 1989, apud JACOBY, 2005, p. 14)¹²⁶. Esta mudança de perspectiva—defende Jacoby (2005)—envolve desafiar a autoridade de estados, lideranças e partidos, reconhecendo o valor de experiências que normalmente não seriam consideradas significativas. Por outro lado—destaca—não se pode negar que estes movimentos constituam somente uma representação parcial da experiência de mulheres em guerras, uma vez que outras se engajam na estrutura militar e rejeitam campanhas pacifistas, na crença de assim contribuir para sua segurança pessoal e da nação (JACOBY, 2005, p. 12-5).

Estudiosas feministas, todavia, têm demonstrado que mulheres ativas em iniciativas pela paz têm muito a contribuir para a resolução de conflitos internacionais. Neste sentido, intervenções a partir do prisma do feminismo pós-colonial têm, desde a década de 1980, oferecido uma contribuição valiosa na compreensão de questões de gênero e diferença (MINH-HA, 2009; YUVAL-DAVIS, ANTHIAS, 1997)¹²⁷. Como destaca Jacoby:

Localizadas nas intersecções de diferentes disciplinas, incluindo a sociologia, antropologia, estudos da mulher, estudos políticos e crítica literária, autoras feministas pós-coloniais questionam questões de identidade, autenticidade e diferença em relação ao estudo da mulher, à escrita feminista, à organização política e a mobilização para além de fronteiras e projetos democráticos. Embora não concordem sobre em que implicaria uma nova posição feminista, promovem a *praxis* (união de teoria e prática) feminista comparativa e relacional de modo a incluir diferentes vozes no debate. Estas complexidades dentro do revisionismo feminista são úteis para abordar a diversidade empírica da organização de mulheres em zonas de conflito como forma de preparar a discussão de estudos de casos específicos (JACOBY, 2005, p. 12-5).

¹²⁴ Para maiores detalhes, ver: TRONTO, J. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. Nova York: New York University Press, 2013, 228 p.

¹²⁵ Para maiores detalhes, ver: MACDONALD, S.; HOLDEN, P.; ARDENER, S. (eds.) *Images of Women in Peace and War: Cross-cultural and Historical Perspectives*. Londres: MacMillan, 1987, 260 p.

¹²⁶ ENLOE, C. *Bananas, Beaches and Bases*. Berkeley: University of California Press, 1989, 244 p.

¹²⁷ Para maiores detalhes, ver: MINH-HA, T.T. *Woman, Native, Other*. Indianapolis: Indiana University Press, 2009, 184 p; YUVAL-DAVIS, N.; ANTHIAS, F. *Gender and Nation*. Londres: Sage, 1997, 168 p.

Com a disseminação desta perspectiva, Sharoni (1999), apreensiva com a vasta produção acadêmica desenvolvida a respeito de mulheres em regiões de conflito que têm sido conduzidas, em grande parte, por investigadores estrangeiros, propõe alguns questionamentos que julga relevantes para um bom desenvolvimento de um projeto de pesquisa. "A fim de compreender o complexo funcionamento de gênero e conflito em uma comunidade em particular, é preciso empregar uma aproximação específica ao contexto e trabalhar em estreita colaboração com a população local."—aponta—"Esta abordagem exige uma séria mudança de orientação, da condução de uma pesquisa sobre mulheres para o trabalho colaborativo com elas" (SHARONI, 1999, p. 1).

A consciência das razões que movem o investigador a realizar uma pesquisa neste local em particular e de seu privilégio por não viver em uma região sob conflito, é o ponto de partida que Sharoni acredita ser fundamental. Não menos importantes, julga a clareza do pesquisador quanto ao impacto de sua própria condição social e experiência de vida, além da intimidade com o contexto político onde o projeto será desenvolvido. Confiança, responsabilidade e colaboração—sustenta—são os principais desafios deste tipo de estudo, cujos resultados devem, além de contribuir para o corpo da literatura existente, acima de tudo, servir à comunidade investigada (ibid, p.1-4).

Tendo em mente estes princípios, nos tópicos que se seguem tratarei da intersecção entre o conflito israelense-palestino e experiências de mulheres, passando pelo impacto que lhes é gerado pelos movimentos nacionais e a militarização da sociedade para, por fim, problematizar a legitimidade de uma significação feminista para a interpretação de questões relativas a mulheres não ocidentais, conforme a reflexão proposta pela literatura palestina e do feminismo *mizrachi*¹²⁸.

3.2.1 Interseccionalidade e assimetria

A breve e dramática guerra que iniciou a ocupação israelense da Cisjordânia e da Faixa de Gaza em 1967 revelou-se uma fonte de mudanças duradouras, não apenas para palestinos nos Territórios Ocupados, mas também para os palestinos-israelenses¹²⁹ e a população judaica

¹²⁸ O termo *mizrachi* (o "ch" tem som de "rr" gutural) refere-se aos judeus orientais (como mencionado na nota 68). Esta reflexão não se faz presente na literatura feminista israelense-judaica dominante, *ashquenazita* e ocidentalizada, entretanto aparece neste sub-grupo de feministas, assim como nos estudos sobre mulheres palestinas.

¹²⁹ Cerca de 20% da população israelense pertence "a um grupo que o governo e a cultura popular chamam de cidadãos árabes de Israel, ou árabes israelenses. Eles preferem, porém, ser chamados de cidadãos palestinos de

de Israel. A vitória israelense criou uma relação de poder desigual entre o ocupante e o ocupado, que teve ramificações sociais, políticas, econômicas, culturais, psicológicas e morais significativas tanto para os homens quanto para as mulheres, israelenses e palestinos. Entretanto, uma vez que mulheres judias-israelenses, assim como as palestinas, têm sido tipicamente marginalizadas dentro de suas próprias sociedades, é importante compreender o impacto de gênero que a ocupação exerce sobre estes dois grupos.

Em entrevista com Naomi Chazan, acadêmica feminista e ex-deputada israelense pelo partido *Meretz*, e Mariam Mar'i, diretora geral da Organização das Mulheres de Acco, cujos trecho reproduzo a seguir, Mayer (1994) indaga a respeito destes efeitos. A primeira a responder é Naomi Chazan:

Talvez eu comece respondendo pelas mulheres judias e veremos para onde vamos a partir daí. Porque em muitos aspectos, sem que soubéssemos, a ocupação foi o primeiro estágio para a recuperação política de mulheres israelenses. Não foi apenas "a ocupação"; foi a ocupação e 1967, que militarizaram fortemente a sociedade israelense tornando mais aparente que as mulheres eram "motoristas do banco traseiro" na economia e na administração do Estado de Israel. Tudo o que tinha a ver com as mulheres era marginalizado – e, muito mais importante, havia a expectativa de que as mulheres apoiassem o que os homens fizessem. Nos últimos dez anos, esta expectativa teve um segundo efeito de libertação política para as mulheres israelenses, porque também fez com que as mulheres sentissem que se não fizessem parte deste sistema, elas teriam muito mais liberdade para trabalhar contra ele ou modificá-lo. E eu acho que o fato de que mais e mais mulheres tenham entrado em movimentos de protesto, e que mais mulheres, que do contrário não teriam feito isto, tenham entrado na política formal é uma indicação de um sentimento de libertação. Mas, em última análise, acho que mulheres judias israelenses têm sido ocupadas no estrito sentido da palavra. E que temos quase que fazer uma *Intifada* interna feminina, uma *Intifada* da mulher judia, para que nos libertemos da ocupação. Nós, judeus israelenses, quase temos que nos livrar da ocupação para nos libertar, e as mulheres estarão, penso eu, entre as primeiras a fazer isto no sentido literal do termo (MAYER 1994, p. 14-5)

E Mariam Mar'i comenta:

Eu concordo com você. Acredito que mulheres entendam mais plenamente o significado da opressão, porque elas a vivem e, portanto, estão cientes disto. A libertação tem de vir de mãos dadas com a conscientização pessoal e com a profunda compreensão de si mesmas como ocupantes ou como oprimidas. Eu acredito que os oprimidos (sejam palestinos ou mulheres judias) que compreendam a opressão e tenham abertura, responsabilidade e compromisso podem libertar a si mesmos e a seus opressores da opressão. Atribuir essa responsabilidade às mulheres pode parecer culpar a vítima, mas na verdade não é. Libertar alguém e [libertar] o opressor da opressão são processos totalmente diferentes. Mas para voltar à questão da ocupação e seu efeito sobre as mulheres, é interessante, Naomi, que você tenha dito que o primeiro efeito da ocupação sobre as mulheres judias israelenses as tenha trazido de

Israel, israelenses palestinos ou palestinos residentes em Israel. Em árabe eles são chamados de 'árabes de 1948', abreviação para aqueles que permaneceram neste território após a *Nakba*" (LAVIE, 2011, p. 56-7). Este grupo, entretanto, assim como os palestinos de fé cristã e demais minorias étnicas não são focais neste trabalho.

volta e as tenha colocado no banco de trás. Pois durante o mesmo período, mulheres palestinas em Israel provavelmente estavam dando seus primeiros passos para compreender ou se tornar mais conscientes de seu papel como mulheres. E não se esqueça que isto quase coincidiu com a suspensão da lei marcial¹³⁰. A lei marcial afetou toda a comunidade. No entanto, teve seu próprio impacto específico sobre as mulheres, que são mais sensíveis a estas questões (digo isto com orgulho, não como uma observação negativa). Não quero entrar na história; mas para nós isto foi, por um lado, um ponto de partida para uma nova etapa, enquanto por outro tivemos [o início da] a ocupação militar de 1967. A ocupação de 1967 me lembra o que passei pessoalmente quando dei à luz minha filha Rasha, minha segunda filha. Eu tive meu primeiro filho com anestesia epidural, nos Estados Unidos. Eu realmente não senti nada, então eu não sabia o que significava dar à luz de maneira natural. Então lá estava ela, minha segunda filha, nascida em Israel de parto natural, só porque ninguém me permitia tê-la da maneira mais fácil. Eu esperei em casa em trabalho de parto por muito tempo. Quando finalmente cheguei ao hospital, foi no último minuto e, em poucos minutos, Rasha nasceu. Eu não podia acreditar, e continuei perguntando às enfermeiras o que acabara de acontecer. Então, enquanto eu estava em euforia, uma mulher do outro lado do biombo entrou em trabalho de parto e eu pude ouvir tudo: os gritos, o choro, as contrações de dor. E cada palavra, cada ganido e cada grito, eu sentia de novo e de novo. Era como passar pelo trabalho de parto novamente. Mesmo. Droga, eu pensei que já tinha acabado. Da mesma forma, a ocupação de 1967 me lembra de 1948: uma experiência com a qual cresci; como algo que eu já sabia, algo que estava ali. Eu não passei pelas dores do regime militar pessoalmente, porque eu era muito jovem, uma criança naquela época. No entanto, de repente, tive que reviver este regime através da ocupação da Cisjordânia e da Faixa de Gaza (MAYER 1994, p. 15).

Uma vez que nenhuma das duas sociedades tratadas é homogênea, a ocupação também é experimentada de maneira diferente de acordo com a classe, etnia ou grupo nacional, revelando conflitos internos antes não articulados de mulheres judias israelenses entre si, entre as palestinas de Israel e aquelas dos Territórios Ocupados (MAYER, 1994, p. 1-5). Buscarei, a seguir, traçar um breve painel a respeito de algumas das cisões mais marcantes encontradas nos dois grupos em questão, porém, uma vez que a intenção deste trabalho não é um debruçar-se sobre detalhes da realidade vivida por todas as minorias étnico-religiosas da região, me deterei apenas nos aspectos que me parecem pertinentes à temática explorada.

"A população judaica-israelense"—aponta Guckenheimer—"é altamente diversificada. Enquanto alguns podem traçar sua ancestralidade [neste território] por centenas de anos, outros são imigrantes recentes ou filhos de imigrantes" (GUCKENHEIMER, 2018, p. 5). Se as primeiras ondas migratórias antes da formação do Estado de Israel e em seus primeiros anos de existência foi majoritariamente *ashquenazita*, as décadas de 1950 e 1960 foram marcados pela imigração *mizrachí* vinda do Oriente Médio. Enquanto os *ashquenazitas* foram assimilados, e tinham igual nível de classe a seus pares *sabras* (israelenses nativos), os *mizrachim* sofreram

¹³⁰ Apesar da maioria dos árabes-palestinos que permaneceram em Israel após a fundação do Estado terem recebido cidadania, estiveram sujeitos à lei marcial até 1966. Para maiores detalhes, ver: SEGEV, T. 1967: Israel, the War, and the Year that Transformed the Middle East. Londres: Picador, 2008, 704 p.

discriminação, assim como mais tarde aconteceria com os judeus etíopes, que imigraram a partir da década de 1980 (SEMYONOV, LEWIN-EPSTEIN 2004, apud GUCKENHEIMER, 2018, p. 12)¹³¹.

A paisagem étnica judaica-israelense é intrincada, mas foi simplificada (e muitas vezes super-simplificada) ao fundir os vários grupos em duas grandes categorias: *ashquenazitas*, que vieram principalmente de países europeus, e *mizrachím* ou *edót haMizrach* (etnias do oriente), que vieram de países do norte da África e da Ásia. O termo "*Ashquenaz*" era aplicado pelos judeus à Alemanha nos tempos medievais, e os judeus originários de lá eram chamados *ashquenazitas*. [Mais tarde] a principal distinção que veio a ser feita entre os judeus europeus foi entre *ashquenazitas*, os judeus da Europa Ocidental, Central e Oriental, e os *sefaraditas*, os judeus da Península Ibérica. Hoje, o termo *sefaradita*, usado em seu sentido mais estrito, refere-se aos descendentes dos judeus espanhóis que deixaram a Península Ibérica a partir da expulsão dos judeus da Espanha em 1492. [...] Alguns *sefaraditas* estabeleceram-se nas principais cidades europeias, especialmente na Itália, no sul da França, Hamburgo e Amsterdã, mas a maioria se estabeleceu no Império Otomano, onde passaram a ter uma influência cultural dominante em várias comunidades judaicas, incluindo muitos no Norte da África, Palestina e Balcãs. O termo *sefaradita* pode, portanto, ser usado para se referir a todas as comunidades judaicas que se submeteram à influência cultural *sefaradita* ou adotaram as formas e estilos religiosos *sefaraditas*. No entanto, no jargão popular de Israel, o termo é frequentemente usado para se referir a todos os não-*ashquenazitas* (BEN-RAFAEL; SHAROT, 1991, p. 24-5).

O movimento feminista israelense reflete a pluralidade da sociedade em geral, e se organiza em grupos diversos segundo a origem étnica, grau de religiosidade, agenda política ou orientação sexual. Críticas feministas, entretanto, têm levantado questões a respeito da dominação do movimento por mulheres *ashquenazitas*, responsabilizando-as por ignorar as demandas de mulheres *mizrachiót*¹³², ultra-ortodoxas, etíopes e das novas imigrantes russas dos anos 1990 (DAHAN-KALEV, 2003; SHARONI, 1995). No início da década de 1970, no rescaldo da Guerra dos Seis Dias, cresceu consideravelmente a imigração para Israel vinda de países anglofalantes, dentre os quais, as mulheres, que haviam sido expostas ao movimento feminista a partir do final da década de 1960, trouxeram consigo ideias que marcaram os primeiros passos significativos na busca pelos direitos da mulher, naquilo que se configurou como a segunda onda feminista israelense (HERZOG, 2009). As conferências anuais contavam com mulheres da maior parte dos setores da sociedade, e embora as *ashquenazitas* estivessem em maioria, havia também *mizrachiót*, religiosas, seculares e palestinas-israelenses. Mesmo poucas em número, as feministas israelenses estavam entusiasmadas e comprometidas, confiantes de que estavam no limiar de sua libertação como mulheres. Em pouco tempo, porém,

¹³¹ Para maiores detalhes, ver: SEMYONOV, M.; LEWIN-EPSTEIN, N. (eds.) *Stratification in Israel: Class, Ethnicity, and Gender*. Nova Brunswick: Transaction Publishers, 2004, 448 p.

¹³² Forma no feminino plural de *mizrachí*.

surgiram tensões quando algumas perceberam que não estavam em pé de igualdade com outras no movimento. Os sentimentos de privação eram especialmente notórios entre as mulheres *mizrachiót* e palestinas-israelenses. Elas sentiam que estavam sendo marginalizadas, e suas vozes silenciadas (DAHAN-KALEV, 2007). Como exemplifica¹³³:

O que elas [as mulheres *ashquenazitas*] sabem sobre o que significa ser uma mulher *mizrachit*¹³⁴ – uma mulher com muitos filhos, religiosa? Eles fecham seus ouvidos para nós, elas são paternalistas... Elas lhe dão todas as razões do mundo para se sentir como uma estranha. Nenhuma oportunidade de abrir sua boca – ninguém com quem conversar, de qualquer forma. Um clube... de feministas *Naturei Karta*¹³⁵ – na maioria das vezes até a língua é diferente. É um clube para imigrantes onde o domínio e o idioma são ingleses (DAHAN-KALEV, 2007, p. 194).

Sempre que as mulheres *mizrachiót* tentavam questionar sua exclusão por razões étnicas—relata—seu protesto era descartado como irrelevante e, como consequência, muitas deixaram o movimento. Até o início dos anos 1980, ficou claro que o movimento feminista israelense, composto quase que exclusivamente por mulheres *ashquenazitas*, estava principalmente preocupado com temas que Dahan-Kalev classifica como sendo "de classe alta", tais como a luta por uma maior representação de mulheres nos quadros corporativos, partidos políticos e ensino superior. Enquanto isto, questões socioeconômicas que eram particularmente preocupantes para as mulheres pobres, como a melhoria das condições de trabalho nas fábricas, ou o encorajamento da conclusão do ensino fundamental eram amplamente ignoradas. No entanto, foi somente em 1994 que estas diferenças vieram à tona na décima conferência feminista anual, quando o debate entre os dois grupos chegou a um impasse, marcando a cisão do movimento.

No ano seguinte, as *mizrachiót* organizaram uma conferência própria e, pela primeira vez, se falava a respeito de suas complexas experiências de opressão. Ao tratar de suas feridas passadas, estas mulheres descobriram que suas vivências e perspectivas pessoais tinham uma dimensão coletiva, conectada tanto à esfera pública como à sua socialização e, a partir dali, começaram a definir uma agenda feminista *mizrachí*. Dentro do contexto mais amplo do discurso feminista israelense, esta vertente representava os interesses das mulheres que se identificavam com as camadas inferiores da sociedade e que procuravam expor os mecanismos ocultos que tornavam mais difícil para as mulheres marginalizadas fazer ouvir sua voz. Este

¹³³ O nome da depoente não é mencionado.

¹³⁴ Forma feminino singular para *mizrachí*.

¹³⁵ Judeus ultra-ortodoxos, que rejeitam o sionismo e se opõem ativamente à existência do Estado de Israel, sendo por isto acusados por outros grupos judaicos de serem "pró-árabes".

processo revelava a interseção entre experiências de desvantagem de gênero, etnia e classe social, que as impedia o igual acesso aos direitos civis e sociais, e que, quando comparado ao padrão de privação de homens *mizrachím*, revelava uma posição ainda mais enfraquecida.

Gradualmente, sua agenda passou a incluir as demandas de imigrantes da Rússia e da Etiópia, palestinas-israelenses e lésbicas, que compartilhavam de experiências semelhantes. Em 1999, foi fundada a *Achoti* (Minha irmã), organização cujo nome refletia o compromisso com a sororidade, concentrando-se em problemas imediatos como a recessão econômica e o aumento do desemprego nas cidades periféricas, exploração do trabalho feminino, maternidade solteira, questões relativas à educação elementar e aprofundamento das lacunas entre as mulheres (DAHAN-KALEV, 2007, p. 193-7).

Herzog (2009), otimista, avalia que o movimento feminista israelense, ao se diferenciar, tem ampliado seu poder de ação e silenciosamente contribuído para a promoção de importantes mudanças na estrutura da sociedade:

A voz feminista está cada vez mais diversificada, impedindo a formação de uma identidade feminista uniforme, que possa unir mulheres em torno de si e se cristalizar em uma única força política. A participação multivocal não unificada de organizações feministas na arena política institucionalizada formal deixa as organizações de mulheres feministas fora dos focos de poder dos tomadores de decisão, mas elas claramente se tornaram uma força social influente que deve ser considerada. Obviamente, esta é a conquista de um "movimento", embora não seja um movimento que conquiste assentos no parlamento. É um movimento que visa mudar a agenda pública e, neste sentido, além de ser uma força política, está ampliando suas fronteiras (HERZOG, 2009.).

Se as palestinas que vivem em território israelense, por sua vez, enfrentam um conflito fundamental entre sua identidade civil como cidadãs de Israel e a nacional como membros do povo palestino, oposição resultante da guerra de 1948 e exortada com a ocupação israelense a partir de 1967, para as mulheres que vivem nos Territórios Palestinos a questão se coloca entre sua libertação social e a nacional. Dentre estas últimas, as principais diferenças, que historicamente surgiram bem cedo, se deram entre mulheres de áreas urbanas e rurais:

Enquanto a maioria das mulheres não participou da luta armada até as revoltas de 1936-1939, aquelas que viviam nas cidades formaram instituições de assistência, que também estavam envolvidas na luta política. Uma vez que estas organizações foram fundadas por mulheres urbanas, educadas e de classe alta, vindas das famílias de líderes dos movimentos nacionalista e trabalhista, sua agenda se concentrava principalmente no protesto contra as políticas dos assentamentos britânicos e sionistas. As camponesas, porém, foram mais severamente afetadas pelas políticas coloniais britânicas e pela imigração judaica do que as mulheres urbanas, uma vez que seu acesso à terra e à agricultura estava ameaçado. Enquanto as mulheres das cidades estavam envolvidas em organizações de assistência, as das áreas rurais participavam de demonstrações ativas que, não raro, evoluíam para tumultos

sangrentos. Diante do confronto físico e militar das camponesas com britânicos e judeus, as mulheres das cidades acabaram por se envolver na luta cuidando das vítimas, órfãos e deficientes, e promovendo campanhas de alfabetização para as camponesas. Assim, apesar das diferenças, as mulheres palestinas permaneceram unidas em suas preocupações e objetivos imediatos. Uma vez que seu envolvimento com a luta nacional começou por motivos que não desafiavam as estruturas sociais, elas puderam ir às ruas e migrar da esfera privada para a pública de formas aceitáveis para as suas contrapartes masculinas, o que as tirou do isolamento do lar, da família e da comunidade, tornando-as parte da luta nacional maior (MAYER, 1994, p. 64-5).

Mais recentemente, embora a ocupação israelense dos Territórios Palestinos a partir de 1967 venha afetando homens e mulheres palestinos de muitas maneiras similares, as experiências da vida diária geram vivências distintas. Ryan (2015) a compreende como um processo, cujo elemento intrínseco é uma abrangente rede de componentes de fiscalização e domínio, que assume a forma física através dos postos de controle, barreiras, toques de recolher, zonas de comando militar, assentamentos, estradas exclusivas para colonos israelenses, torres de vigia, portões e incursões noturnas¹³⁶. Certas restrições—afirma—incidem com maior impacto sobre a vida diária de mulheres e toma como exemplo o uso da água, que sob administração israelense, está sujeita a constantes cortes de fornecimento. Uma vez que as normas sociais e as divisões de gênero palestinas mantêm a mulher como responsável pelos afazeres domésticos tais como cozinhar, limpar e cuidar das crianças, a escassez de água exerce especial efeito sobre suas vidas. Por outro lado, o fato de um número maior de homens estar inserido no mercado de trabalho israelense faz com que estes passem diariamente pelos postos de controle do exército, enquanto o contato de mulheres com soldados israelenses se dá em seus bairros e lares quando os homens da família estão ausentes durante o dia. A presença destes soldados as força a conversar e, muitas vezes, ficar sozinhas com homens estranhos, o que tem transformado importantes elementos da vida tradicional e familiar palestina ao transferir seu eixo da esfera privada para a arena pública, onde os conflitos de poder se materializam. Nesta inversão, mulheres foram afetadas mais seriamente que homens, influenciando, também, sua consciência nacional de maneira diversa (MAYER, 1994, p. 66-9).

Uma outra fissura que pode ser observada dentre mulheres palestinas, deriva da islamização da sociedade em Gaza. Este processo teve início em 1996 quando foi estabelecido o Partido Islâmico de Salvação Nacional (*Hizb al-Khalas al-Watani al-Islami*), organização política separada da ala militar do Hamas que, ao atrair a atenção de lideranças da Irmandade

¹³⁶ Esta realidade descrita por Mayer refere-se especificamente à Cisjordânia e alguns bairros de Jerusalém Oriental, a partir da Segunda *Intifada*, diferente da vivenciada pelos habitantes de Gaza, onde não existem mais assentamentos judaicos nem a presença militar israelense desde 2005. Outras limitações, entretanto, se impõem sobre a população deste território, como o racionamento de energia elétrica e o controle de entrada e saída de indivíduos e insumos.

Muçulmana¹³⁷, abriu caminho para o envolvimento do Movimento Islâmico na cena política palestina. O novo partido não somente tratou dos direitos de diferentes grupos em seu estatuto fundacional como estabeleceu um Comitê de Ação de Mulheres em Gaza (*Daerat al'Amal al Nissaei*), fazendo surgir a figura da "nova mulher islâmica" aliada a uma evolução significativa da ideologia de gênero. Ao construir círculos eleitorais bem organizados que incluíam mulheres altamente educadas e outras vindas de comunidades pobres, o Partido da Salvação demonstrou uma tendência crescente em promover ideais sociais igualitários, enquanto se mantinha firme na agenda da libertação nacional (JAD, 2010, p. 1).

Estes avanços foram alcançados através de interpretações alternativas da *shar'ia*—textos legais e religiosos islâmicos. "Todavia"—frisa Jad—"é o contexto político e não o texto religioso, que determina o discurso islamista". Ao colocar o Islã no centro de uma noção modificada de nacionalismo, os islamistas conseguiram ser bem-sucedidos em deslegitimar o discurso feminista, retratando-o como não-nacional e estrangeiro e, ao mesmo tempo, "islamizar" a Palestina e "nacionalizar" o Islã, forjando um tipo de nacionalismo no qual o Islã atua como força mobilizadora das massas. A constante busca dos islamistas por uma alternativa à plataforma feminista e secular, entretanto, ironicamente os levou a um envolvimento contínuo com as noções de pluralismo, direitos da mulher, bem público, desenvolvimento sustentável e o contraste do "eu social" com o individual, criando um espaço para uma categoria de mulheres instruídas e de origem humilde, principalmente as refugiadas, através da qual lhes é moralmente correto ser ativas em todas as esferas da vida pública. Em tal circunstância, secularistas, enquanto pressionam e desafiam os islamistas, perdem terreno ao defender um discurso de direitos isolados da agenda nacional desprovido de uma organização mobilizadora (JAD, 2010, p. 58-60).

3.2.2 Maternidade e militarismo

Exército e família são duas instituições estruturais da sociedade israelense, salienta Izraeli (1997). Em torno dos 18 anos, todos os cidadãos (com exceção dos judeus ultraortodoxos e da maioria dos árabes-israelenses) são convocados a servir o exército, e o tempo de serviço é determinado por gênero, onde homens cumprem três anos e mulheres servem menos de dois.

¹³⁷ Organização política religiosa de orientação sunita surgida no Egito em 1928, posteriormente se espalhando pela maior parte dos países muçulmanos, que propõe um modelo de ativismo político combinado ao trabalho assistencialista islâmico. Para maiores detalhes, ver: IKHWANWEB. Disponível em: <<http://www.ikhwanweb.com/>>. Acesso em: 18 dez. 2018.

Com poucas exceções, divisões de gênero estão presentes na escala hierárquica militar, cujas posições mais altas são monopolizadas por homens, e tais desigualdades acabam por afetar as oportunidades de emprego e influência política futuras. Izraeli sustenta que a convocação para o exército funciona como um rito de passagem para a idade adulta em homens, enquanto mulheres alcançam *status* semelhante por meio do casamento e da maternidade (IZRAELI, 1997).

Ao discorrer sobre o papel político desempenhado pela figura materna nas sociedades israelense e palestina, Sharoni e Hammami (1996) demonstram como a representação da maternidade tem servido para sustentar a participação política de mulheres, sem, no entanto, ferir as estruturas patriarcais¹³⁸ de cada corpo social. Desde o início do século XX—aponta Sharoni—mulheres, em sua maioria vindas da classe média, têm se manifestado ao redor do mundo contra a guerra, centradas na feminilidade e em sua condição de mulher, muitas vezes justificando o apelo à paz em nome dos filhos. Desde então, a maternidade tem sido um poderoso símbolo da resistência de mulheres, em muitos casos associado à filosofia de resistência não-violenta.

Com a fundação do Estado de Israel em 1948 e a consequente escalada do conflito israelense-palestino—prossegue—a valorização de um modelo de sociedade masculinizada ganhou força, justificada pela manutenção da segurança nacional. Ben Gurion, o primeiro chefe de governo israelense, declarou a maternidade uma prioridade nacional e chegou a criar um fundo destinado a recompensar mulheres que tivessem dez ou mais filhos, tratando-as como "mães heroínas" por gerarem soldados para defender o projeto nacional sionista.

Décadas mais tarde, durante a Primeira Guerra do Líbano em 1982, emergiram dois grupos de protesto compostos por mulheres israelenses: "Pais contra o Silêncio" (*Horim*

¹³⁸ O conceito de patriarcado, que se refere às relações ou instituições onde homens têm supremacia sobre mulheres, é central para o feminismo de uma maneira geral. Dentre as várias vertentes feministas, as principais são o "feminismo liberal", que combate a crença de que mulheres são, por natureza, intelectualmente e fisicamente menos capazes que homens. Já para o "feminismo radical", o patriarcado é considerado a divisão primária e fundamental da sociedade e, em algumas análises, a instituição da família é identificada como um meio através do qual a dominação dos homens é alcançada. No "feminismo marxista", argumenta-se que este tem sua origem no funcionamento do capitalismo, onde a subordinação de mulheres a homens tende a ser vista como um subproduto da subordinação do trabalho pelo capital. O "feminismo negro", por sua vez, tem seu ponto de inflexão na confluência da opressão em função de raça, gênero e classe social, e no "feminismo pós-colonial", o foco está em tornar centrais as vozes marginalizadas. (PILCHER; WHELEHAN, 2004, p. 93). Alguns exemplos representativos na literatura são: MARILLEY, S. *Woman Suffrage and The Origins of Liberal Feminism in the United States: 1820-1920*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, 304 p.; MACKAY, F. *Radical Feminism: Feminist Activism in Movement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 2015, 336 p.; BALBUS, I.D. *Marxism and Domination: A Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political, and Technological Liberation*. Princeton: Princeton University Press, 1982, 417 p.; SMITH, B. (ed.) *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Nova York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1993, 404 p.; NICHOLSON, L. *Feminism/Postmodernism: Thinking Gender*. Londres: Routledge, 1989, 360 p.

Négued haShéket) e "Mulheres Contra a Invasão do Líbano" (*Nashim Négued haPlishá biLevanon*). Os dois, no entanto, possuíam características bastante distintas entre si. O primeiro surgiu a partir da carta de uma israelense, Shoshana Shmueli, ao jornal israelense *Haaretz*, que apelava às mães e pais para que protestassem contra a invasão do Líbano até que seus filhos voltassem para casa. Constituído basicamente por mulheres, contava com o apoio de alguns poucos homens nos bastidores, e se manteve bastante ativo por dois anos, organizando manifestações, petições e distribuindo material explicativo em locais públicos. A mídia e o público, bastante simpáticos à sua atuação, o tratavam por "Mães contra o Silêncio" (*Imaót Négued haShéket*), e sua imagem não era percebida como ameaçadora pela maioria dos israelenses.

O segundo grupo, entretanto, posicionava-se publicamente a partir de uma perspectiva feminista e antimilitarista e não contava com o apoio de boa parte do público e da mídia convencional. No entanto, o "Pais contra o Silêncio" se desfez após a retirada israelense do Líbano em 1985, enquanto o "Mulheres Contra a Invasão do Líbano" alterou seu nome para "Mulheres Contra a Ocupação" e ampliou seu foco de atuação através da promoção de campanhas em apoio à população palestina da Cisjordânia e de Gaza (SHARONI, 1996).

Ao analisar a retórica do discurso público sobre a maternidade, Buchanan (2013) observa que os termos "mãe" e "mulher" suscitam diferentes reações, trazendo em si implícitas as relações de poder que permeiam as questões de gênero. O primeiro—afirma—desperta associações positivas como crianças, amor, proteção, lar, nutrição, altruísmo, moralidade, religião, auto-sacrifício, força, corpo reprodutivo, esfera privada e nação, envolvendo a figura materna em um manto de feminilidade culturalmente aprovado. Já o segundo evoca atributos negativos como ausência de filhos, egocentrismo, trabalho, materialismo, histeria, irracionalidade, corpo sensual/sexual e esfera pública. "A retórica da maternidade"—argumenta—"não somente beneficia mulheres, lhes conferindo autoridade e credibilidade, como também as protege de uma posição de desvantagem diante do *status quo* de gênero" (BUCHANAN, 2013, p. 5).

Até o início do século XX, a vida na sociedade palestina era organizada em torno do vilarejo e da produção camponesa, tendo na família sua base econômica. A política local também era organizada ao redor de alianças familiares, cuja extensão de poder era determinada pela capacidade em se estabelecer coalizões. Como resultado, o elemento central na vida da mulher eram o casamento e a criação dos filhos, e até hoje a maternidade é a maneira pela qual palestinas ganham autoridade dentro de suas comunidades (HAMMAMI, 1996).

Neste cenário, a figura da mãe tem sido a representação perfeita da ideologia do *sumud*, conceito que pode ser literalmente traduzido por perseverança, e que para Ryan (2015) não deve ser percebido como algo rígido e estático, mas compreendido como uma "resistência resiliente". Esta resistência diária como atividade de oposição a alguma forma de poder, para Vinthagen e Johansson (2013), difere daquela pública e coletiva, como as rebeliões e protestos, por não ser de fácil reconhecimento e, sim, tipicamente escondida ou disfarçada, individual e não articulada politicamente (VINTHAGEN; JOHANSSON, 2013). A resiliência, por seu turno, pode ser definida como "a habilidade de um sistema, comunidade ou sociedade exposta a riscos, de resistir, absorver, acomodar-se e se recuperar de seus efeitos de forma oportuna e eficiente, preservando e restaurando suas estruturas e funções básicas e essenciais" (UNISDR, 2007).

Neste sentido, o *sumud* pode ser compreendido como o mecanismo de resistência e enraizamento através do exercício da persistência, cuja prática pretende manter a coesão da sociedade palestina. Apesar de já identificado no período do Mandato Britânico como expressão de uma consciência coletiva palestina, foi na década de 1960 que ganhou status de símbolo nacional após a emergência de grupos ligados à OLP nos campos de refugiados da Jordânia e Líbano. Naquele contexto, expressava a ideia da militância através da luta armada, que então dominava o discurso do movimento nacional palestino. No final dos anos 1970, o conceito se tornou especificamente conectado à Cisjordânia, Gaza e Jerusalém Oriental, quando se diferenciou em várias nuances e passou a fazer parte de estratégias ligadas à resistência não-violenta. (RIJKE; TEEFFELEN, 2014). "*Sumud*"—afirma Teeffelen (2008)—"é em essência o ato de se contrapor com determinação a uma questão palestina central: a de sua negação". Como exemplifica:

[...] a família que reconstrói sua casa, outra vez, e mais uma vez, após cada nova demolição; o camponês que continua a cultivar sua terra diante da expansão dos assentamentos [israelenses]; a família que segue com a vida, apesar de cercada de muros por todos os lados; [...] famílias que mantêm o tecido da vida diária, apesar do aprisionamento de prolongados toques de recolher. Muitas destas histórias são, em maior ou menor grau, compartilhadas pelos palestinos. Muitas foram documentadas em diários, relatórios de direitos humanos, entrevistas e artigos de jornal. Elas se tornaram parte da memória coletiva que molda a identidade nacional palestina (TEEFFELEN, 2008, p. 88-9).

O exercício do *sumud*, ao ser desempenhado especialmente por mulheres através de práticas diárias, permite que estas mantenham a dignidade, a honra e a presença física na terra. Por assumir formas variáveis e imprevisíveis—acredita Ryan—a ocupação israelense as obriga a uma alta dose de resiliência e flexibilidade a fim de constantemente encontrar formas alternativas de adaptação às condições impostas, tornando a vida mais tolerável. Outro aspecto

deste conceito é a determinação, expressa pela presença física na terra, onde mães tentam convencer seus filhos a não abandonar os territórios a fim de garantir a presença palestina, mesmo que vivendo sob condições adversas. Práticas culturais que representem a identidade palestina são incentivadas com o propósito de assegurar que os mais jovens não se esqueçam de onde vieram.

Há pouca dúvida de que o *sumud* seja uma forma de resiliência—ele é um meio de adaptação às circunstâncias que se alteram a cada dia, tais como a criação de postos de controle ou a prisão de um membro da família. O *sumud* é uma forma de promoção da flexibilidade, como revelado pela reivindicação de mulheres a respeito de estarem agindo com *sumud* quando encontram maneiras de manter suas casas impecáveis, apesar do acesso insuficiente à água. [...] Sua transmissão aos filhos, bem como a concepção das atividades diárias como *sumud*, ajuda a sustentar as relações entre os palestinos. Se uma mulher concebe sua capacidade de manter uma casa limpa com água insuficiente como *sumud*, suas ações são reconhecíveis, e cultural e politicamente significativas para qualquer outra mulher palestina que faça o mesmo (RYAN, 2015, p. 313).

Durante a Primeira *Intifada*, quando mulheres se engajaram no ativismo político, o fizeram como combatentes, mas principalmente através da representação da maternidade. Como mães de homens engajados na luta, elas lhes preparavam comida, levavam mensagens, e às vezes transportavam armas. Várias daquelas que se engajaram ativamente na luta foram presas ou deportadas e, em trocas posteriores de prisioneiros com Israel, voltaram para suas comunidades como heroínas. No entanto, sua reintegração mostrou-se muito penosa, e muitas nunca se casaram. As mães, no entanto, emergiram como um símbolo socialmente aceitável da luta política de mulheres, sendo até hoje muito respeitadas como figuras de autoridade em suas comunidades.

Os comitês femininos formados à época também trabalhavam com "mães de mártires". Durante a *Intifada* elas eram trazidas a público a fim de receber agradecimentos por seu papel na luta nacional. "Em um Dia da Mulher no início dos anos 1990"—conta Hammami—"um grupo de aproximadamente 70 mães de Gaza foi o foco central das celebrações. Uma a uma, subiam ao palco e anunciavam: 'eu sou a mãe do mártir Hammad al-Dweik', e o público as aplaudia e elogiava" (HAMMAMI, 1996, p. 166). Se na cultura ocidental a morte é considerada um tema de foro íntimo, no contexto da luta palestina o reconhecimento público assume um grande valor político e emocional. Hammami salienta que é um ponto crítico do trabalho dos comitês de mulheres e das organizações nacionalistas que a perda destas mães seja reconhecida como contribuição à nação. Uma preocupação crescente é que a maternidade deva ser percebida não somente como uma representação mítica e romântica, mas que seja considerada também em termos do fardo e do constrangimento que imputa a estas mulheres (HAMMAMI, 1996).

3.2.3 Uma contra-teoria necessária

Após ter explorado nos tópicos anteriores aspectos do impacto do conflito israelense-palestino em mulheres e as consequentes rupturas que se evidenciam em cada um destes dois grupos, abordarei, aqui, o dilema que se impõe a feministas palestinas diante da ocupação israelense. Por um lado, enquanto noções inerentes às práticas feministas, como a sororidade em nome da libertação de todas as mulheres frente à opressão imposta por sociedades patriarcais, sugerem o trabalho cooperativo entre israelenses e palestinas, por outro, a percepção da colaboração entre ocupante e ocupado interpõe-se à luta pela libertação nacional.

Richter-Devroe (2009) compara projetos conjuntos de mulheres israelenses e palestinas que têm como foco a resolução de conflitos com o ativismo de resistência não-violenta de mulheres palestinas, em geral concretizado sob a forma de marchas e protestos. "A maioria das iniciativas conjuntas"—relata—"é realizada por ONGs financiadas por capital estrangeiro, enquanto o ativismo de resistência não violenta é, em grande parte, organizado através de redes informais, partidos políticos ou comitês populares locais" (RICHTER-DEVROE 2009, p. 169-70).

A primeira forma,—avalia—ao seguir uma estratégia de construção de paz maternal baseada no cuidado, acaba por negligenciar as dimensões histórica e política do conflito, e não é de se surpreender que seja vista por um grande número de palestinos como uma agenda ocidental destinada a enfraquecer o discurso político unificador de resistência à ocupação. "Se não responderem cuidadosamente a contextos locais, as agendas feministas globais de paz podem exacerbar a fragmentação local e acabar exercendo o poder ao invés de empoderar ativistas locais [...] [quando na verdade] a contextualização da construção da paz feminista significa, acima de tudo, repolitizá-la" (RICHTER-DEVROE 2009, p. 184). Ativistas por uma resistência não-violenta, por outro lado, adotam um ponto de vista político claro—prossegue—que visa promover um movimento social baseado em direitos para a construção da paz, abordando claramente as realidades políticas e pedindo o fim da ocupação. E, por fim, conclui que uma posição feminista que insista na política materna, invariavelmente fortalecerá o *status quo* das estruturas do poder patriarcal, impedindo à mulher encontrar uma estratégia promissora de mobilização para o ativismo conjunto contra a guerra, ao carecer de uma clara diferenciação entre teoria e *práxis* (RICHTER-DEVROE 2009, p. 186). E Marteu (2012) complementa:

O aparente mosaico ou diversidade feminista levanta a questão das fronteiras da irmandade e os limites da solidariedade feminista entre Israel e Palestina. Esta questão foi debatida também no caso da solidariedade entre mulheres dominantes e dominadas

(por exemplo, no feminismo negro), e encontra um eco particular em Israel e nos Territórios Palestinos. Como o reconhecimento do entrelaçamento das relações de poder é a matriz da mobilização para os novos coletivos feministas em Israel e na Palestina, será que elas podem ou querem, ir além dos fatores de divisão (político, étnico, confessional, social, e assim por diante) para celebrar a solidariedade feminista? A história recente da mobilização feminista na região atesta a fragilidade da “solidariedade de gênero” em relação a outros marcadores de identidade, particularmente o etno-confessional e nacional. [...] As identidades não podem ser decompostas, mesmo que sejam constituídas por múltiplas variáveis, mecanismos e influências. Além disso, também permitem demarcar limites, alteridade e um sentimento de pertencimento a um grupo. Nesse sentido, as identidades étnicas (Barth, 1998 apud MARTEU, 2012, p.12)¹³⁹ e, por extensão, as identidades etno-confessionais e nacionais, não são intrínsecas, mas, sim, produto de atividades coletivas. No contexto israelense-palestino, a solidariedade entre mulheres e/ou feministas revelou, assim, seus limites (MARTEU, 2012, p. 12).

Se até a Segunda *Intifada* grupos mistos de mulheres, que mantinham agendas pacifistas e antiocupação como as Mulheres de Preto e o *Jerusalém Link*, tendiam a promover o diálogo entre judias-israelenses e palestinas levando em consideração as especificidades de cada grupo, o fechamento físico dos Territórios Palestinos dificultou seus encontros. "Acima de tudo, as realidades das duas populações"—afirma Marteu—"se tornaram distantes demais, conflituosas e assimétricas para que se mantivesse laços mais intensos" (ibid, p. 10). A partir de então, estas ativistas passaram a se concentrar em suas próprias sociedades, e os eventos conjuntos perderam a atenção da mídia.

A multiplicidade de caminhos e vozes feministas tende a reproduzir e alimentar os limites e a assimetria, que já estão amplamente construídos e cristalizados pelo conflito israelense-palestino. Essa questão é particularmente relevante, uma vez que as teóricas do feminismo pós-colonial, como Chandra Talpade Mohanty (2003)¹⁴⁰, defendem a solidariedade transnacional em vista da globalização neoliberal. Mas isto seria deixar de lado os conflitos entre feministas locais (chamados pós-coloniais), especialmente quando essas tensões são coextensivas de conflitos territoriais, confessionais ou étnicos, ou mesmo de um conflito colonial, como o conflito israelense-palestino é frequentemente definido (ibid, p. 14 -5).

Shalhoub-Kevorkian (2011), por sua vez, defende que se examine a maneira pela qual a história construída a partir do medo do "outro palestino" afeta as relações de gênero dentro da sociedade palestina. "Mulheres que vivem em contextos coloniais"—afirma—"e que enfrentam violência política e deslocamento, são negociadas em uma base constante; seus espaços, lugares, locais, corpos, sexualidade, vida e futuro são continuamente negociados,

¹³⁹ Para maiores detalhes, ver: BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press, 1998, 153 p.

¹⁴⁰ Para maiores detalhes, ver: MOHANTY, C. T. "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 2, p. 499-535, 2003. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/10.1086/342914>>. Acesso em: 06 out. 2018.

transformando mulheres em marcadores de fronteiras (KANDIYOTI, 1992, apud SHALHOUB-KEVORKIAN, 2011, p. 13)¹⁴¹. "O uso da linguagem dos "direitos" e da "modernização" e "libertação"—prossegue—acaba por ser problemático, não por ser uma fachada ou mentira, mas porque os direitos e a liberdade são definidos por aqueles que estão no poder" (SHALHOUB-KEVORKIAN, 2011, p. 13).

A fim de desafiar a construção de uma percepção unificada de palestinos em geral e de mulheres palestinas em particular, devemos rejeitar uma abordagem essencialista a fim de compreender os papéis de gênero e posicionar as relações de gênero além das fronteiras do poder e do conhecimento. Historicizar e politizar o contexto palestino, por exemplo, ouvindo as vozes de mulheres privadas de educação ou prejudicadas por demolições de casas e outras políticas espaciais opressivas, produz múltiplas posições e construções de papéis de gênero e do *status* de mulheres que desafiam a ideologia por trás da política do medo (SHALHOUB-KEVORKIAN, 2011, p. 33).

Judith Butler, em entrevista a Tohidi (2017), pondera que a recusa de uma classe unificada de mulheres e a compreensão de que outras formas de poder atravessam as categorias de gênero permitem que se elabore análises e alianças mais complexas. Ao rejeitar a necessidade de uma identidade feminista, defende o estabelecimento de um conjunto de compromissos que sejam revisados à luz das diferentes demandas geopolíticas do movimento feminista.

Uma prática, um movimento, até mesmo uma aliança, não exigem uma identidade. Às vezes temos que deixar as identidades de lado ou, pelo menos, não a deixar servir como princípio organizador de um movimento, para que possamos fazer alianças. E fazemos alianças não com o propósito de construir identidades, mas para construir movimentos (TOHIDI, 2017, p. 462-3).

Mesmo compreendendo que os direitos humanos e até mesmo os direitos humanos de mulheres sejam frequentemente invocados para impor um conjunto de normas ocidentais a regiões não-ocidentais, Butler defende a solidariedade global em favor de populações em situações em que este discurso seja necessário, tomando como exemplo questões de violência contra a mulher ou na defesa da democracia. No entanto, de uma maneira geral, defende que certos princípios sejam traduzidos e elaborados culturalmente a fim de que não se imponham normas abstratas nascidas no Ocidente naquelas regiões e movimentos que prefiram um conjunto diferente de vocabulário e práticas (TOHIDI, 2017, p. 464).

¹⁴¹ KANDIYOTI, D. Women, Islam and the State: A Comparative Approach, In: COLE J.R. (ed.) *Comparing Muslim Societies*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992, p. 237-260.

"Tenho certeza de que os movimentos radicais de justiça social têm que emergir da organização local e que os termos não podem ser ditados por movimentos ostensivamente de vanguarda 'do Ocidente'"—afirma. E conclui:

Talvez esta noção de "pós" simplesmente nomeie o fato de que tenhamos que absorver nossa complexa realidade global através de uma série de perspectivas, e que não temos uma estrutura pronta para reunir tudo isso. Dito isto, os compromissos fundamentais para a igualdade, a não-violência e contra a exploração, o racismo e todas as formas de discriminação sexual e de gênero nos levam a um consenso, mesmo que nenhum consenso seja alcançado sem uma complexa, às vezes dolorosa, prática de tradução (TOHIDI, 2017, p. 467-8).

3.3 EMOÇÕES EM CONFLITO

Há muros que separam nações, há muros que dividem pobres e ricos, mas não há hoje, no mundo, um muro que separe os que têm medo dos que não têm medo. Sob as mesmas nuvens cinzentas vivemos todos nós, do Sul e do Norte, do Ocidente e do Oriente.

(Mia Couto)

Apesar de emoções permearem diversos aspectos das relações humanas, seu estudo tem encontrado resistência em diferentes áreas e, dentre elas, o campo das Relações Internacionais. Uma das razões disto apontadas por Gold (2015) é a crença de que estas sejam experimentadas em nível individual o que, por sua vez, excluiria a política, tida como sendo de natureza social e interativa. Entretanto, nas últimas décadas, dois movimentos—o pós-estruturalismo¹⁴² e o construtivismo¹⁴³—têm proposto métodos alternativos, permitindo a inclusão das emoções no exame das Relações Internacionais. Enquanto pós-estruturalistas questionam seus fundamentos

¹⁴² O termo está associado às obras de uma série de filósofos franceses e teóricos críticos que ganharam destaque a partir das décadas de 1960 e 1970, cujos temas comuns incluem a rejeição à autossuficiência do estruturalismo que, por sua vez, propõe que a cultura humana pode ser compreendida por meio de uma estrutura moldada pela linguagem, que difere da realidade concreta e das ideias abstratas e um questionamento em relação às oposições binárias que constituem suas estruturas. Alguns de seus teóricos são Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze. Para maiores detalhes, ver: CULLER, J. French Theory Revisited. *Contemporary French and Francophone Studies*, v. 18, n. 1, p. 4-13, 2014.

¹⁴³ Na psicologia, o construtivismo se refere a muitas escolas de pensamento que, embora diferentes em suas técnicas (aplicadas em áreas como educação e psicoterapia), estão ligadas por uma crítica comum a abordagens anteriores e por pressupostos compartilhados a respeito da natureza construtiva ativa do conhecimento humano. Em particular, a crítica é dirigida ao postulado "associacionista" do empirismo, "pelo qual a mente é concebida como um sistema passivo que reúne seus conteúdos de seu ambiente e, através do ato de conhecer, produz uma cópia da ordem da realidade." Jean Piaget, George Kelly e Vittorio Guidano. Para maiores detalhes, ver: BALBI, J. Epistemological and theoretical foundations of constructivist cognitive therapies: post-rationalist developments. *Dialogues in Philosophy, Mental and Neuro Sciences*, p. 15-27, 2008. Disponível em: <<http://www.crossingdialogues.com/Ms-A08-01-6.pdf>>. Acesso em: 08 nov. 2018.

ontológicos e epistemológicos, construtivistas argumentam que esta área está imbuída de valores, normas e suposições sociais (GOLD, 2015, p. 115-6).

Israelenses e palestinos têm estado, por décadas, envolvidos em um contínuo de violência, resultando em consideráveis perdas humanas, econômicas e territoriais, que têm mantido as duas populações em permanente alerta. Se a literatura existente a respeito das emoções relacionadas a este conflito apresenta várias lacunas, principalmente no que tange à representação equilibrada dos dois lados, Gold argumenta que além das emoções negativas inerentes ao conflito continuado, aquelas que impactam positivamente também são críticas para essa reflexão, uma vez que têm potencial para "influenciar israelenses e palestinos a reconhecer, e até tentar compreender o outro lado", (GOLD, 2015, p. 118), contribuindo para o estabelecimento de relações de confiança e a promoção de diálogo, justiça e paz.

Daniel Bar-Tal e sua equipe têm desenvolvido importantes estudos nesta área específica, contribuindo enormemente para a teorização dos aspectos emocionais relativos ao conflito israelense-palestino, como também oferecendo apoio incontestável para iniciativas que buscam sua resolução. Por sua vez, Dan Bar-On, falecido em 2008, deixou inestimável legado na área. Nos tópicos que se seguem, tendo-os como guias, tratarei de aspectos que dividem, mas também daqueles que, com muito empenho e um bocado de sorte, têm potencial para contribuir com o alívio do sofrimento destas duas populações.

3.3.1 A análise de Bar-Tal

Conflitos continuados (também chamados de intratáveis, persistentes ou duradouros) são aqueles que se prolongam por mais de uma década e são caracterizados pela persistência e impermeabilidade à resolução, englobando diferentes questões como identidade, segurança e autodeterminação. O conflito israelense-palestino é um dos mais extensos no mundo atual, tendo moldado a vida de palestinos e israelenses por várias décadas (KHATIB; CANETTI; RUBIN, 2018, p. 376). Para Bar-Tal (1990), estes conflitos caracterizam-se pela manifestação de uma discrepância cognitiva, onde cada uma das partes descreve os mesmos eventos à sua maneira, fundamentada em um sistema de crenças próprio, que não corresponde àquele do lado oposto. Esta diferença envolve uma incompatibilidade das convicções a respeito de suas causas e possíveis soluções. "Tanto israelenses como palestinos acreditam que suas próprias crenças são 'verdadeiras' e 'objetivas' [...], enquanto as crenças do outro grupo são 'incorretas' ou 'distorcidas'".

Bar-Tal propõe uma reflexão, cuja preocupação central é saber se a aceitação de qualquer hipótese como crença é potencialmente revogável. "Isto é, os indivíduos podem se tornar conscientes de uma alternativa hipotética plausível à crença original, validá-la e aceitá-la no lugar da crença prévia, ou eles a 'congelam'". Kruglanski e Ajzen (1983 apud BAR-TAL, 1990, p. 12) sustentam que em um congelamento o indivíduo considera uma determinada crença como fato, e não gera hipóteses alternativas. Esta situação—apontam—pode ser consequência de uma incapacidade para produzir hipóteses alternativas, falta de informação, incapacidade de coletar informações ou de motivação. Bar-Tal, particularmente interessado na questão da motivação, diferencia aquela que pode estar ligada à validação da informação onde "os indivíduos temem se comprometer com possíveis crenças errôneas e, para evitar isto, estão abertos à consideração de múltiplas hipóteses alternativas antes de aceitar qualquer uma delas como válida", daquela vinculada ao desejo de conhecimento sobre um determinado tópico. "Sob a influência desta motivação, sujeitos se comprometem com uma crença e se abstêm do desafio crítico. [...] Nesta situação, a preferência do indivíduo é pela estrutura em oposição à ambiguidade, confusão e incerteza". Uma outra situação possível—acrescenta—é aquela vinculada ao desejo de manter uma crença dada como verdade e abster-se de entreter hipóteses alternativas rivais. Neste caso, "Hipóteses indesejáveis são rejeitadas, enquanto a desejada é aceita" (BAR-TAL, 1990, p. 8-12).

Voltando-se para o conflito israelense-palestino, elenca uma série de diferenças quanto à perspectiva e às demandas por parte de cada uma das duas sociedades, não sem antes ressaltar que "existem diferenças individuais dentre israelenses, bem como dentre palestinos, quanto ao conteúdo das crenças sobre o conflito e às suas motivações". Além disto, "a saliência e a centralidade das crenças, bem como os efeitos das necessidades subjacentes (desejos e medos), podem mudar com o tempo e a situação".

Cada lado tem sido seletivo na coleta de informações e tendencioso em sua interpretação. A motivação para uma conclusão específica indica que cada lado possui certas necessidades na forma de desejos e/ou medos que os motivam a manter suas crenças. Ou seja, a coleta e a interpretação de informações pelas duas partes são feitas à luz dos desejos e medos centrais que afetam a vida de cada uma delas (BAR-TAL, 1990, p. 13).

Assim, aponta como as necessidades mais evidentes da população judaica-israelense os medos da ameaça do antissemitismo e do holocausto, além das atitudes e comportamentos árabes e, como desejo, a existência de um Estado judeu.

A experiência antissemita tornou-se parte da herança judaica, cujo ressurgimento nos dias atuais é creditado, em grande parte, à questão da legitimidade da ideologia sionista e da existência do Estado de Israel. Desta maneira, a crença na hostilidade aos judeus está profundamente enraizada e congelada no sistema cognitivo israelense. As manifestações antissemitas nos países árabes após o estabelecimento do Estado de Israel levando à fuga de mais de meio milhão de judeus entre 1948 e 1967 são de especial relevância para a compreensão das crenças dos judeus israelenses que, sob esta perspectiva, veem os árabes de uma maneira geral, e os palestinos em particular, como uma continuidade desta linha de antissemitismo.

Segundo Bar-Tal, a extensão do trauma derivado da exterminação organizada de seis milhões de judeus—um terço da população judaica mundial—entre 1941 e 1945, deve ser compreendida no contexto da convicção de que o resto do mundo, e os aliados em particular, não se esforçaram o suficiente para salvá-los e impedir seu extermínio. Além disto, esta memória torna possível acreditar na reiterada ameaça árabe de sua aniquilação. Assim, as decisões políticas atuais são muitas vezes explicitamente relacionadas à lição aprendida do Holocausto. Determinados a não permitir que este se repita, a ideia de um Estado forte e seguro se mostra como a melhor salvaguarda contra a repetição deste evento. Para Elon (1971 apud BAR-TAL, 1990, p. 15) "a lembrança prolongada do Holocausto faz com que as ameaças árabes de aniquilação pareçam plausíveis". "Mas mesmo que não houvesse nenhum árabe, ou se por algum evento maravilhoso sua inimizade desaparecesse da noite para o dia"—comenta Bar-Tal—"o efeito persistente da lembrança traumática provavelmente seria quase tão acentuado quanto é hoje". O trauma do Holocausto deixa, assim, uma marca indelével na psicologia nacional, que se projeta no teor e conteúdo da vida pública e na condução das relações exteriores, na política, na educação, na literatura e nas artes.

A hostilidade dos Estados árabes, por sua vez, somada ao sonho palestino de retornar a Jafa, Ramle ou Acre¹⁴⁴, e a contínuos ataques contra a população judaica, soam como ameaça para a maioria dos israelenses, que acreditam no desejo de aniquilação de Israel e o estabelecimento de um Estado palestino como seu objetivo final.

Finalmente, o desejo que une a grande maioria dos judeus em Israel e de outros países é o da existência de um Estado judeu, representado pelo movimento sionista. Neste sentido, desde o estabelecimento do Estado em 1948, judeus em Israel e no mundo têm estado em alerta para salvaguardá-lo, na crença de que sua segurança e até mesmo sua existência estão em constante perigo.

¹⁴⁴ Antigas cidades árabes-palestinas, que atualmente fazem parte do Estado de Israel.

Já as necessidades dos palestinos dividem-se entre o medo da ameaça do expansionismo judaico e das atitudes e comportamentos israelenses, somados ao desejo de retorno à Palestina anterior à criação do Estado de Israel.

"Desde os primeiros dias da colonização judaica na Palestina, os árabes-palestinos se sentiram ameaçados pelo retorno dos judeus"—afirma Bar-Tal. As tentativas de compra de terras, seu posterior assentamento, e o objetivo de estabelecer uma pátria foram entendidas como expressão do expansionismo judaico. A expropriação de terras a partir de 1948, a desterritorialização de centenas de milhares de palestinos durante a *Nakba* e de outros 300.000 na guerra de 1967, somados à ocupação dos Territórios Palestinos e a expansão dos assentamentos na Cisjordânia e a Faixa de Gaza¹⁴⁵ apenas reforçaram o temor de que o principal objetivo dos judeus israelenses seria de realizar o sonho sionista do estabelecimento de um Estado judeu dentro dos limites bíblicos.

Em paralelo, palestinos sentem-se ameaçados por atitudes e comportamentos de judeus israelenses, que creem expressar animosidade, preconceito e hostilidade, acreditando que, desde os primeiros encontros, judeus exibiram desrespeito, desprezo e superioridade em relação aos palestinos (SAID apud BARTAL, 1990, p. 18). De especial importância tem sido a contínua controvérsia dentre judeus sobre palestinos serem ou não uma nação, ou mesmo a respeito de sua existência. Após a Guerra dos Seis Dias, percebendo-se sob ocupação, palestinos acreditam que a anexação destas áreas é o objetivo final de judeus israelenses. Ato como confisco de terras, prisões em massa, imposição de toques de recolher, deportações, morte de civis, prisões, humilhação ou limitação de direitos civis, fazem com que os palestinos os compreendam como o reflexo das intenções por parte dos judeus israelenses.

O desejo dos palestinos de retorno à terra e estabelecimento de seu próprio Estado refletem as aspirações nacionalistas anteriores a 1948, e estão enraizadas no caráter específico dos árabes-palestinos como expressos em sua língua, cultura e antecedentes históricos (PERETZ, apud BAR-TAL, 1990, p. 19). Entretanto, ações políticas palestinas na década de 1990 demonstraram a disponibilidade para a aceitação do estabelecimento de um Estado somente na Cisjordânia e Faixa de Gaza, comprometendo as posições anteriores (BAR-TAL, 1990, p. 14-20).

¹⁴⁵ Os assentamentos judaicos na Faixa de Gaza foram evacuados em 2005.

3.3.2 Entre o medo extremo e a esperança

Se, para Bar-Tal (2008), os lados envolvidos em conflitos duradouros "tentam sistematicamente influenciar as opiniões dos membros de suas respectivas sociedades, apresentando a sua própria como moral, justa, amante da paz e moderada, e a rival como imoral, intransigente, violenta, irracional ou extrema" (BAR-TAL, 2008), Halperin e Tagar (2017) salientam que:

[...] as pessoas sentem que suas crenças e identidades centrais, bem como sua própria existência, estão sob ameaça. Em tais contextos, emoções como medo, raiva e ódio moldam poderosamente o apoio público a políticas relevantes em todos os estágios do conflito. [...] As emoções também influenciam as tendências relevantes de ação pessoal, como a motivação para o contato com o adversário e o engajamento em ações coletivas relacionadas ao conflito (HALPERIN; TAGAR, 2017, p. 94).

Cohen-Chen e colegas (2014)¹⁴⁶ descrevem o medo como uma emoção aversiva primária¹⁴⁷ que surge diante de uma ameaça ou perigo, geralmente associado a uma avaliação de falta de controle sobre a situação. Expresso tanto por reações fisiológicas quanto psicológicas, destina-se a aumentar a capacidade de sobrevivência em situações de perigo e, embora possa ser evocado por meio de um processo cognitivo de avaliação da situação, também pode ser desencadeado automaticamente e, às vezes, superar a racionalidade e a lógica. Em situações de conflito, o medo motiva a proteção contra eventos percebidos como ameaça, manifestando-se sob forma de agressividade quando pouco ou nada pode ser feito (COHEN-CHEN et al, 2014, p. 14).

Quando um indivíduo percebe que as exigências ambientais excedem sua capacidade adaptativa, ocorre o que se denomina estresse psicológico (COHEN; JANICKI-DEVERTS; MILLER, 2007). Para Bar-On (1995), reações de estresse também podem se desenvolver devido à mera ameaça de futuros eventos traumáticos.

Nos preparamos para algo ruim acontecendo conosco ou com aqueles que nos são relevantes, mas na verdade não sabemos o que esperar; carecemos de um mapa cognitivo para interpretar estes eventos; podemos tentar reagir de maneiras familiares, mas estas reações não produzem mais os resultados esperados (SELIGMAN apud BAR-ON, 1995).

¹⁴⁶ Cohen-Chen; Halperin; Porat e Bar-Tal.

¹⁴⁷ Emoções primárias são aquelas ligadas às reações a eventos externos, enquanto as secundárias implicam em uma avaliação cognitiva das situações. Para maiores detalhes, ver: PLUTCHIK, R.; KELLERMAN, H. (eds.) *Emotion: Theory, Research and Experience*. Nova York: Academic Press, 1980, 399 p.

Enquanto a sociedade israelense tem sido especialmente bem treinada para esperar guerra ou estados de guerra, Bar-On se questiona se estes procedimentos também a preparam para a possibilidade de avançar em direção à paz. "Eu gostaria de argumentar que uma zona cinzenta entre a guerra e a paz é psicologicamente mais estressante do que a guerra ou paz inequívocas, especialmente para as pessoas que se acostumaram a antecipar qualquer uma delas". Nestas situações—descreve:

Há uma perda de orientação e a falta de um conjunto claro de expectativas. A dificuldade central é que não se sabe como se relacionar com o "Outro" que lhe é relevante e consigo mesmo em relação ao "Outro". Durante a guerra, os árabes eram o inimigo do ponto de vista israelense; na paz do futuro eles devem se tornar nossos parceiros. Mas como podemos esperar ser inimigos e parceiros, especialmente depois de tantos anos de ódio e rivalidade embutidos? (BAR-ON, 1995).

Para Bar-On, enfrentam-se aí duas dificuldades sobrepostas: superar o fardo dos anos de ódio e medo e, ao mesmo tempo, acomodar esta perspectiva ambígua. Em sua investigação¹⁴⁸, relata ter encontrado padrões emocionais, cognitivos e comportamentais estressantes da pré-paz expressos através da dificuldade de concentração, alterações no sono, alterações bruscas de humor e nervosismo extremo. Por outro lado, foram encontradas reações de torpor e apatia, que Bar-On interpreta como um mecanismo de defesa. Uma terceira reação encontrada foi a tentativa de se evitar as notícias e a concentração em experiências concretas, diminutas e diárias, especialmente aquelas que não fossem relacionadas ao processo de paz. Por fim, outro reflexo observado foi a da ansiedade flutuante—"fantasias sobre 'eles' ('como eles reagirão depois de tudo o que fizemos a eles?'); o temor pelo próprio povo ('nunca seremos capazes de nos integrar à sociedade do Oriente Médio porque somos estranhos aqui'); até mesmo algum medo sobre si mesmo ('quem sou eu se eu não for o bravo israelense lutando contra nossos inimigos')". Os receios—relata—eram geralmente associados à falta de confiança nas partes em negociação, que poderiam "tentar resolver alguns problemas e deixar-nos a viver depois com todos os problemas".

Como nas reações de Transtorno de Estresse Pós-Traumático—conclui—há um aspecto realista em cada uma dessas atitudes e emoções, porém caracterizam-se como tal a partir do momento em que controlam a perspectiva do indivíduo e não permitem uma forma mais

¹⁴⁸ Vale ressaltar que este artigo de Bar-On foi apresentado pela primeira vez em um simpósio da Sociedade Israelense de Terapia Familiar, em 19 de maio de 1993, na Universidade de Tel Aviv. Sua análise é, portanto, anterior à assinatura dos Acordos de Oslo e ao assassinato do Primeiro Ministro israelense Itzhak Rabin, um momento político rodeado de grande otimismo e esperança. Ainda assim, pode-se pensar neste período de incertezas como que de certa maneira expandido até os dias atuais, porém menos esperançoso, e distante da possibilidade da assinatura de um acordo definitivo.

relaxada de lidar com a realidade. "O principal problema passa a ser imaginar a possibilidade do futuro se tornar lentamente diferente do passado (guerra) ou do presente (ambiguidade)". Este inimigo, real ou imaginário, têm ocupado, por décadas, a mente e a imaginação de sujeitos nos dois lados do conflito. Nesta situação é preciso enfrentar-se a si mesmo nas questões internas depois de ter-se definido por muitos anos através de outros negativos, aliado ao medo de desmoronamento como sociedade devido a conflitos internos, e a incerteza de possuir recursos positivos suficientes para a autodeterminação como povo, pode ser estressante (BARON, 1995).

Por outro lado, a esperança, em contraste ao medo—descrevem Cohen-Chen e colegas (2014)—sugere ser um elemento catalisador para a resolução de conflitos. Compreendida como uma emoção secundária, altamente cognitiva, que envolve expectativas e aspirações para um objetivo positivo no futuro, tem sido apontada como ferramenta que permite a envolvidos em conflitos violentos imaginar um futuro diferente e melhor que o passado e apresentar soluções criativas para disputas. A crença de que uma solução pacífica é possível—destacam—é um passo essencial para que indivíduos assumam riscos e se comprometam com o processo. Enquanto a esperança promove uma orientação para a paz induzindo o pensamento sobre um futuro melhor e vários caminhos para alcançá-lo,—concluem—o medo inibe a esperança e confunde a resolução, salientando informações ameaçadoras (COHEN-CHEN et al, 2014, p. 14).

3.3.3 Condições para a resolução do conflito

Bar-Tal (1990) não pretende oferecer soluções específicas para a resolução do conflito israelense-palestino, mas propõe maneiras capazes de facilitar o processo de descongelamento, o que poderia levar as partes a um entendimento e comunicação mútuos, condições necessárias para sua transformação pacífica. "Tal descongelamento pode ocorrer em várias situações"—descreve—"quando as partes perceberem que as crenças são relativas e subjetivas; quando suas necessidades são satisfeitas; quando uma informação significativa é encontrada; e através da intervenção de uma terceira parte" (BAR-TAL, 1990, p. 21).

O reconhecimento da relatividade, para Bar-Tal, se dá quando ambas as partes percebem que nenhuma das duas tem o monopólio da verdade e da objetividade; quando se conscientizam de que o conhecimento é subjetivo, e a verdade e os fatos apenas refletem a própria realidade construída com base em sua história e experiência particular; quando percebem que os próprios medos e desejos limitam a possibilidade de enxergar os medos e desejos do "Outro", e que

qualquer nova informação é elaborada com base em suas próprias necessidades.

Com base na análise sobre as necessidades de israelenses e palestinos—sustenta—seria possível a transformação da motivação dos dois lados. Assim, se palestinos e israelenses pudessem se convencer de que um não constitui uma ameaça para o outro, então existiria a possibilidade de abertura para novas soluções e ideias. No entanto—reconhece—é muito difícil remover os medos e desejos que afetam este processo. Porém, o que pode ser alcançado é uma redução dos efeitos destes medos e desejos através da conscientização de suas consequências, diminuindo seu impacto no processamento da informação. Uma outra forma para promover o descongelamento pode ser a introdução de uma nova necessidade que diminua o efeito das anteriores sob forma de um novo objetivo, mas pode também ocorrer com o surgimento de um novo medo que reprima as necessidades originais, alterando a centralidade de desejos ou medos anteriormente dominantes. Nestes casos,—propõe—a relutância em absorver novas informações poderia ser reduzida em vista das mudanças.

Em alguns casos, Bar-Tal acredita que informações relevantes possam ser absorvidas e processadas. O fluxo de informações pode, assim, ampliar a disponibilidade de evidências a fim de expandir a relevância de novas hipóteses. A influência da informação pode não ser sentida imediatamente, mas somente após um longo período de tempo, e cada indivíduo elabora informações de forma diferente. Enquanto alguns membros do grupo podem ser influenciados pela informação, outros podem subestimá-la ou interpretá-la de forma diferente.

Em muitos casos de conflitos internacionais, o processo de descongelamento surge como consequência de intervenção de terceiros, que podem exercer uma influência determinante a fim de gerar soluções alternativas. Para Bar-Tal, além de favorecer a transformação das crenças das partes em conflito, cabe à terceira criar uma atmosfera psicológica de confiança que facilite a comunicação e o processo, fornecendo novas informações e ideias. Sem que se promova estas mudanças—Bar-Tal conclui—palestinos e israelenses estão condenados a perpetuar o ciclo de violência.

4 HERSTORIES

Então a nau está à deriva...

Próxima já se vê a tempestade...

No céu tão escuro

Já não é possível ver os pássaros

E o uivo do medo assopra no vento...

Dentro dela estão os navegantes.

E o pânico toma conta dos seus espíritos,
Pois não se pode evitar a tempestade.
Não se pode parar o tempo!

É preciso decidir sobre como resistir a ela.
A tempestade já se aproxima...
É preciso decidir sobre o que jogar ao mar
O que manter a bordo.

Não se pode jogar o medo
Porque dele nascerá a coragem.
E dela se fará âncora.
Não se pode jogar a raiva
Porque ela se tornará indignação
E dela se fará remo.
Não se pode jogar o conhecimento
Porque ele se tornará força
E dela se fará vela.

É necessário manter-se atento.
Manter-se em pé.
Tomar posição.
Não soltar a mão.

Ninguém lançado ao mar!
A tempestade se aproxima.
Não há mais como evitá-la!
Mas os navegantes precisam enfrentá-la.

De coragem, indignação, conhecimento
E afeto
Muito afeto
Fabricarão as âncoras
O remo, a vela
E as redes
Pelos quais vão se salvar!

A tempestade há de passar.
 E os navegantes, unidos,
 Corpo a corpo
 Coração a coração
 Sobreviverão a ela.

(Marta Rovai)

Em meio a estórias de vida e memórias de família, fatos históricos e traumas coletivos vêm à luz sob a forma de raconto pessoal. Reproduzo aqui trechos das entrevistas a mim concedidas, obedecendo a ordem cronológica da história, sem, no entanto, ter a preocupação de preencher todas as lacunas. Relatos de dor, perda, morte e separação trazem em si a marca da resistência e, cada uma a seu modo, de superação. Neste ponto, minha intervenção se limitará à organização mínima do texto transcrito, a fim de garantir-lhe a inteligibilidade, para retomá-lo em análise no tópico seguinte. De certa maneira, imitando o gesto divino, me retiro, para que estas vozes possam dar o tom de seu próprio testemunho. E o resto é escuta.¹⁴⁹

4.1 O MASSACRE DE HEBRON – Tsipi S.

Minha história familiar tem uma forte ligação com Hebron. Meu nome é Tsipi, Tsipi é meu apelido, meu nome é por causa da minha avó, Sarah bat Tsipora. E aconteceu que no massacre de 1929 ela era adolescente e veio ajudar a irmã que tinha acabado de ter um bebê, e foi no mesmo sábado em que os árabes atacaram a comunidade judaica. Toda a história, como eles foram salvos, foi que a Léa tinha um bebê, e precisava de um lugar. Havia um rabino, onde todos os judeus tentavam ir, e um sujeito chamado Eliezer disse que ele tinha ligações com os líderes dos árabes, com ele seria mais seguro, e Léa poderia ir para lá. E ela ficou na casa desse rabino, e colocaram todos os móveis pesados para que os árabes não invadissem, porque na sexta-feira eles já haviam começado a gritar "morte aos judeus". Eles assassinaram um dos estudantes da *yeshivá*, e assim todos os judeus fecharam as casas e se esconderam dentro.

No dia seguinte, sábado de manhã, os árabes foram de casa em casa, e assassinaram seus amigos! Sessenta e sete judeus foram assassinados aqui. Chegaram perto da casa onde minha avó estava, e aconteceu um milagre! Um velho árabe ficou na frente do prédio e não deixou os árabes entrarem e esse velho árabe salvou minha família. Mas outros árabes eram tão cruéis e

¹⁴⁹ Uma vez que este capítulo é todo ele composto por citações diretas, optei por uma diagramação mais confortável à leitura do que seria a preconizada pela ABNT.

estavam tão excitados para matar, eles atacaram esse velho árabe, cortaram sua perna, e ele caiu sangrando na frente da casa e depois morreu, e Léa disse que ela ouviu da janela o grito de "morte a Eliezer" um quarteirão abaixo. Não é longe daqui, mas é um lugar que está sob controle árabe, e eu, como judia, não tenho permissão para ir lá, mas Léa disse que ouviu as crianças gritando—"pai, seus amigos estão vindo nos matar"—e eles disseram os nomes! "Nassardin, Nassardin vem nos matar"—e eles conheciam as pessoas!

Poucos dias antes, eles se sentavam juntos, tomavam café juntos, trabalhavam juntos, eram amigos, e depois que os árabes ouviram o incitamento e o ódio e as mentiras dos árabes ao redor, tudo mudou. Eu acho que há muitas coisas semelhantes sobre o que aconteceu no Holocausto. A maioria das pessoas, milhares e milhares de árabes que viviam juntos, trabalhavam juntos, eram amigos, ouviram o incitamento e assassinaram os judeus aqui, mas foram alguns que os salvaram, talvez dez ou vinte árabes, e um deles salvou a vida da minha família. Eu acho que aconteceu o mesmo que na Europa. Muitos europeus ajudaram os nazistas e assassinaram judeus.¹⁵⁰

4.2 A NAKBA

4.2.1 Jrash – J.

Ela é de Jrash. Quando era menina, viu os judeus matando as pessoas. Eles deixaram a casa, fugiram para al-Aroub e viveram nas tendas da ONU. Ela se lembra de tudo. Seu pai e a casa estão em sua memória. Moravam em uma casa grande, e ela cuidava de trezentas ovelhas e também tinha galinhas. Eles pegavam os ovos e iam para outra cidade para vender. Ela não esquece dos gritos das pessoas. Tiveram que deixar tudo para trás e fugir. Ninguém de sua família foi morto, mas ela ainda tem medo dos judeus. Ela não se sente confortável. Sua família, irmãos e irmãs, foram para a Jordânia, ninguém está aqui. Ela nunca mais os encontrou, e ainda tem medo. Tem medo dos judeus e israelenses porque não quer que eles machuquem seus filhos e os filhos de seus filhos.¹⁵¹

¹⁵⁰ Entrevista concedida por Tsipi S. a Rafaela Barkay em 04 set. 2017.

¹⁵¹ Entrevista concedida por J. a Rafaela Barkay em 13 out. 2017, tradução para o inglês por M.

4.2.2 Iraq al-Manshiyya – S.M.

Sou refugiada de uma família que perdeu suas terras em 48, de Iraq al-Manshiyya, que agora é Kiriath Gat. Ouvi muitas histórias de meus pais, dos mais velhos de nossa família, como eles se tornaram refugiados, como se separaram. Muitos foram para lugares diferentes em todo o mundo e não se encontraram mais até agora. Minha mãe espera poder ver seu irmão mais uma vez. É tão difícil ouvir isso, é tão difícil ouvir que sua família perdeu suas terras, sua dignidade, tudo em sua vida, eles se tornaram refugiados, eles não encontraram um lugar para ficar. Eles foram para a Jordânia, e as Nações Unidas lhes deram algumas tendas para ficar lá, então eles foram para o campo de al-Aroub, que tinha uma situação muito ruim, sem água, sem boas casas, sem eletricidade. Eles ficaram lá por 35 anos.

Nasci no campo de al-Aroub em muito más condições. Eu tinha apenas 4 anos e meio quando os soldados vieram e prenderam meu irmão mais velho, M. Foi tão assustador, quando eles vieram durante a noite, eles misturaram tudo, açúcar com arroz e tudo na cozinha, eles nos assustaram, eu estava com medo, escondida atrás de minha mãe, chorando, também meus irmãos e irmãs. Era uma noite muito fria, e nevava. Eu lembro que minha mãe estava chorando, tentando impedir que os soldados levassem meu irmão mais velho. Muitos de minha família ainda estão lá, muitos estão na Jordânia, nos campos de refugiados, alguns no Egito, alguns em Gaza, muitos não sabemos onde estão agora. Então, esperamos que um dia possamos nos encontrar.¹⁵²

4.3 INTIFADAS

4.3.1 De Jerusalém a Natânia – Tsipi Y.

Não era tão perigoso, mas então, quando eu tinha uns sete anos, a Primeira *Intifada* começou. Então, eu me lembro de brincar, tinha uma brincadeira popular chamada "terrorista". Nós preparávamos garrafas cheias de areia e água, e jogávamos e dizíamos "coquetel molotov!", porque era isso que ouvíamos, e isso estava no noticiário, então, disso é que brincávamos. Algumas pessoas me disseram que quando eram crianças durante a Segunda Guerra Mundial, brincavam de nazistas da mesma maneira. De certa forma, nós não tínhamos nenhum medo dos árabes quando eu estava crescendo, pelo menos por um tempo, nós íamos

¹⁵² Entrevista concedida por S.M. a Rafaela Barkay em 19 jul. 2017.

para a Cidade Velha no portão de Damasco, que hoje é considerado perigoso. Eu me lembro de gostar de fazer isso. Mesmo quando já havia começado a *Intifada*, ainda assim, eles vinham para os nossos bairros. Me lembro que esta senhora vinha, não todos os dias, talvez todas as quintas-feiras, não tenho certeza. Ela andava na calçada e dizia—"Enab, enab, enab"—significa uvas em árabe. Era realmente parte da minha infância. Nós não tínhamos medo deles, e então, de repente, eles começaram a esfaquear as pessoas.

Na Primeira *Intifada* teve esfaqueamentos, principalmente. Além disso, sequestros, mas principalmente esfaqueamentos. Então, de repente você tem que ter medo de um árabe, porque ele pode te esfaquear. E ainda morar perto deles, porque minha mãe é enfermeira, e na equipe do hospital, que era muito próximo de nós, muitos deles são árabes. Um deles cuida da limpeza do hospital e de tudo e, quando tínhamos alguma ocasião especial no *shabat*¹⁵³, ele vinha nos ajudar. Nós confiávamos neles, e eles ainda fazem parte dessa família. Então, não é como se todos os árabes fossem perigosos, mas mesmo assim você tem medo da maioria daqueles que você não conhece, ou talvez de alguns que você conheça.

Então, ela estava vindo ao mundo e, de repente, eu era uma mãe que precisava se preocupar com a filha. Então, por alguma razão, ficou pior e pior, por alguma razão eu não me lembro de temer tanto quando ela era bebê, talvez eu não pegasse tanto ônibus. Não tenho certeza, não sei por que eu sentia menos. Eu posso te dizer que eu estava grávida e teve uma bomba ao lado do *shuk*,¹⁵⁴ e alguém que eu conhecia morreu lá. Eu tinha dito ao meu marido que ia comprar umas roupas de baixo, porque era pouco antes do parto, e eu queria uma roupa íntima confortável para depois do parto. Então, eu disse que ia ao *shuk*. Eu acho que todo mundo já tinha um celular, de qualquer jeito eu tinha um, e acho que esqueci o meu em casa. Então, eu fui trabalhar, e disse—"Depois do trabalho vou no *shuk*." E foi exatamente no momento em que a bomba explodiu, e ele estava tão estressado até eu chegar em casa. Eu disse—"Por que você está com medo?"—e ele disse—"Sim, você disse que ia ao *shuk*." Eu tinha esquecido disso, eu encontrei o que eu queria em outro lugar. Então, eu ainda tinha essas coisas em torno de mim, mas não tanto.

Mas o segundo filho foi o pior. Porque o pior ano de bombas foi 2002. Depois, a Segunda *Intifada* continuou até 2005, mas já estava diminuindo. Não era o mesmo ritmo de incidentes. Então, meu segundo nasceu em *Pessach* de 2002, no próprio feriado. Na noite do *sêder*, estávamos em Natânia, meus pais moram em Natânia, de repente eu ouço uma

¹⁵³ Dia de descanso do judaísmo, e o sétimo dia da semana.

¹⁵⁴ Mercado. Ela refere-se ao mercado árabe na Cidade Velha de Jerusalém.

ambulância, e se houver mais de duas, sei que algo aconteceu. Se não são duas, eu normalmente nem ouço, mas quando algo acontece, eu sei. Eu sei. Antes que dê em qualquer lugar nas notícias, eu sei que algo aconteceu. Pode ser apenas um acidente muito ruim, ou algo assim, mas eu ainda sei. E eu estava sentada na casa dos meus pais, no fim da rua, porque o hospital é perto. Eu vou ser honesta, eu cresci com isso, porque aquele hospital era do nosso lado, e então você ouve uma, duas, três. E então algo está acontecendo. Quatro, cinco, seis. Não parou, eu não sei, talvez por uma hora. Nós estávamos no meio do *sêder*, lendo a *hagadá*¹⁵⁵, então eu não pude fazer nada, e estava grávida, duas semanas antes da data do parto. Então, quando chegamos à parte da refeição, eu disse—"Sabe de uma coisa? Eu vou ver o que está acontecendo". E, para chegar ao hospital, você precisa dar a volta no quarteirão, mas minha mãe tem uma chave do portão dos fundos porque ela trabalha lá. Então, peguei a chave e estava correndo com a barriga para ver o que estava acontecendo e ouvi que atacaram o *Park Hotel*. Foi o primeiro ataque em Israel. 29 pessoas morreram no local e mais duas morreram depois. Então, foram 31 pessoas que morreram... trinta e poucas, eu não tenho certeza, morreram lá, porque o impacto foi muito forte, foi em um lugar fechado. Dois homens-bomba vestidos de mulher usaram perucas, alguém os deixou entrar, e eles se explodiram lá dentro. E tudo isso aconteceu em Natânia enquanto eu estava lá.¹⁵⁶

4.3.2 Jerusalém Ocidental – Rachel

Nenhum de nós foi ferido em algum ataque terrorista. Acho que todos nós que moramos aqui ficamos até certo ponto traumatizados pela Segunda *Intifada*. Eu era adolescente, tinha 15 anos, 13, e 14, e 15, e 16 anos de idade e ... na época, eu era meio desatenta. Quando você é adolescente, não percebe que algo ruim pode acontecer com você. Você apenas vive a sua vida, mas nós fomos a tantos funerais, e eu lembro de descer do ônibus sempre que alguém suspeito entrava. Olhando para trás, eu reconheço que isso me afetou muito fortemente, e quando os esfaqueamentos começaram no ano passado meio que tudo voltou para mim. Mas, graças a Deus, ninguém de nossa família imediata foi diretamente afetado além do impacto emocional (suspiros). Não perdi nenhum amigo íntimo, mas garotas na minha escola foram mortas. Se você se lembra da garota que morreu na noite anterior a seu casamento, então, ela era da minha escola, e fomos todos para o funeral. Tem outra garota e um sujeito da minha escola que

¹⁵⁵ Livro que narra a passagem do Êxodo em que os judeus saíram do Egito, lido no jantar ritual (*sêder*) de *Pessach*.

¹⁵⁶ Entrevista concedida por Tsipi Y. a Rafaela Barkay em 15 jun. 2017.

morreram em um ataque terrorista. Eles eram o filho e a nora de um bom amigo da família, e morreram em um ataque na Segunda *Intifada*. Então sempre estive perto. Nunca chegou ao círculo mais próximo, mas estava sempre presente e sempre perto o suficiente.

Eu me lembro quando me dei conta disso. Então eu era criança durante os acordos de Oslo, e lembro das conversas em casa, mas não de muito além disso. Lembro muito bem do dia do assassinato de Rabin. Pensando bem, me lembro dos ataques terroristas de 96, porque eu era criança, a escola estava fechada para *Purim*¹⁵⁷, e nos disseram para não vestirmos certos trajes, ou não usar armas de brinquedo, porque todo mundo estava realmente nervoso. Era para não nos vestirmos como árabes ou como soldados, quer dizer, nós éramos meninas, mas as crianças mais velhas foram orientadas [assim], porque a polícia precisava saber para o que estava olhando, e saber o que era real e o que não era, e foi tudo em torno de *Purim*. E teve dois ataques terroristas, uma semana depois da outra. O ônibus da linha 18 explodiu duas vezes, e foi assustador, mas você sabe, você é uma criança, está na segunda série, e não entende o que está acontecendo. Mas, com o passar dos anos, tornou-se mais presente. Lembro-me de ouvir explosões, ver as ambulâncias, e entender o que estava acontecendo. Nada pode ser comparado à Segunda *Intifada*, porque ela foi totalmente diferente, foi uma experiência de vários anos de morte em todo lugar, de ir a funerais, de ouvir explosões. Nós não vivíamos muito longe daqui, e ouvíamos várias explosões, e entramos nessa—você ouve alguma coisa de fundo, uma ambulância, e para prá escutar. Se você ouvir duas ambulâncias, é hora de procurar uma TV para ver as notícias. Porque geralmente significa que há algo mais acontecendo. E nós passávamos a noite inteira sentados perto da televisão, assistindo a reportagens sobre um ataque terrorista aqui, um ataque terrorista ali, sempre imaginando se era alguém que conhecíamos, e como eu disse, era assustador e ainda é. O que realmente me abala agora é pensar o quanto deve ter sido difícil para os meus pais, porque quando pegávamos ônibus para a escola, não tínhamos celulares, sabe? Hoje todo mundo tem celular, mas nós não tínhamos, e como eles sobreviveram a esses anos sem perder a sanidade? Quando eu e minhas irmãs estávamos no ônibus, as coisas estavam acontecendo, e eles não tinham como saber se estávamos bem ou não...

Eu me lembro de algo anterior, relacionado ao conflito, mas de uma forma menos direta, não sei, vou contar sobre isso, e você decide se é relevante ou não. Quando eu era uma garotinha, tinha 6 ou 7 anos, li um livro que foi escrito por uma garota de 6 ou 7 anos em 48. Ela morava no Bairro Judaico na Cidade Velha, era de uma das famílias que tiveram que fugir quando os jordanianos conquistaram a Cidade Velha e foram para o antigo Katamon, que

¹⁵⁷ Festividade judaica, na qual um dos costumes é o uso de fantasias.

conquistamos em 48. E foi uma das crianças que cresceram no antigo Katamon, nas velhas casas árabes. O pai dela era rabino, foi capturado pelos jordanianos e esteve por um ano na Jordânia antes de ser libertado. Eu só lembro de devorar o livro, e eu era uma garotinha, é um livro realmente interessante, sabe? Guerra, o cerco e tudo isso. E de alguma forma eu tive essa ideia na minha cabeça—"e se um exército vier e conquistar onde eu moro agora?"—então eu fiz uma mala. Eu tinha uma mala com meu vestido favorito, minha boneca favorita, meu ursinho de pelúcia favorito, um caderno, lápis de cor... Apenas no caso de ter que fugir. E é como, olhando para trás, parece um pouco ridículo, mas na época foi realmente real para mim. E era muito assustador.¹⁵⁸

4.3.3 Jerusalém Oriental/al-Quds – Kefa

Graças a Deus, temos nos saído bem, mas você constantemente tem que jogar jogos de adivinhação sobre seu *status*, eles não podem fazer você sair, mas obter cidadania não necessariamente lhe dá mais direitos. Eles não podem tirar a sua residência, mas ao mesmo tempo, se você se tornar um cidadão israelense, tem que jurar lealdade a Israel. E isso é muito difícil para muita gente. Então, é mais ideológico. A outra coisa é que, nos vinte anos em que estive aqui, minha aldeia foi literalmente devorada. Essa é a nossa terra, então, basicamente porque somos camponeses, somos agricultores, o que fazemos é construir. E nossa terra vai para nossos filhos. Nós não compramos terra, nós não compramos propriedade, então apenas construímos por conta própria, e isso não me deixa muitas opções para meus filhos e minha filha quando ficarem mais velhos. Então, quando eles querem ter sua própria família, porque é isso que fazemos, nós lhes damos um pequeno pedaço de terra e eles constroem para eles, mas não podemos mais fazer isso.

Quando eles estavam construindo o muro, isso aqui era puro inferno. A educação de meus filhos ficou confusa por três anos. Houve um ano em que não tinha professores, porque eles não conseguiam chegar até a escola. E quando estavam construindo, é como se não pudessem se decidir. Era como, literalmente, um quebra-cabeça todas as manhãs. Então nos levantávamos, íamos para a escola, e havia um posto de controle. Não sabíamos se conseguiríamos passar. Às vezes eles tinham um posto de controle entre Shuafat e Beit Hanina¹⁵⁹, a escola dos meus filhos fica em Beit Hanina. Às vezes você não podia ir para Beit

¹⁵⁸ Entrevista concedida por Rachel a Rafaela Barkay em 07 mai. 2017.

¹⁵⁹ Bairros de Jerusalém Oriental.

Hanina, a estrada normal tinha sido cortada ao meio, e nós tínhamos que ir por outro caminho, e caminhar para a escola através de trilhas. E assim todo dia. Outros professores, cujas aldeias foram bloqueadas, não podiam entrar, e às vezes fechavam a escola. Às vezes, você sabe, coisas acontecem, e jogam gás lacrimogêneo. Às vezes as crianças não faziam nada, às vezes faziam. Então, você tem gás lacrimogêneo sendo jogado, e por três anos meus filhos estudaram em casa. Eu os mandava para a escola, mas estudava em casa com eles. Então, eu tinha quatro crianças em casa, e além disso, tem que trazer professores, tem que pagar por eles, então sim, esse era o principal.

Muitas pessoas perderam o visto de residência, e tínhamos medo. Para as pessoas que tinham cidadania, estava tudo bem, e eles ficavam. Mas se você tivesse um cônjuge ou um irmão, uma irmã, o que quer que fosse, você tinha famílias separadas porque não tinham cidadania, e eles não podiam morar em Jerusalém. Outra coisa estranha que ninguém nunca menciona é quando o muro foi construído. Os preços dos imóveis subiram até o teto. Tudo atrás do muro, no lado ruim, bateu no fundo do poço, porque tinha famílias que construíam, você sabe, construir era a maneira mais popular de investir dinheiro aqui, fosse residencial ou comercial. E as casas que eram alugadas por 800 ou 1000 dólares caíram para 200, 100 dólares. Eles perderam todo o dinheiro, mas tudo aqui, você poderia literalmente alugar essa mesa por 500 dólares por mês. Então as pessoas estavam transformando tudo em algum tipo de renda. Se você não fosse expulso por causa do seu visto ou da área em que vivia, teria que sair porque não conseguia pagar. Então, antes do muro você pagava novecentos dólares por uma casa inteira, e agora com novecentos dólares, você consegue pagar por dois quartos. Então isso foi outra coisa, de repente, tudo mudou. Não era apenas político, mas também econômico. E as pessoas perderam seus benefícios, porque elas não tinham mais assistência médica. Isso surtiu um enorme impacto nelas. Quer dizer, eu sei de mim, pessoalmente, era a educação, era ter o exército na sua cara todos os dias, apanhar ao ir buscar seus filhos na escola, pois ser esbofeteado era algo normal. Porque, na Segunda *Intifada*, as pessoas estavam se explodindo, e então assumiram todo mundo, oh meu Deus, isso tudo por um bom tempo, as buscas... Você era revistado no meio da rua. E então houve um período em que havia um atirador em Beit Hanina. Tinha esse cara, por uma semana ele estava apenas pegando as crianças, apenas atirando nelas. E eles eventualmente se livraram dele, mas esse cara... eles tinham um *machsom*¹⁶⁰ em uma área por um tempo. Porque o *machsom* ficava mudando, então eles tinham um ali, e todos os dias um garoto era pego por esse atirador. Eu sei que muitas crianças ficaram

¹⁶⁰ Posto de controle em hebraico. O mesmo que *checkpoint*, em inglês.

severamente traumatizadas, porque tinham que passar por *checkpoints* todos os dias. Eles passaram o inferno passando por diferentes *machsomim*¹⁶¹, perdendo professores, o processo de educação, então eu os mandei para os Estados Unidos para morar com minha família, mas como temos um negócio aqui, eu não me mudei para lá. E honestamente, não acho que deveria, porque isso me pertence. Eu não deveria me mudar para os Estados Unidos, mas também não posso destruí-los psicologicamente. Então, eu tenho a opção, e me sinto culpada, honestamente, porque nem todo mundo tem essa opção. Então, eu os enviei para os Estados Unidos. É uma escolha difícil, mas eu tive que fazer isso.¹⁶²

4.3.4 Ramala – L.

Na época o nosso edifício era o mais alto. Eles queriam pegar a parte lá de cima, o telhado, para poder ficar lá. Então, as seis famílias desceram. Com os filhos, com tudo. Mas eles falaram—"Não pega nada de casa."—Daí nós descemos, era inverno, e ficamos todos na minha sogra. Eu me lembro que eles colocaram adesivos no olho mágico, e toda vez que a gente olhava, achava escuro, e a gente pensou que era porque faltou luz, mas aquele adesivo era para a gente não olhar para eles. Eles descendo e subindo a escada, e a gente não sabia. Daí passou um, dois dias, o meu cunhado tentou falar com um deles, não sei como ele conseguiu. Não me lembro se ele bateu na porta, e pediu para a gente subir, para pegar os mantimentos, as coisas que tinha na geladeira, em casa. Porque a gente não sabia quanto tempo ia ficar preso lá embaixo. E era proibido, proibido, sair de casa. Eles ainda não tinham aberto aquilo de você sair uma hora, duas horas e comprar o que você quisesse. E ninguém estava preparado, o que a gente tinha em casa, a gente desceu tudo, e até faltou. Eu me lembro que a L., minha filha do meio, ainda usava fralda, e eu secava as fraldas para poder vestir ela novamente, não tinha, não estava preparada. A gente deixava secar para poder vestir ela de novo. Ela só usava fralda de noite, não era de dia. De dia já tinha parado. Daí faltou comida, faltou leite, faltou pão, foi quando minha sogra começou a fazer pão em casa. O que tinha em casa foi, comeram, né. Aqui em casa eles ficaram 7 dias. Eu estava grávida da P., isso aí que me deixou... Eu não tinha fobia do escuro, nem fobia de lugares fechados, e agora eu não durmo mais com a porta fechada, e não posso dormir também sem luz. Isso aí marcou mesmo. Na primeira viagem depois disso também tive problema no avião. Porque é fechado, né. Então eu tive problema, mas eu pedi a

¹⁶¹ Forma plural de *machsom*.

¹⁶² Entrevista concedida por Kefa a Rafaela Barkay em 27 abr. 2017.

Deus, eu rezei tanto, que graças a Deus eu consegui. Mas agora, essa história de dormir com a porta fechada e sem luz, eu ainda não consegui resolver.

A L., ela estava com três anos, a mais velha estava com seis e pouco, então, o que eu fazia, quando eles deixaram a gente subir em casa, eu me lembrei de descer comigo uns livrinhos de historinhas, porque todos os nossos filhos eram mais ou menos da mesma faixa etária, então o que eu fazia com eles, porque começaram a atirar, e tem aquele problema de bala perdida, porque era 24 horas isso, eu colocava eles no meio, no corredor, e fechava as portas, porque na minha sogra é a mesma divisão da minha casa. Colocava eles no meio, e lia as historinhas para eles, jogava baralho. A L. não lembra de nada não. Porque eu já perguntei para ela mais de uma vez e ela não lembra de nada.

E também tem outra coisa que a gente acha estranho, era que Ramala estava sendo ocupada, mas nos vilarejos ao redor estava tudo normal. Eu falava com a minha prima que mora em Al Bireh, naqueles lados lá, então, para lá era normal. Eles saíam, compravam mantimentos, voltavam. E tinha linha telefônica, eles ligavam para nós, não tinham cortado a linha telefônica. Minha mãe estava também lá, normal. Só Ramala que não. Arafat, daí começou aquela história que queriam matar ele. Também foi uma pressão psicológica, foi difícil. Naquela época eu pensei—"Pronto, vai acabar com os palestinos mesmo, é agora."—Foi na época também que a gente ficou um bom tempo assim, depois entrou o governo, entraram os soldados palestinos. E foi aí que começou aquela coisa de proibição, de *checkpoint*, de invadirem casas quando queriam. Tem até hoje isso. Isso aí veio daquele tempo até o nosso atual. Os *checkpoints*, o medo, as greves quando morrem os mártires por exemplo. A gente viu toda essa situação, desde aquela época. Mas eu acho que dentro de Ramala a gente tenta ter uma vida normal. Porque se a gente ficar pensando, pensando, pensando, ninguém vai viver nunca, né.¹⁶³

4.4 A SEGUNDA GUERRA DO LÍBANO – Iris

E assim, quando eu tinha 23 anos, eu tive Nimród, e ele era meu mais velho e você sabe, eu sempre digo quando vou às reuniões do Círculo de Pais, costumo ir às escolas falar para os alunos, então eu digo isso, sempre que um menino nasce em Israel, tem sido assim, e eu acho que ainda hoje é assim, é como uma bênção que você diz para a mãe—"Esperamos que este menino não tenha que ir para o exército". Mas você não sabe o quão rápido 18 anos se vão, e assim, de repente, ele estava no exército. Então, depois do exército, ele conheceu a sua Iris—a

¹⁶³ Entrevista concedida por L. a Rafaela Barkay em 31 jan. 2018.

Iris pequena, e eu sou a grande—ele conheceu esta mulher, se apaixonou, e se casaram em 2003.

E em 2006 a Segunda Guerra do Líbano começou, e Nimród não foi convocado no começo, levou umas três semanas até dele ser convocado. Mas Iris, ela estava com muito medo. Ela não queria que ele fosse. Ela perdeu o pai quando jovem—em um acidente de carro, não no exército—mas ela tinha muito medo de perder Nimród. Então, ela não queria deixá-lo ir, e praticamente bloqueou o caminho. Ela parou na porta e disse—"Você não vai sair!"—e ele disse—"Meus amigos estão lá, eu tenho que ir". E é por isso que eles morrem, eles morrem por seus amigos, eles não morrem pela terra. Todo mundo diz que eles morrem pela terra, não! Eles vão porque não querem deixar seus amigos sozinhos. E então ele foi, e no primeiro dia eles tinham que colocar as bombas, os foguetes, tudo dentro dos tanques. Os tanques estavam em algum lugar por aqui. Então eles foram para a base com os tanques e os prepararam para a guerra. Naquele dia era agosto, e estava muito calor, então ele se desidratou, e pelo que eu soube depois, todos os seus amigos tinham desidratado, não havia água suficiente para todos eles. Embora Hezi lhe tivesse trazido um pouco de água, porque pela manhã ele nos telefonou e disse—"Pai, não temos água suficiente aqui", então, Hezi foi e comprou garrafas e as levou. Nimród começou a atirar garrafas para os amigos, e Hezi disse: "Eu trouxe para você" —e ele disse — "E daí?" Ainda assim, eles não tinham água suficiente, e muitos deles ficaram desidratados, mas a pior posição era de Nimród, a pior condição. Porque eu conheço Nimród. Ele estava trabalhando como um louco naquele dia, porque quando ele tem uma missão a fazer, ele faz da melhor maneira. E então, quando a noite chegou, ele estava se sentindo muito mal, teve uma terrível dor de cabeça e começou a vomitar, e porque estava por aqui, nos ligou, e disse que estava voltando para casa. Ele chegou em casa, e como eu disse, estava se sentindo muito mal, então Hezi decidiu levá-lo para o hospital, que fica em Safed, que é a uns 15, 20 minutos daqui. E assim, eles cuidaram dele na sala de emergência, lhe deram bastante líquido para começar a se sentir melhor, o mandaram para casa, e lhe deram um atestado. Então ele teve mais dois dias para passar com a esposa e o filho e, pelo que eu soube, foram dias muito bons, exceto quando ele teve que ir, e Iris ainda estava com muito medo. Ela não queria que ele fosse. Então ele voltou para o exército, e todos os dias Iris costumava me ligar, e queria que eu a tranquilizasse, que dissesse que as coisas estavam bem com ele. Eu sempre dizia—"Você não precisa se preocupar, tudo está bem"—e ela disse "Você é mãe, e mães sentem as coisas, então se você está me dizendo que está tudo bem, é que está tudo bem".

No dia seguinte, novamente ela me ligou à noite e disse que, no dia anterior, ele tinha mandando mensagens para ela, dizendo—"Eu não posso falar agora, vou ligar para você

amanhã à noite"—e eu perguntei a ela—"Ok, e que horas são?"—ela disse—"São cinco horas", "Cinco horas é apenas o começo do começo da noite, então cuide das crianças, e quando estiver escurecendo"—que é quando você realmente sente medo—"então me ligue." E então ela me ligou novamente às 10:30 ou 11 horas da noite, mas quando ela me ligou os oficiais já estavam aqui me dizendo que Nimród tinha sido morto. Eu estava fora, eu não conseguia entender o que isto significava, eu não podia, eu não queria saber, eu ... todo mundo estava chorando e havia quatro oficiais, e Hezi abriu a porta, e você sabe, em tempo de guerra, seu filho está no exército, você abre a porta e vê os oficiais, não precisa dizer nada. Eu estava no chuveiro e Hezi disse—"Acabou."—então eu sabia que estava tudo acabado. E assim, eu me vesti e descí. Havia uma oficial, ela era médica, que veio ficar comigo enquanto eu estava lá, e há apenas cinco degraus aqui. E eu vim aqui, Hezi estava chorando, e eu disse à médica—"O que é isso, o que ele está chorando, ele não entende nada". E ela disse—"Ele entende". Tipo, tem outra pessoa que não entende. E as pessoas começaram a vir, os vizinhos, amigos, boatos se espalharam tão rápido, e todo mundo estava vindo para cá, mesmo que fosse de noite, mas todos os amigos, todos os membros da família que eram próximos e todo tipo de pessoas de Rosh Pina vieram, e eu era uma boa anfitriã, e dizia—"Entre"—com um sorriso—"venha, sente-se"—e todo mundo chorava. Todo mundo estava chorando, exceto por mim. E minha melhor amiga veio; ela estava chorando tanto. E eu a abraçava e dizia—"Ouça, todo mundo está chorando e você está chorando tanto, mas eu não estou com vontade de chorar". E esta é a história de como Nimród foi morto. Ele estava em um tanque [que foi alvejado].¹⁶⁴

4.5 "OPERAÇÕES"

4.5.1 Gaza – F.

Em 2006 não sabíamos que algo iria acontecer. Em 2008 fomos informados, mas em 2006 não. Então, estávamos apenas dormindo, uma noite normal. Dois de nossos amigos estavam em nossa casa, eles eram nossos vizinhos. Uma menina e um menino. E, na noite seguinte, ouvimos muitas escavadeiras, muitos bombardeios ao nosso redor. Então, meus pais disseram—"Vão para o porão"—e nós descemos para o porão, que não é um lugar seguro para se ficar. Estava cheio de insetos, cheio de ratos. Eu tinha 16 anos e choramingava assim—"Por que temos que descer? Eu quero ficar, eu quero ficar na luz."— Então, ouvimos, depois de

¹⁶⁴ Entrevista concedida por Iris a Rafaela Barkay em 05 fev. 2018.

algumas horas, que os dois amigos que haviam nos visitado tinham sido mortos. E eles tinham 16, 17 anos. As escavadeiras destruíram nosso carro, e eles começaram a bater nas janelas do porão, então meu pai gritava—"Subam, subam!"—e nós não sabíamos o que fazer. Alguns dos meus irmãos subiram, alguns dos meus irmãos ficaram. Estávamos chorando, não sabíamos o que fazer.

Em 2008 e 2009, nós estávamos em escolas diferentes. Ela tinha 6 crianças, cada um estava em um lugar diferente. Ela estava no hospital porque a sobrinha tinha tido um bebê, e meu pai estava no trabalho. Então, a guerra estava acontecendo, as pessoas diziam—"Escute, você tem que sair da sua casa." Ela não sabia o que fazer, como meu pai estava no sudoeste [da faixa] de Gaza, ela estava na cidade de Gaza, nós estávamos no norte, em nossas escolas. Foi muito difícil para ela. Por onde ela deveria começar? Quem ela deveria pegar primeiro? Então, eu lembro de você me deixando por último. Minha mãe me deixou por último! Não conseguimos levar nada. Eu nem vi a casa. Minha tia veio na minha escola, me pegou e me colocou na casa dos meus avós, então, eu não pude trazer nada comigo, meus pais trouxeram apenas o dinheiro deles, e apenas vieram para a casa dos meus avós. Depois disso, quando voltamos depois de 23 dias, 28 dias, não encontramos a casa. Não era a casa, era um lixo.¹⁶⁵

4.5.2 O Envelope – Adele¹⁶⁶

Dois dos meus amigos foram mortos em 2014. E o terceiro perdeu as duas pernas. No último dia da guerra, eles estavam fora consertando o cabo elétrico que havia sido derrubado por um foguete naquela manhã. Eles não eram soldados, eram pais. Zeev era pai de cinco filhos, Shachar de três. Gadi tem três filhos, aquele que perdeu as pernas. Eles não eram soldados, eram pais que estavam aqui tentando tornar o lugar habitável para as pessoas que tinham ficado, porque você não pode simplesmente evacuar uma comunidade só porque há uma guerra. As vacas precisam ser alimentadas, há pessoas que têm que ficar aqui, fazer manutenção, e até agora, elas não foram chamadas de guerra, eram "operações", porque se fossem chamadas de guerra, isto significaria que o governo teria que nos evacuar. Então, o governo não nos evacuou, as pessoas puderam decidir, e teve octogenários que disseram—"Eu vivi pior do que isso, prefiro ficar na minha casa"—eles ficaram aqui, e alguém precisava cuidar deles, você tem que fornecer alimentos, a loja tem que vender comida, e você tinha que ter enfermeiros ao redor.

¹⁶⁵ Entrevista concedida por F. a Rafaela Barkay em 01 jun 2017. Tradução para o inglês por sua filha M.

¹⁶⁶ A região israelense ao redor da Faixa de Gaza é chamada de *Otef Aza* em hebraico, ou "envelope de Gaza" em tradução livre.

Somos cerca de 400, 450 pessoas na comunidade, e durante todo o verão da guerra ficaram entre 80 e 100 pessoas. Eu estava entre elas, porque tinha o propósito de estar aqui, e testemunhar o que estava acontecendo, porque o que aconteceu em Gaza foi horrível, mas aqui também não foi um piquenique. E o mundo não entende que nós só queremos viver nossas vidas aqui, e assim como os moradores de Gaza querem apenas colocar comida na mesa e ter segurança para seus filhos, nós queremos a mesma coisa.

Na última semana da guerra, o Hamas percebeu que, por causa do Domo de Ferro¹⁶⁷, seu objetivo de derrubar prédios altos em Tel Aviv e Ashkelon, não ia se concretizar, então na última semana da guerra eles perceberam que os *kibutzim* a quatro quilômetros da fronteira eram o calcanhar de Aquiles do país, porque não temos o Domo de Ferro. Estamos muito perto. Um foguete tem que atingir uma certa altura para que ele possa alcançar. Nós também não somos rentáveis. Cada Domo de Ferro custa "gazillions" de dólares, e na periferia há muito poucas pessoas. Então, fomos alvo durante toda a última semana de guerra, e houve ataques, um após o outro. Na noite anterior, eu havia levado meu filho para comprar... (barulho de celular). Viu? Eu pulei! E foi apenas... algo, mas, soou como... então, fomos para Sderot comprar roupas para o casamento do meu enteado, que aconteceu três dias depois no centro do país. Estávamos voltando, eu tinha acabado de deixá-lo, estava dirigindo para o *kibutz*, e teve um alerta vermelho. Pulei para fora do carro, que estava com ar condicionado porque estava quente, era agosto, e eu distendi um músculo quando estava correndo para me proteger, eu estava do lado de fora, e pude vê-lo cair no *kibutz*, não longe de onde meu filho estava, pude ver o *flash* e foi realmente assustador.

Então, depois que eu cheguei em casa, e na manhã seguinte fiquei na cama até mais tarde, porque eu tinha colocado uma bolsa de água quente na minha perna, estava cuidando do meu músculo distendido, e de repente houve outra rajada, um foguete após o outro, depois do outro. Eu estava aqui no quarto seguro¹⁶⁸, e de repente ouvi uma explosão muito alta. Você ouve as explosões o tempo todo, mas esta eu podia dizer que era muito perto. De repente, Zeev, que estava encarregado da segurança, e um de seus ajudantes, entraram, porque sempre que há um alerta vermelho, as pessoas se escondem, e assim que se ouve a explosão, pessoas como Zeev, que estava encarregado da segurança, saem para procurar onde o foguete caiu, e ver se alguém está ferido. Então, eles entraram na casa, e disseram: "Adele, você está bem?" —e eu

¹⁶⁷ Sistema de defesa antiaérea.

¹⁶⁸ Nos anos 1990, diante da ameaça de ataques químicos durante a Guerra do Golfo, foram construídos abrigos públicos anti-gás ao redor do país. Na região do entorno de Gaza, em função dos foguetes lançados pelo Hamas e outros grupos islamistas, as casas mais novas contam com abrigos anti-bombas e, mais recentemente, especialmente após 2011, foram erguidos mais abrigos públicos na região.

disse—"Sim, por que?"—eles disseram—"Bem, sua casa foi atingida". Então, fui para o meu quarto e, ao sair do quarto seguro, pude realmente sentir o cheiro de pólvora. Fui para o quarto, e as janelas estavam abertas, então elas não estavam quebradas, mas a parede inteira estava salpicada de estilhaços. E se eu estivesse lá, no meu quarto, eu não estaria aqui sentada contando sobre isso hoje.

Naquela noite, eu tinha que ir para Tel Aviv para falar em um painel sobre a guerra, sobre a operação, então eu disse ao meu filho—"Vamos levar os cachorros, entramos no carro, e vamos para algum lugar no centro do país, para onde o resto das pessoas *kibutz* foi evacuado." O governo não nos evacuou, mas o próprio *kibutz* tinha um acordo com um *kibutz* no centro do país para qualquer momento em que houvesse uma escalada, que eles estivessem dispostos a nos absorver. Então, as crianças e metade da família, um dos pais estava com eles, e eu disse: "Vamos para Mishmar Haémek, e nós ficaremos lá por um par de dias, vamos para o casamento, e depois voltamos para casa." Depois disso, não tinha eletricidade em todo o *kibutz*, porque no ataque eles também derrubaram a torre de alta tensão, e estava realmente assustador. É assustador estar em uma zona de guerra, sem eletricidade, as baterias dos telefones acabaram depois de um tempo. Saímos e fomos para Tel Aviv, e eu estava no palco. Eu cheguei lá, minha bateria tinha acabado, mas eu coloquei para carregar enquanto estava no palco falando no painel, e depois as outras pessoas falaram, tinha todo esse pessoal importante do exército, e aquele que agora é o embaixador na ONU, esqueci o nome agora, ele estava lá, então eu falei, os outros falaram. De repente, meu telefone começou a acordar, e eu vi mensagens de outros colegas do meu departamento de inglês, e dizia—"Algo aconteceu em Nirim. Alguém foi atingido, alguém foi morto". Então, eu corri para fora do palco, e consegui falar com uma amiga que não estava no *kibutz* e também tinha bateria, e ela me disse que Zeev tinha sido morto e Shachar estava mortalmente ferido. Então voltei para o painel, subi no palco e disse a eles o que eu tinha a dizer—"Algo tem que mudar; nós não podemos conviver com estas rodadas de violência"—e eu disse a eles—"Um de meus amigos acaba de ser morto, então, estou saindo agora, vou para casa, mas temos que fazer algo que mude esta realidade. Vulcões, furacões, terremotos são atos de Deus, mas guerras são evitáveis, e nós temos que fazer algo para impedir isso."¹⁶⁹

¹⁶⁹ Entrevista concedida por Adele a Rafaela Barkay em 17 abr. 2017.

5 ANÁLISE

A psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age, a nação também agirá. Somente com a transformação da atitude do indivíduo é que começará a transformar-se a psicologia da nação. Até hoje, os grandes problemas da humanidade nunca foram resolvidos por decretos coletivos, mas somente pela renovação da atitude do indivíduo.

(C. G. Jung)

Era 8 de março de 2017 quando cheguei a campo. Além do Dia Internacional da Mulher, Simona Sharoni e Yvonne Deutsch, cada uma a seu modo, centrais em minha pesquisa, celebravam o aniversário. "Que seja de bom agouro"—concordamos quando, uns dias mais tarde, encontrei a segunda na volta do mercado. Logo tratei de arranjar os primeiros contatos para as entrevistas, e de me inteirar das atividades de grupos feministas e aquelas envolvessem o diálogo crítico entre israelenses e palestinos, arriscando os primeiros passos na rotina que ocuparia os doze meses seguintes. Neste capítulo, mesclarei anotações de campo às transcrições das entrevistas que me foram concedidas¹⁷⁰, permeadas por minhas reflexões com base no exposto nos capítulos anteriores.

Em campo, procurei estar aberta à escuta e não julgar, mesmo quando isto me parecia impossível. A mesma postura guiará minha análise, ainda que ciente da impossibilidade de neutralidade. Não tratarei de certezas, tampouco proporei soluções definitivas. Não creio que esta escolha caiba a mim, mas àqueles marcados pela violência de décadas de enfrentamento. No entanto, ao reunir estas vozes diversas, estes relatos profundos, espero oferecer minha contribuição para a abertura de caminhos que eventualmente possam levar a uma melhor compreensão do que vai nestas almas, para além das obviedades da superfície.

A maneira como este conflito é vivenciado em Gaza e adjacências é diferente daquela de Hebron, Jerusalém ou Ramala, fazendo com que o "Outro" assuma faces diversas que, não raro, se sobrepõem. Não as apresentarei, entretanto, como contrárias, mas como elementos de um contínuo, com o intuito de melhor representar a intrincada tessitura das duas sociedades em

¹⁷⁰ Os textos resultantes da transcrição das entrevistas foram por mim traduzidos quando necessário, e modificados somente a fim de garantir sua inteligibilidade e fluência na leitura. Os trechos das entrevistas aqui reproduzidos refletem o que julguei relevante para a composição deste trabalho, e algumas passagens foram omitidas a fim de preservar a privacidade das depoentes.

questão, alinhavadas por minhas impressões e processo pessoal. Desta maneira, cada voz, as das entrevistadas e a minha, aparecerá em primeira pessoa, compondo um olhar em multiperspectiva.

Este capítulo será dividido em duas partes. Na primeira, tratarei das questões abordadas nas entrevistas que refletem as dificuldades apontadas até aqui. Na segunda, buscarei propor uma inversão, ou melhor dizendo, uma alavancagem a partir destes problemas, na elaboração de ferramentas que auxiliem, se não em sua solução, na mudança de perspectivas que lhe abram caminhos. O trajeto é longo, cheio de desvios e obstáculos, mas não impossível.

5.1 SEPARAÇÃO: EMOÇÕES COMO PROBLEMA

Confiemos
que não será verdade
nada do que pensamos.
(Antonio Machado)

Meu primeiro contato com a obra de Ibn Battuta, viajante e explorador berbere do século XIV, gerou um misto de maravilhamento e vertigem. Na extensa *"Tuhfat al-anzar fi gharaaib al-amsar wa ajaaib al-asfar"* (*"Um presente para aqueles que contemplam as maravilhas das cidades e as maravilhas de viajar"*), comumente referida por *Rihla* de Ibn Battuta—onde *"rihla"* significa viagem, e também sua narrativa—descreve, com riqueza de detalhes, a jornada empreendida. O que inicialmente era previsto para ser uma peregrinação a Meca, saindo de sua Tanger natal, estendeu-se por quase 30 anos, do Norte da África à Ásia e Europa. No caminho do Cairo a Damasco, a passagem por Jerusalém me encheu de expectativa e também de confusão. Sua descrição pormenorizada e poética dos locais tão caros à memória coletiva que me era familiar, sequer mencionava um mínimo traço, que fosse, da presença judaica neste solo sagrado, me fazendo experimentar uma outridão atordoante, como se testemunhasse minha própria ausência.

Talvez, imagino, a angústia frente ao "Outro" do ponto de vista de israelenses e palestinos tenha algo em comum com este vazio presenciado de si. Quem sabe não se trate somente de "um outro alguém", tampouco do "inimigo", mas de narrativas a tal ponto excludentes, que reverberam como ameaça existencial para dois povos atormentados pelo pesadelo do extermínio, tendo na *Nakba* e na *Shoá* sua expressão máxima. E a cada nova experiência, várias camadas traumáticas se sobrepõem, confundindo aquelas da memória

coletiva com a vivência pessoal. Ao buscar um último fôlego desesperado, fincam os dedos à terra, onde o "Outro", multiforme, assume feições de perigo imediato—*este* soldado, indecentemente próximo; *este* suspeito prestes a nos lançar pelos ares; esta mulher *tão* coberta (o que carregará debaixo destes panos todos?). E de todos os perigos, o mais ameaçador—as mães que, em seu ventre, geram sentenças de morte.

5.1.1 Da barreira e do medo

Barreiras físicas têm este efeito colateral de carregar consigo tudo o que estiver no entorno, como a rede do pescador, que junto ao ganha-pão, arrasta o que não tem valor nem mercado, e aquilo que deveria permanecer intocado no fundo do mar. Se o muro-cerca que separa Israel dos Territórios Palestinos contribuiu para a diminuição da violência, é questão controversa que demandaria investigação específica. Entretanto, as implicações sutis de sua presença são o que me proponho a explorar.

É o caso de Julia, jovem mãe divorciada e cheia de energia, que viaja a todo momento para Jerusalém e Tel Aviv, mas nunca se arriscou a descer até Ramala, 5 quilômetros distante de Kochav Yaakov, o assentamento onde vive.

Eu me acostumei com o caminho do *checkpoint* para casa, que é de 15 minutos, e o conflito em si não me impacta verdadeiramente. Eu vejo carros com placas palestinas, os soldados de vez em quando, mas essas coisas me afetam do mesmo jeito que seria se assistisse algo pela televisão. Quando aconteceu o ataque em Ofra, então, foi surreal, o conflito é surreal. Estamos na mesma área, mas as pessoas estão sorrindo e conversando, e é tudo muito surreal, o conflito acontece. Estou bem no meio, bem perto de Ramala.¹⁷¹

Já Gladis costumava frequentar os restaurantes de Belém antes da *Intifada* e me contou dos palestinos que construíram sua casa no subúrbio montanhoso de Jerusalém. "Se você tivesse a chance, aceitaria se encontrar com uma mãe palestina?"—perguntei. "Eu não tenho problema de encontrar, só não sei como seria minha reação quando ela dissesse que quer me matar!"—foi sua resposta. "E se ela não dissesse isso?"—insisti—"Se ela não dissesse isso, eu estaria disposta a abraçá-la e a beijá-la. Não tenho nenhum problema, são seres humanos como eu. Só que têm outra educação, uma cultura diferente da minha."¹⁷² Que distância deve um abraço afetuoso percorrer para vencer o medo da morte?

¹⁷¹ Entrevista concedida por Julia a Rafaela Barkay, em 12 jun. 2017.

¹⁷² Entrevista concedida por Gladis a Rafaela Barkay em 20 abr. 2017.

Poucos quilômetros e um mundo separam R., no assentamento de Tekoa, de FA., no vilarejo quase homônimo de Tuqu'a. Na certa, não seria a guarita à entrada do primeiro a impedir seu convívio, e o muro mesmo passa em Belém, quilômetros para trás. Todavia seguem a vida sem tocar a existência uma da outra. Curiosamente, é a figura do soldado seu único elemento de ligação. R. me falou da gratidão pelo esforço na proteção contra a ameaça circundante. Já FA., apavora-se com a ideia de tê-lo à porta no meio da noite. Desde que enviuvou, o medo e o neto lhe fazem companhia.

R: Nós convivemos com o lançamento de pedras e coquetéis molotov. Já houve tiroteios, tem havido todos o tipo de atividade terrorista em nossas estradas ao longo dos anos. Nós temos amigos que foram assassinados por terroristas. Na comunidade tivemos uma história de dois meninos que desceram para uma caminhada pelo *uádi*¹⁷³ e foram brutalmente assassinados. O exército está fazendo seu melhor. Eu realmente acredito que esteja fazendo um trabalho muito bom em tentar garantir que possamos viajar em segurança. Eles fazem o que podem. Infelizmente isto faz parte do nosso dia a dia.¹⁷⁴

FA: Todas as noites tenho medo que os soldados venham. Eles entram nas casas e prendem as pessoas. Às vezes eles estouram as portas. Alguns simplesmente não ouvem as batidas, e eles colocam uma bomba, e explodem as portas.¹⁷⁵

Para Tsipi Y., em Jerusalém, o muro estancou os ataques, porém não deteve o medo, quiçá o tenha feito crescer. "Quando minha filha era bebê, os ataques começaram a diminuir, porque tinha o muro. O muro e as barreiras, nem todas são muro, mas ao redor de Jerusalém é muro. Depois das barreiras, finalmente aqueles atentados suicidas pararam." Ainda assim, em um momento de fragilidade, o medo falou mais alto:

Um dia eu estava muito cansada, eu estava em um ônibus, voltando da academia do outro lado da cidade, e minha filha tinha talvez 2 meses. Um menino inocente, que não fez nada de errado para ninguém, entrou quando o ônibus passou em Beit Safafa, que é uma aldeia árabe. Ele estava com uma mochila, a mochila da escola, eu sabia disso. Mas ainda assim, muitos ataques foram feitos por garotos jovens como ele. E como eu poderia saber se ele não era um terrorista? Eu não me aproximei dele, nem tentei impedi-lo, porque ele realmente não fez nada de mal. Era só eu, não ele. "Mas e se ele é um terrorista, e eu estou com um bebê?"—fiquei com medo, e saí do ônibus. Longe. Às vezes eu fazia essa caminhada, mas estava muito cansada. Tinha acordado cedo pela manhã, dois meses depois do parto, estava muito fraca. Então, liguei para meu marido—"Por favor, venha me buscar." E ele foi. Ele estava ocupado, mas ele entendeu.

¹⁷³ Leito seco de rio, onde correm as águas na estação das chuvas.

¹⁷⁴ Entrevista concedida por R. a Rafaela Barkay em 23 jul. 2017.

¹⁷⁵ Entrevista concedida por FA. a Rafaela Barkay em 20 ago. 2017.

Mas ao Sul, a blindagem que separa Adele de F. é quase absoluta, mesmo que entre Gaza e os arredores seja uma cerca que faz o limite, distante, às vezes, somente um par de quilômetros do *kibutz* Nirim. Na ocasião de nosso encontro, percorremos toda sua extensão, parando em vários pontos para escutar as explicações de Dario, que faz o mesmo trajeto, repetidamente, com todos que se interessem em conhecer a realidade da região. O canto do *muezim*¹⁷⁶, vindo do minarete da mesquita que avistávamos ao longe, era o único fio a denunciar nossa proximidade. Se, em um passado recente, transitava-se com facilidade entre os dois universos, o fechamento das fronteiras e os constantes ataques mútuos criaram um abismo que gera assombrações na mesma proporção em que cresce em profundidade.

Minha filha Meital não foi realmente afetada pelo conflito, mesmo crescendo aqui. Mas Lilach, desde uma idade muito jovem, a partir dos 9 anos ou algo assim, falava de infiltração. Não era uma questão de foguetes, mas ela tinha medo de infiltração antes mesmo que alguém começasse a falar sobre túneis. Se você tivesse me dito que, dos meus quatro filhos, um deles moraria aqui, eu teria dito—"ok, qualquer um menos Lilach"—porque ela foi muito afetada por isso. Mas se casou com alguém que nasceu e quer morar aqui, e teve que lidar com seus medos.

Do outro lado da cerca, M., a filha de F., e que nos traduzia, fora convidada para uma viagem aos Estados Unidos. E de todas as barreiras, talvez a mais potente, se fazia sentir—o medo abissal da liberdade:

Quando eu viajei para os Estados Unidos, no início, meus pais rejeitaram por uma razão principal—"E se algo acontecer com você do lado de fora, como poderíamos ir te resgatar? Como poderíamos te salvar? Como poderíamos te trazer de volta?"—Eu me lembro de meus pais chorando na fronteira, quando eu estava passando, e eles dizendo—"Cuide-se. Não haverá ninguém ao seu lado lá fora. Nós não estaremos ao seu lado, não seremos capazes de ir até você, se algo acontecer."

5.1.2 Exército

Lido com isso desde o dia em que Lev nasceu – confessou minha mulher. – E já que estamos discutindo isso agora, não quero que ele vá para o Exército. Fiquei em silêncio. A experiência me ensinou que há algumas situações em que é melhor ficar calado. Isto é, tentei ficar calado. A vida me dá bons conselhos, mas às vezes me recuso a aceitar.

– Acho que é muito controlador dizer algo assim – disse por fim. – Afinal, ele é que terá de decidir essas coisas sozinho.

– Prefiro ser controladora – respondeu minha mulher – a participar de um funeral militar no Monte das Oliveiras daqui a 15 anos. Se é ser controlador impedir que um filho coloque a própria vida em risco, então sou exatamente isso.

A essa altura, a discussão ficou acalorada e desliguei a TV.

¹⁷⁶ Encarregado de chamar os fiéis à mesquita, para as 5 rezas diárias.

– Preste atenção no que está dizendo – continuei. – Você fala como se servir no Exército fosse um esporte radical. Mas o que podemos fazer? Vivemos em uma parte do mundo onde nossa vida depende dele. Assim, o que você está dizendo na realidade é que prefere que os filhos dos outros entrem para o Exército e sacrifiquem sua vida, enquanto Lev curte a vida dele aqui, sem assumir risco nenhum, sem suportar as obrigações que pede a situação.

– Não – respondeu minha mulher. – Estou dizendo que poderíamos ter chegado a uma solução pacífica há muito tempo, e ainda podemos. E que nossos líderes se permitem não fazer isso porque sabem que a maioria das pessoas é como você: não hesitaria em colocar a vida dos filhos nas mãos irresponsáveis do governo (KERET, 2015, p. 77).

Etgar Keret inicia o conto "*Exército de Fraldas*" relatando a ocasião em que teria sido questionado pelas mães das outras crianças que brincavam no parque a respeito do futuro militar de seu filho, com três anos à época. A discussão posterior entre ele e a esposa, que reproduzi acima, reflete uma situação bastante comum dentre israelenses. Em nosso encontro, Gladis já mencionara a experiência da filha como sendo parte da vida:

Minha filha fez exército como todo jovem de 18 anos. Ela recebeu uma educação judaica sionista aqui em casa, desde pequena, para ser uma cidadã do Estado de Israel. Quando terminou o ensino médio, fez um ano de serviço voluntário, e assim adiou a entrada no exército por um ano. No exército, serviu na parte de educação. Ela não escolheu ir para a parte de educação, mas foi escolhida. No início, ela tinha que trabalhar com crianças em colégios. São soldadas que entram em colégios primários e ajudam as professoras. É como um serviço comunitário. Tem soldadas que dão aulas de cuidados nas ruas. Não os cuidados contra os terroristas, e sim cuidados com os carros, como atravessar a rua, olhar os carros, os ônibus, como andar de bicicleta na rua, e tem outros que trabalham em hospitais, é quase um serviço comunitário, que o exército se propõe a dar, e em geral são meninas que fazem. Tem várias funções do soldado que está na unidade de educação. Dão palestras para outros soldados e, em geral, eles não ficam numa base. Moram em casa, e saem de manhã, fardados, para o trabalho. E é isso que ela fez, e a educação que ela recebeu em casa era de ceder parte da vida para a comunidade.

Tendo a filha servido em uma unidade de educação, não lhe despertava aquela angústia retratada por Keret—se a pátria demandava este tipo de serviço, lhe parecia claro que o cidadão devesse cumpri-lo. Me perguntava, entretanto, se mães de soldados combatentes teriam a mesma reação. Eu conhecia uma, orgulhosa de um dos filhos piloto, enquanto o outro, se não me engano, tinha um posto importante ligado a informática. Ela agradeceu a lembrança e gentilmente declinou do convite para uma entrevista. Quando procurei ajuda nas redes sociais para encontrar possíveis depoentes, recebi, em privado, uma mensagem de alguém que nunca havia encontrado pessoalmente—"Eu sou sua última opção."—dizia. A mãe de três jovens, servindo concomitantemente em unidades de combate, chegou a esboçar alguma concordância em me encontrar para um café em Natânia, próxima ao *kibutz* onde vivia, mas acabou cancelando. "Não consigo."—confessou. Respeitei sua decisão. Cheguei a conversar ao telefone com uma terceira, cujo filho havia sofrido acidente em um tanque de guerra e que me

confidenciara carregar um trauma que julgava negligenciado pelo exército—"Em situações assim, só os soldados recebem apoio psicológico, que não é estendido aos familiares." Neste caso fui eu que, por motivos pessoais, tive que desmarcar a entrevista, e nunca mais conseguimos retomá-la.

Finalmente G., que eu conhecia do período em que viveu no Brasil, se ofereceu—"Neste exato momento não tenho nenhum filho no exército, mas é só um hiato entre um que acabou de sair, e o outro que entrará no mês que vem. Ele quer ser paraquedista.". Ela iria para Jerusalém em poucos dias, e nos encontramos na varanda envidraçada de um café em Rechávia, onde, provavelmente, nos julgando alguma espécie de celebridade denunciada pela câmera que registrava a conversa, fomos tratadas com atenção redobrada e motivo de curiosidade para os olhares que passavam na calçada. O primeiro filho havia sido, assim como ela em seu tempo, instrutor de novos soldados. "Os soldados têm treinamento físico e também a parte de educação. Aprendem a armar e atacar, a defender, e também aprendem outras coisas como código de ética. Ele estava nesse posto, que não é de combate."¹⁷⁷—relatou.

Entretanto, na guerra entre Israel e o Hamas em 2014, quando Israel fez uma incursão terrestre na faixa de Gaza, "eles estavam no Sul, não entraram em Gaza, mas estavam na linha que vem logo depois, e também estiveram expostos."—relatou preocupada. Naquela ocasião, era o coração de mãe que apertava:

É difícil. Ser mãe é ter o coração fora do corpo. Para mim é difícil saber que estou em minha casa, e quando cai um míssil, me sinto protegida porque sei que no centro de Israel há menos chance de sermos atacados, mas sei que meu filho está onde passam aviões e bombas e tanques, e que lá, quando acontece algo, não está protegido como eu. Meu filho especificamente não estava dentro de Gaza, mas todos os amigos que foram criados junto, estavam. É como se nossa vida parasse, passamos a viver no automático. Não vou deixar de trabalhar, deixar de ir ao supermercado, mas o estresse é altíssimo, é como se eu não pudesse descansar quando eu sei que meu filho está onde está. Tem soldados que estão no exército, e a família para toda sua vida. Sempre há estresse. Quando L. estava no exército, aconteceu um atentado grande contra soldados aqui em Jerusalém. Para mim, se ele está passeando em uma época de atentados, se está na rua, se está com roupa de exército, com uma arma, eu não posso ficar tranquila. Houve uma época que todo o tempo tinha atentados contra soldados. Não importa no que ele trabalha, que seja em algo no escritório do exército, se está com roupa do exército, já é um alvo. É uma situação complexa que dura pelo menos três anos.

No entanto, fora de situações extremas, o diálogo de Keret rondava G. internamente. Por um lado, temia pela vida dos filhos, mas, por outro, respondia ao senso de dever. E, ainda assim, não livre de complexidades:

¹⁷⁷ Entrevista concedida por G. a Rafaela Barkay em 11 fev. 2018.

O exército israelense é um lugar em que toda a sociedade israelense se une. Não importa quem seja, somos todos iguais. Vejo meu filho, as pessoas que ele conheceu no exército são muito importantes na vida dele, porque tem alguma coisa que é a base para todo soldado—"Tenho que confiar nos meus amigos, porque se estou atacando, alguém precisa proteger a minha vida"—e isso é uma relação muito profunda que eles têm. Mas para mim, que sou uma pessoa que tem uma tendência mais centro-esquerda, é ainda mais difícil. Porque eu sinto que tem coisas que temos que lutar, porque não temos saída. Se temos o Irã que quer nos atacar, óbvio que temos que nos defender, mas quando se está na Cisjordânia, defendendo uma causa que eu não sei se não há uma outra forma de resolver, e se meu filho está lá, para mim é mais complexo. Não quero ser tão ingênua de ver o conflito como algo plano. Há lugares onde penso que o exército não tem que estar, que podemos sair, porque não acredito que, em nenhum cenário possível, tenha que haver soldados defendendo um grupo de colonos que estão lá. E acho que Israel tem que sair dos territórios, mas isso não tira o papel do exército. Eu acredito que se em algum momento tivermos paz com os palestinos, ainda assim não acho que vamos viver sem um exército. Não vamos ser uma Suíça.

Questionada sobre a possibilidade de recusa de algum dos filhos a prestar serviço militar, concluiu:

Sim [aceitaria], mas eu disse uma coisa para ele—"se você quer viver em Israel"—e com toda a minha dor como mãe—"o bilhete de entrada na sociedade israelense é o exército, e se você não cumprir o serviço militar, vai ter um *gap* entre você e a sociedade israelense. Leve isto em conta." Por dentro, se me dissesse—"Mami, não vou para o exército"—eu ficaria feliz, mas eu queria que ele entendesse qual é o preço em Israel por não se ir para o exército.

Primeiro, há algo que é básico, digamos. O exército te chama, e é obrigatório para toda mulher e homem quando terminam a escola secundária. Aquele que tenha uma condição física para ser um combatente, será combatente. Não é que alguém possa recusar, se tem condições. Não existe uma escolha de verdade, entre ir ao exército ou não. Mas mesmo assim, há uma minoria que não vai. Os ultraortodoxos não vão, pessoas que tenham problema de saúde não vão, e aqueles que realmente consigam explicar que não têm condições de ser soldados. Se a pessoa realmente sente que não pode aceitar, porque é mais forte que ela, entendo, me parece perfeito, mas também é justo que faça um trabalho voluntário em um hospital, em uma escola, que dê algo para a sociedade. A grande maioria dos jovens hoje em dia, se você perguntar se querem servir, vão dizer que não. Se perguntar para meu filho mais novo Y., que também é uma pessoa que tem uma visão mais de esquerda, se ele gostaria de estar nos territórios, vai dizer que não. Também nunca falamos sobre isto, mas sabemos que muitos soldados chegam com um trauma. É traumático para um jovem de 19 anos viver estas coisas difíceis, eu gostaria que nenhum jovem hoje em dia tivesse que viver isto, porque talvez haja outras formas de solucionar.

"Sempre que um menino nasce em Israel"—repete Iris a cada encontro com estudantes, em sua rotina como ativista do Círculo de Pais – o Fórum das Famílias Enlutadas—é como uma bênção que você diz para a mãe—"Esperamos que este menino não tenha que ir para o exército." E o conto de Keret termina em forma de acordo—"No fim, por cansaço e na ausência de outra solução, decidimos pela conciliação com base no único princípio em que verdadeiramente concordamos: passar os 14 anos seguintes trabalhando para a família e a paz regional (KERET,

2015, p. 80)."

5.1.3 Morte e maternidade

O jardim memorial que Hezi criou para Nimród nasceu em torno da sombra da figueira, onde ele gostava de se sentar para tocar violão. Visitei vários espaços de memória de Norte a Sul de Israel, e também na Cisjordânia, erguidos na forma de locais de contemplação, museus, esculturas, ou sinos de vento. Mas este é especial. Não somente porque conheci seus pais, e escutei sua dor. Tampouco pelo trabalho que desenvolvem junto ao Fórum das Famílias Enlutadas, entidade que respeito imensamente. Mas, acima de tudo, porque mantém-se vivo. Hezi anunciou à prefeitura de Rosh Pina que tomaria um pedaço de chão no ponto mais alto da cidade, de onde, a Leste, avista-se todo o vale até as montanhas da Jordânia, e ao Norte, o Monte Hermon confunde-se com as nuvens. Foi ali que purgou sua dor em uma infinidade de espécies.

Ele havia nos deixado à vontade durante a entrevista com Iris, voltando, para tornar a sair em seguida. Receberia um grupo de soldados no memorial. "É o mais bonito do mundo!"—exclamou, orgulhoso. Pedi para ir junto. Os soldados subiam a ladeira íngreme, e sem uniformes, mais pareciam crianças, desajeitadamente carregando metralhadoras. "No último feriado de *Tu Bishvat*, o ano novo das árvores, trouxemos as crianças da escola primária para plantar mudas aqui. Disse-lhes que um dia trariam seus netos e mostrariam o jardim plantado com suas próprias mãos."

Os soldados, sentados em círculo, o escutavam atentamente. Iris me apontava os detalhes e cuidadosamente limpou uma foto do filho com a ponta dos dedos como se lhe acariciasse a face. "Este é o lugar em que Hezi encontra Nimród. Eu o visito no cemitério militar da cidade onde foi enterrado." Ao final do relato, Hezi falou sobre as atividades do Fórum das Famílias e de como os dois lados do conflito têm as mesmas aspirações e o mesmo medo um do outro. "Alguns de vocês estarão em *checkpoints*, e tratarão diretamente com palestinos. Lembrem-se do que eu disse, e tratem-nos com respeito e dignidade." Em cada grupo de soldados que recebe, Hezi planta sementes de atenção e amorosidade. "Sei o que estou fazendo"—disse confidente a Iris. Ambos tentam seguir em frente no esforço para impedir que outros experimentem da mesma dor. Mesmo que se sintam impotentes para dar um fim ao conflito, cada qual, a seu jeito, contribui com seu melhor. À mesa da cozinha, Iris me confidenciara:

Eu estava vivendo minha nova vida, uma vida sem Nimród. Ele era tão próximo a mim... Ele era, ele é, ele é uma parte de mim, uma parte de minha alma. Ele foi meu primeiro filho. Tudo o que eu queria era ser mãe, e ele me fez mãe. Foi esse bebê e menino maravilhoso, e eu ainda não quero pensar que Nimród está morto. É estúpido dizer "não quero saber que ele morreu", mas é assim que me sinto hoje. Então, fujo da ideia de que ele esteja morto. Não penso em onde ele está, mas não penso que ele não esteja aqui. Ele está em algum lugar, então a vida simplesmente continua. É como quando você quer que tudo pare, mas nada para, tudo continua, como sempre foi. Então continuei com a vida. Mas eu não sinto a vida realmente dentro de mim. Eu vou levando a vida, mas não por dentro, ela está acima e abaixo e dos lados, mas não dentro, por dentro eu estou completamente morta.

Para Suha, o vazio não é diferente. "Depois do que aconteceu"—dizia—"eu deixei de existir. Não posso lhe tirar a dor, mas posso contar sua história, para que de alguma forma ele possa seguir vivendo."¹⁷⁸ Em julho de 2014, Mohammed, então com 16 anos, foi sequestrado em frente à mesquita de Shuafat, na esquina de casa. Em seguida, na floresta de Jerusalém, a poucos quilômetros dali, atearam-lhe fogo como vingança pelo sequestro e morte de três jovens colonos na Cisjordânia em um período de fortes tensões que culminou com uma sangrenta guerra entre Israel e o Hamas. O caso foi extensivamente coberto pela mídia, chocando a opinião pública internacional e condenado pela maioria absoluta da sociedade israelense. Lembro-me de ter imediatamente entrado em contato com amigos, preocupada em saber se prestariam visita à família enlutada e não podia deixar de pensar na mãe do rapaz. Rapidamente alguns grupos se organizaram, levando três ônibus lotados para as condolências.

Quando entrevistei Kefa, ela sugerira que também conversasse com sua prima, Suha, porém precisei de alguns meses para compreender que deveria incluí-la em minha investigação. O caso me parecia tão extremo, que temia não encontrar um lugar para sua dor. Já um pouco mais acostumada à ideia, mencionei a possibilidade a Tsipi, em Hebron, cuja população judaica é tida como uma das mais radicais do conflito. Ela imediatamente condenou o ato e demonstrou grande empatia pela mãe de Mohammed. Sua reação foi o argumento que me faltava para decidir pela entrevista.

Como Suha não fala inglês, e tampouco eu falo árabe, Kefa foi nossa intérprete. Nos encontramos em frente à mesquita do outro lado da rua do prédio de poucos andares. Subimos um lance de escadas e paramos diante da porta de madeira gasta rodeada por cartazes com a imagem de Mohammed. Duas das filhas de Suha abriram a porta sorrindo e nos fizeram entrar na pequena sala de visitas onde incontáveis troféus, desenhos e fotografias cobriam as paredes, e uma grande taça prateada se destacava ao fundo. A vizinha apareceu com uma bandeja de favas cozidas com salsinha e limão, nos oferecendo algumas, para em seguida desaparecer

¹⁷⁸ Entrevista concedida por Suha a Rafaela Barkay em 10 set. 2017.

cozinha adentro. Suha logo veio, cumprimentou-me com um certo distanciamento, conversando com Kefa em árabe. Só pude entender "*yahudia*"¹⁷⁹, compreendendo que se tratava de mim.

Antes mesmo que eu fizesse qualquer pergunta, Suha pôs-se a descrever o assassinato do filho com uma riqueza de detalhes que nos derrubou de um golpe. As três nos pusemos a chorar, e senti a garganta fechada, o coração pesado. Me faltava ar. Como seria possível prosseguir a partir dali? Respirei, e procurei reunir todas as forças que me restavam para seguir em frente, ainda que claudicante. Era impossível prosseguir com uma entrevista padrão, e muitas vezes Kefa expressou as próprias opiniões mescladas à tradução, mas aceitei o ritmo que fluía deste encontro, confiando em sua riqueza. "Ela não pode acreditar que já faz três anos"—relatava—"Ela sente que quando Mohammed se foi, todas as risadas foram embora com ele, e que nunca mais poderá voltar ao que era. Mudou 180 graus, com as outras crianças, com o marido, simplesmente a vida toda mudou."

Aproveitei o gancho com Kefa e Suha¹⁸⁰, e pedi licença para perguntar sobre assuntos controversos, uma vez que uma questão recorrente nas entrevistas com as israelenses foi a da "*um al-shahid*"¹⁸¹—cuja imagem em celebração após a morte do filho é extensamente explorada pela mídia.

Tsipi S., de Hebron, relatou—"Na mídia, você vê as mães que desejam que seus filhos sejam *shahid*, assassinem os judeus, e que ficariam orgulhosas dele, mas eu não acho que todas as mães árabes sejam assim." Adele, por sua vez, contou sobre a ocasião em que fora entrevistada para um programa de televisão, durante a guerra de 2014:

Eu estava no ar, mas a mãe em Gaza não estava ao vivo, porque eles estavam tendo cortes de eletricidade, então, a gravaram pela manhã, e eu ouvi o que ela disse, mas ela não ouviu o que eu disse. E ela relatou ao entrevistador que um de seus filhos perguntara—"Mamãe, por que Deus colocou israelenses na Terra?"—ao que um dos irmãos respondera—"Para nos fazer *shahids*." Eu a ouvi contar a história, e minha reação ao entrevistador foi—"Eu quero saber o que ela disse aos filhos."

Diante de minha pergunta sobre qual teria sido a resposta da mãe, atestou—"Ela diria 'Sim, essa é uma boa resposta, que funciona para mim.'" Tsipi Y., por sua vez, demonstrou indignação:

Mas como você explica quando vê uma mãe cujo filho acabou de cometer um ataque e foi baleado, ou até mesmo foi um homem-bomba, distribuindo doces? O que você

¹⁷⁹ Judia, em árabe.

¹⁸⁰ O martírio assume várias formas no Islã. Mohammed, devido à morte trágica, é considerado *shahid*. Isto não significa que tenha provocado a própria morte.

¹⁸¹ Mãe do "mártir", em árabe.

pode dizer aos seus filhos se eles virem a foto? O que posso dizer aos meus filhos? Nós celebramos a vida. Se um soldado morre, nós choramos por ele. Nós não ficamos felizes com a sua morte. Nós choramos. E eu chorei por soldados que nunca conheci.

Perguntei se ela imaginava que as mães estivessem realmente comemorando, e não chorassem a morte dos filhos, e me respondeu:

Eu acho que elas choram. Mas somente o *show* lá fora, nas ruas, antes de mais nada, não as mães, o *show*, em que distribuem doces. Se eu visse um judeu fazendo isso porque um árabe morreu, eu o esbofetearia, ok? E eu conheço muitos outros como eu. E as mães falando na TV. Você conhece aquelas tendas de luto? Então, a TV vai às tendas de luto e ela diz—"Estou muito feliz que minha filha, meu filho tenha feito isso. Tenho orgulho dele. Espero que todos os meus filhos sejam mártires"—que é como eles os chamam. Eu posso te mostrar esses programas de TV. Então, como ela diz isso? Ela é mãe! Ouça, eu sou uma pessoa religiosa, e eu respeito o Islã, eu vejo os aspectos legais do Islã. Eu não creio que nenhuma religião acredite em tal coisa. Eu não acho que tenha algo a ver com religião. Ela é mãe, você tem instintos. Como ela pode dizer que está feliz que seu filho tenha morrido, e espera que seus outros filhos morram? E eu vi as mães distribuindo doces. Como elas podem fazer isso? Você tem esses instintos sobre a maternidade. Quando você tem o seu bebê, você reza para que ele cresça, seja uma boa pessoa, um médico, um encanador ou o que você quiser que ele faça. Como elas podem ser assim? Eu simplesmente não entendo. Eu vou te dizer, eu não posso concordar com isso de nenhuma forma. Porque ela é mãe.

Ao levar esta questão para Suha e Kefa, enquanto a primeira balançava a cabeça nervosamente, como quem diz "não", a segunda respondia:

Não há mãe que gostaria de ver seu filho morrer. Quando nossos filhos saem de casa, ficamos preocupadas com eles. Como vamos carregar isso? É isto o que israelenses dizem? Sim, nós temos celebrações, *após* a morte. As pessoas não querem que seus filhos morram em vão, ou simplesmente que morram; nossos filhos morrem todos os dias, e morrem por este conflito. Então as celebrações não são de alegria. Não há uma mãe que queira ver seu filho morto, nós ensinamos nossos filhos a lutar e a se levantar por si mesmos. Eles não entendem que a ocupação está em todos os níveis, no mental, cultural, no social, invade todos os aspectos de nossas vidas! Então, em toda família há alguém que tenha morrido como resultado direto das ações do exército israelense, e ninguém entende isso. Os israelenses estão afetando a forma como vivemos nossas vidas. Isso é tudo.

Nestes exemplos, a interpretação das atitudes da outra parte se dá a partir das representações do grupo de origem. Aquilo que é compreendido por Kefa como a busca de sentido para a morte, é interpretada pelas israelenses como manifestação de alegria, causando indignação e angústia. Da mesma maneira, Kefa queixa-se da insensibilidade e mesmo—segundo acredita—má fé das autoridades responsáveis pelo caso de Mohammed, que tardaram quatro dias para liberar seu corpo:

Porque ele era um *shahid*, ele tinha que ser enterrado, o que aconteceu só no domingo. E ele é enterrado sem nenhuma cerimônia, sem lavagem do corpo. As autoridades

sabem disso, e não permitiram. Seus pais tiveram que lidar com o fato do filho estar virtualmente em uma situação ruim, em um refrigerador, em estado de *shahid*. Para nós muçulmanos, ele estará sofrendo. Para a alma de Mohammed ser liberada, ele tinha que ser enterrado, e eles não permitiam isso. Então, além do que sofreu em vida, ele estava sofrendo na morte.

Eu olhava nos olhos de Suha mesmo quando ela falava em árabe, pois queria que soubesse que estava presente com todo o meu ser, mas a verdade é que ao finalizarmos a entrevista, senti um vazio angustiante, como se caminhasse por um fosso sem fundo. Ao abraçá-la agradecendo, me senti patética diante de todos meus esforços sem sentido. Antes de partirmos, porém, ela tocou de leve em meu ombro e me olhou nos olhos.

5.1.4 Poder e determinação

Conheci A. no *Ifiar*¹⁸² na casa de Ziad em Hussan. Enquanto os homens discutiam política na sala, me juntei às mulheres, que organizavam o jantar na cozinha, o coração da casa. A mãe de Ziad, em trajes típicos, Fatima, a esposa, que parecia bastante bem após uma cirurgia recente, duas de suas filhas já crescidas, A., vinda de Tuqu'a e a única a falar inglês, além de uma vizinha, montavam os pratos de *maqlube*¹⁸³, servido com mãos generosas dos panelões acomodados sobre a esteira estendida no chão. Pratos fartos de pedaços de frango sobre o arroz com legumes e especiarias, e uma salada picante de tomate e pepino eram rapidamente distribuídos pelas crianças entre os convidados na sala. Atrapalhada, tentei ajudar. Foi quando A. se voltou para mim—"Senta". Obedeci, e logo começamos a comer, acomodadas nos sofás da cozinha.

Alguns meses mais tarde, pedi que Ziad a contatasse para uma entrevista, e ele imediatamente se prontificou a me levar até Tuqu'a. O acerto foi feito com Am., o marido de A., que também sugeriu que eu entrevistasse sua mãe, enriquecendo a experiência. Optei por ouvir ambas, e A. faria a tradução. Porque Ziad e Am. eram amigos, achei natural que combinassem os detalhes entre si, somente me certificando de que a esposa e a mãe tivessem concordado com o propósito do encontro. Mas nada deu certo.

Após alguns minutos de espera sob o sol, o ônibus para Beitar Ilit, o assentamento ultra ortodoxo vizinho a Hussan, chegou imponente. Paguei ao motorista, e disparei em direção à ala das mulheres ao fundo, sentando-me ao lado da única não ortodoxa, de pernas à mostra, e

¹⁸² Jantar que quebra o jejum diário durante o mês islâmico do Ramadã.

¹⁸³ Prato da culinária palestina, comumente servido em dias festivos, feito com arroz, legumes e frango.

cabelos muito lisos descoloridos nas pontas. Ziad me aguardava do outro lado da rua, muito à vontade, sem se importar com soldados ou colonos. "Rafaela, aqui!"—acenou em hebraico.

Quando chegamos a Tuqu'a, as crianças nos fizeram aguardar na sala de visitas, trazendo um ventilador e copos de um refresco alaranjado. O pequeno M. aninhou-se a meu lado, enquanto o mais velho sentou-se perto de Ziad, fazendo pose de adulto. Logo chegou Am., que me conduziu até as mulheres na cozinha, onde fomos rodeadas pelas crianças. F., sua mãe, perguntou-lhe qualquer coisa em árabe, do que somente pude compreender "*yahudia*", ao que ele concordou com a cabeça. Enquanto preparava o equipamento, ela começou a contar do medo que sentia quando os soldados apareciam para dar buscas nas casas vizinhas durante a noite. A menina mais velha serviu o chá de sálvia silvestre, um dos meus prediletos, e logo em seguida apareceu com o café, que F. empurrava em minha direção, até que finalmente tirou o copo de chá de perto mim, apontando para a xícara que já esfriava. No entanto, quando iniciei as perguntas, percebi a dificuldade de A. com a tradução, e sem escolha, pedi ajuda a Am., que se juntou a nós, mas logo distraiu-se ao telefone, tumultuando a gravação, enquanto eu ainda tentava me comunicar com A. Ao desligar, Am. nitidamente fazia uma tradução parcial do relato da mãe, e a esposa, muito tímida, deixava que ele lhe completasse a fala, e sugerisse respostas. Um emaranhado de frases curtas angustiadas, e logo A. expressou desconforto, solicitando que eu encerrasse a entrevista, ao que atendi, entre a frustração e o alívio.

Lina vive na parte palestina de uma Hebron dividida. Uma vez que meu pedido de autorização de entrada no lado palestino fora negado pelo exército, nos encontramos na loja de lembranças do pai de Mohammad, na parte baixa de uma das poucas casas palestinas que ainda sobrevivem do lado judaico da cidade, ao qual Lina tem acesso por trabalhar como guia turística e, desta forma, ser conhecida dos soldados do *checkpoint*. A chuva fria deixava ainda mais triste a cidade normalmente coberta por uma bruma densa de memórias, tal qual abóbada empoeirada. Mas Lina é decidida, e eu, teimosa. Fomos acomodadas perto do único aquecedor disponível, enquanto os homens tiritavam de frio à porta da loja sem clientes. As escolhas que Lina fez na vida correspondem ao que se esperava dela, uma vez que vem de família tradicional, e também por se ver sem saída diante da escalada de violência durante a Primeira *Intifada*. Entretanto, não desistiu de seus sonhos:

Em 1991 ou 1990, quando a família do meu marido decidiu vir pedir a minha mão, eu era apenas uma criança que estava tentando continuar sua educação. Então meu pai disse— "Eu não posso aceitar, ela ainda é jovem e eu não quero deixar ela se casar." Mas depois de um ano, a *Intifada* começou, e ele decidiu falar comigo—"Para ir à escola você tem que passar por protestos, gás, bombas e balas todos os dias, e eu tenho medo por você. Eu não quero um dia abrir meus olhos, e ouvir que você está ferida,

tomou um tiro, ou teve problemas com bombas de gás. O rapaz é muito bom, a família é muito boa, são bem conhecidos. Acho melhor você se casar e ficar em casa, porque eu me preocupo com você. E também as universidades estão fechadas hoje em dia, por causa da situação em que vivemos." Eu tenho uma paixão, mas com a situação difícil em que vivíamos, eu disse—"Tudo bem, vou tentar sentar com essa pessoa e vou ver, se ele for bom, eu vou aceitar."—então, quando sentei com meu futuro marido para conversar, senti que ele era bom, e sua família é boa, então, porque não? Apesar de eu querer continuar minha educação e fazer outras coisas. Eu me casei e tive 3 filhos. Após 11 anos, decidi voltar a estudar, porque meu marido viaja o tempo todo para fora do país, e se ele está no país, fica fora da casa até a meia-noite, então eu sinto que tenho muito tempo vago, não quero perder meu tempo apenas com crianças e com o trabalho de casa. Tenho muitas coisas para pensar e gostaria de fazer mais por mim e melhorar minha personalidade. Eu decidi voltar e terminar os estudos. Então, eu passei em um curso na universidade em 2007 ou 2008. Eles têm um campus em Hebron, um em Beit Jala, outro em Ramala. Não pude escolher ir para fora de Hebron, porque eu tenho filhos, não posso deixá-los por muito tempo e, às vezes, não é seguro sair de daqui. Então eu continuei minha educação, fui para a universidade em Administração de Empresas e me formei em 2013. Foi muito bom, tentei ser ativa nesses 4 a 5 anos, participando de muitas atividades, conferências, *workshops*, acampamentos, tudo o que você possa imaginar, todas as atividades na universidade e fora dela. E com o Ministério da Juventude e Desportos, representei a Palestina em conferências, algumas localmente, outras no exterior. Uma delas foi no Bahrein, quando representei a Palestina, e foi uma boa experiência para mim, viajar para fora do país, trocar ideias, pensamentos, idiomas, os diferentes dialetos árabes. Foi muito bom, e é importante viajarmos para fora, isso nos dá mais autoconfiança e temos muitas relações, também discutimos muitas coisas sobre a situação, sobre a cultura, a herança, talvez você ouça novas ideias de pessoas diferentes, e também para explorar o mundo. Foi uma das experiências mais difíceis, porque em nossa cultura não é permitido que as mulheres viajem para fora do país sozinhas, é suposto ter um homem, mas eu fui sozinha.¹⁸⁴

Certa vez, Mohammad, que vive em Beit Ula, vilarejo ao sul de Hebron, me contou que um telefonema da esposa o fizera largar o expediente do trabalho burocrático que mantém na aldeia vizinha de Halhul, a fim de acudir a filha mais velha, que havia testemunhado soldados israelenses atirando para o alto à saída da escola. Apavorada e entre lágrimas, a menina correrá para casa, onde somente o abraço caloroso do pai fora capaz de acalmar a todas. À época, tal fato me fez pensar nas mulheres e em como seria crescer menina neste ambiente tão instável. Mohammad sempre me assegurava que ensina as quatro filhas a não odiar, nem mesmo quem lhes cause medo, voluntariamente ou não. Ele circula dentre ativistas, encontra israelenses dispostos ao diálogo, e vez ou outra, consegue uma permissão do exército para fazer algum turismo para além da Linha Verde. Quase nunca a esposa e as filhas o acompanham. Certa vez, foram todos para Jerusalém rezar na mesquita de *al-Aqsa*. A alegria radiante no rosto das meninas e o colorido das roupas em todos os tons de rosa celebravam o momento especial. A esposa, entretanto, não aparecia nas fotografias.

¹⁸⁴ Entrevista concedida por Lina a Rafaela Barkay em 01 jan. 2018.

Pedi que lhe perguntasse se concordava em me conceder uma entrevista, o que acabou sendo um misto de visita, celebração e trabalho. Mais uma vez, fiz o trajeto até Ziad, e seguimos para o Sul. Recebidos na sala de visitas decorada pela mãe de Mohammad com uma profusão de bordados e enfeites que ela mesma confeccionara, logo deixei os homens e subi para a área íntima onde Shatha e as meninas me aguardavam. Distribuí as tiaras de cabelo decoradas que comprara na Rua Yafo, e nos sentamos para a entrevista sob seus olhares redondos. Shatha leciona inglês na escola de meninos do vilarejo, onde, desafiadora, lhes dá conselhos sobre como se comportar diante de soldados israelenses:

"Não atire pedras, não fique com raiva. Apenas seja educado, seja uma pessoa muito boa. Então você será um perigo real para eles. Não mate, isso não está certo, você prejudicará todos a seu lado, sua mãe, seu pai, seus irmãos, seus amigos." Todos os dias lhes digo—"Por favor, sejam bem-educados, sejam boas pessoas, para que saibam que somos bem instruídos."—não somos animais selvagens como eles dizem, temos que ter os nossos direitos sendo bem-educados. Não quero mais mortes, não quero sentir medo de ninguém. Os outros professores dizem para mim—"Você será presa algum dia, você vai para a prisão, porque você está falando de política."—Mas cada dia eu digo isso. Não, eu não estou ensinando nada de político, eu estou ensinando eles a serem bons, serem bons no futuro, terem seus direitos, eu não estou dizendo nada político, eu não tenho qualquer coisa com Abbas, ou com Netanyahu, ou com o Hamas, ou Fatah.¹⁸⁵

A sobreposição entre os valores de uma sociedade patriarcal e as dificuldades impostas pela ocupação israelense, decerto potencializam-se mutuamente, tornando a mulher palestina o elo mais fraco desta equação. Entretanto, o fato de A. ter cedido ao silenciamento imposto por Am., não necessariamente significa uma submissão tácita. Nos exemplos de Lina e Shatha, apesar das limitações, ambas encontraram saídas para dar expressão a seus valores pessoais. Lina aceitou o casamento precoce e a postergação dos estudos, mas não desistiu de seu sonho, vencendo os obstáculos à sua maneira. Shatha, por recato ou timidez, não permitiu o registro de sua imagem, mas desafia o sistema, plantando sementes de resistência não-violenta em seus jovens alunos e nas meninas. Quando lhe perguntei sobre o que ia nos livros de história e geografia, respondeu:

Não há nada em nossos livros sobre os dias atuais. Fala-se apenas de *Salah ad-Din*¹⁸⁶, sobre Jerusalém do passado, muito da história passada. Até falei para meus alunos sobre Jenin, e suas fazendas. Eles não sabem que há muitos olivais em Jenin. Não sabem que a Igreja da Natividade fica em Belém, e não em Jerusalém. Fiquei brava, e disse a eles—"Vocês têm que ir com seus pais. Em nossas escolas não podemos levá-los para visitar esses lugares, mas vocês precisam pedir para seus pais!"

¹⁸⁵ Entrevista concedida por Shatha a Rafaela Barkay em 20 fev. 2017.

¹⁸⁶ Saladino, em português, foi um chefe militar curdo, que se tornou sultão do Egito e da Síria e liderou a oposição islâmica aos cruzados europeus no Levante.

5.1.5 Resistir a: silêncios

Passei na frente da venda em meu caminho pela manhã, de onde Ami, que saía para fumar um cigarro, me cumprimentou sorrindo. Tomei o ônibus na Rua Betsalel, até a Estrada de Hebron, uma das artérias da cidade, e antiga rota para o Sul. De lá, pegaria um coletivo palestino, cujo número não consta da placa indicativa do ponto, mas o sujeito da lotação me garantira que chegaria em seguida. Em poucos minutos avistei o ônibus branco ao longe. Estava lotado, mas consegui me acomodar ao lado de um turista que dormia esparramado. A viação palestina roda em antigos veículos israelenses com pouquíssima manutenção, e que ainda exibem o velho letreiro de "pare" em grandes letras vermelhas em hebraico, acesas durante todo o percurso.

Tomei a rota para Belém que vai por Beit Jala, e que, apesar de mais longa, termina já dentro da cidade. Mohammed, que estava à minha espera, orientou que pegasse um taxi, e passasse o telefone ao motorista para lhe explicar o caminho. Vários taxistas circundavam o ônibus à busca de passageiros, e um se aproximou de mim. Quando Mohammed lhe deu as instruções, me passou para um segundo, que finalmente me encaminhou a um terceiro. Fuad, que finalmente aceitara me levar, disse que os outros preferiam turistas que desciam até a Igreja da Natividade, estranhando meu destino. Ele seguia falante durante o percurso, até que lhe perguntei a razão de tantas voltas e, ofendido, despediu-se secamente quando finalmente chegamos à porta do hospital onde Mohammed atende como dentista.

Me recebeu no avarandado à entrada do prédio e, lá dentro, no consultório, um colega perguntou, em hebraico, se eu falava russo. Nos acomodamos na pequena varanda dos fundos. "Então, você quer uma entrevista"—disse, introduzindo o assunto que me levava até ali. "Sim, gostaria de ouvir sua mãe a respeito de sua vida, e principalmente sobre o período em que os três filhos estiveram na prisão israelense." Eu soubera da estória pelos jornais locais, e conhecia um primo no Brasil, que fizera o contato. A primeira a ser presa fora a irmã mais nova, à época com catorze anos, e logo Mohammed e o irmão foram detidos também. Ele passara seis meses encarcerado, três dos quais em uma greve de fome coletiva coordenada por Marwan Barghouthi, líder palestino durante as *Intifadas*, preso desde 2002, e que contou com uma adesão massiva de prisioneiros palestinos.

Já tentava por muitos meses, sem sucesso, entrevistar a mãe de Mohammed. "Eu somente quero viver em paz"—me disse ele, com os olhos baixos—"Não quero saber de violência". Acreditei. O pai fora morto durante a Segunda *Intifada*, e a notícia que eu lera à época enfatizava o fato da mãe ter passado o Ramadan longe dos filhos. Em momento algum,

Mohammed disse que a mãe se recusava a falar comigo, o que acharia perfeitamente compreensível, mas insisti um tanto mais que o normal. Depois de alguns meses de sossego, resolvi arriscar mais uma vez uma aproximação, desta vez pessoalmente. O silêncio dela, no entanto, já dizia muito. Nos despedimos com a promessa de que ela a consultaria sobre a possibilidade de um encontro na semana seguinte, mas nunca mais respondeu.

Seria insensível de minha parte se não aceitasse seu silêncio, assim como o de outras que recusaram a entrevista. Tocar em feridas abertas demanda delicadeza, e somente pode ser feito com autorização e em parceria. Às questões pessoais somam-se as dores, crenças e desejos nacionais, e não seria justo de minha parte se não aceitasse a negativa daquelas que se recusam à normalização das relações com qualquer um que lhes represente o opressor. Yvonne, em sua entrevista, mencionou que, pelo mesmo motivo, feministas palestinas haviam se recusado a organizar eventos conjuntos com as israelenses, e a solução encontrada fora a cooperação e o apoio, porém sem que compusessem um único corpo. As israelenses compreenderam, e aceitaram. Procurei fazer o mesmo, escutando em seu silêncio, a voz da escolha.

5.2 ENCONTRO: EMOÇÕES COMO CAMINHO

Transmissões fluem do seu coração para o Meu,
negociando, entrelaçando a Minha dor com a sua.
Eu não sou—Você? Você não é—Eu?

(A.J. Heshel)

Até aqui, tratei do medo, da perda, dos silenciamentos e dos silêncios que, em última instância, desumanizam o "Outro" e perpetuam a distância. Se minha pergunta maior demanda um olhar sensível à dor, julgo fazer sentido buscar nela própria um caminho para a cura. Através dos depoimentos que apresento a seguir, um pouco de vivência e reflexão, e muito de aprendizado.

5.2.1 Reconhecimento

Miryam sugeriu que nos encontrássemos no hospital onde trabalha como enfermeira, mas algo fez com que nosso combinado finalmente ficasse para o apartamento onde vivem em Katamonim, bairro de classe média-baixa de Jerusalém. "Os meninos estarão lá, não tenho com quem deixar"—alertou. Respondi que não via problemas, uma vez que entrevistava mães, me

parecia perfeitamente natural ter crianças à volta. Vinda de família judia ortodoxa, optou por um estilo de vida menos estrito.

Nascida nos Estados Unidos, viveu alguns períodos em Israel, finalmente fincando raízes quando conheceu o companheiro, e tiveram os meninos, com 2 e 4 anos, à época de nosso encontro. Engajada no ativismo pela paz entre israelenses e palestinos, afastou-se, frustrada, por ver estes últimos sempre em minoria. "Tinha muito pouca participação palestina, e era mais como um monte de judeus esquerdistas conversando entre eles mesmos, então eu parei de ir." Mas quando veio o primeiro filho, optaram pela *Hand in Hand* (De mãos dadas)¹⁸⁷, escola bilíngue árabe-hebraico, que promove a integração entre crianças judias e palestinas israelenses, hoje com seis unidades ao redor do país. "Escolhemos esta, porque queríamos que ele aprendesse árabe, que se sentisse confortável entre as crianças árabes, e crescesse sendo parte de uma sociedade compartilhada, algo que não está acontecendo, o que é muito triste." Diante de minha pergunta sobre a ideia que fazia da educação dada pelas mães às crianças palestinas, respondeu:

Eu suponho que elas criem seus filhos para se verem como a vítima, e Israel como o agressor. Eu diria que, na verdade, acho esta uma posição razoável, porque você sabe, nós não nos vemos assim, mas acho que a maioria das mães quer o melhor para seus filhos. Querem que eles tenham uma boa educação, que se casem, tragam netos, e que sejam capazes de ter uma vida decente. Agora que eu tenho filhos, eu quero que eles sejam bem-sucedidos e tenham uma vida decente. E eu imagino que para a maioria das mães palestinas seja igual, acho que a situação política provavelmente fique de pano de fundo, exceto quando impacta diretamente sobre elas, como quando interfere na educação ou na obtenção de um bom trabalho, por exemplo.¹⁸⁸

Queixa-se da falta de compreensão de muitos palestinos em relação ao medo que israelenses sentem, e gostaria que compreendessem que o jogo de forças não é absoluto.

É um esforço tão grande para ficar do lado vencedor, não é automático, exige um enorme investimento econômico, militar, político, um investimento de nossas próprias vidas. Você sabe, nós lutamos guerras muito difíceis em 47 e 48 contra os palestinos em que podemos ter vencido, mas, também do lado israelense, houve a perda de vidas. Acho que alguns tendem a ver a si mesmos como mais impotentes do que realmente são, e, sinceramente, as forças podem mudar. Ninguém pode subjugar outras pessoas indefinidamente. E quando as marés mudarem, pode ser muito, muito ruim para nós. Eu acho que eles não entendem realmente o nosso medo. Saber disso, talvez lhes fizesse nos compreender melhor.

¹⁸⁷ Para maiores detalhes, ver: HAND IN HAND, Disponível em:

<<https://www.handinhandk12.org/inform/schools/jerusalem>>. Acesso em 10 dez. 2018.

¹⁸⁸ Entrevista concedida por Miryam a Rafaela Barkay em 30 mai. 2017.

Oscila entre o desejo de escuta, e o afastamento frustrado. No último ano, acompanhei seu engajamento na mobilização, até agora bem-sucedida, que tenta impedir a demolição de uma aldeia beduína próxima a Jerusalém, mas deixou de levar as crianças, sentindo que não tenham sido bem recebidas pelas locais.

Conheci Adele e Kefa há alguns anos, quando moderava grupos de diálogo *online* entre israelenses e palestinos. Não sei dizer se tiveram algum contato direto, mas com certeza nunca se encontraram pessoalmente. Cada uma, a seu modo, tem a vida afetada pelo conflito e, com certeza, o fato de serem uma israelense, e a outra palestina, já as coloca em uma condição assimétrica. Entretanto, ambas expressam o forte desejo de visibilidade e reconhecimento, e acima de tudo, buscam a legitimidade de suas identidades pessoais e coletivas.

A rotina de Adele, tão perto de Gaza, é constantemente interrompida pelo lançamento de foguetes atirados pelo Hamas ou outros grupos islâmicos menores, que desestruturaram a vida civil. Bastante ativa no esforço em fazer crescer a conscientização a respeito das condições de vida na região Sul israelense, frequentemente é convidada a prestar seu testemunho. Em seus depoimentos, denuncia as dificuldades sofridas por esta população, entretanto, não responsabiliza o cidadão comum de Gaza pela situação, mas o Hamas, como liderança local:

Eu cresci em Nova York com todo tipo de pessoas, pretos, brancos, amarelos, vermelho, roxos, e as pessoas são pessoas, e basicamente querem a mesma coisa que qualquer um quer—ter vidas seguras, segurança para seus filhos, vesti-los e alimentá-los. Eu sinto que os palestinos da Faixa de Gaza estão tão abatidos, que precisam encontrar alguma maneira de sobreviver sem o Hamas. As pessoas dizem—"mas o Hamas foi eleito democraticamente"—mas não foi. Eles foram eleitos porque seus oponentes foram jogados dos telhados. Isso não é uma decisão democrática. E como Dario dizia hoje pela manhã, até que haja uma democracia, ou pelo menos algum nível de democracia, não poderemos ter paz em nenhum dos lados. E acho que é realmente deprimente se Israel tiver que entrar, e se livrar do Hamas para ajudar os palestinos a ficar de pé, mas esse foi o problema que aconteceu quando saímos de lá em 2005. Você sabe, enquanto eu participava das oficinas do "*Two-sided Story*"¹⁸⁹ com o Fórum das Famílias Enlutadas, encontrei o, creio que era o prefeito de Belém, e disse a ele—"O que você quer? Nós saímos! Nós lhes devolvemos Gaza. O que você quer de nós?"—e ele disse—"Sim, vocês foram embora, mas fizeram do jeito errado." E foi aí que percebi que saímos, jogamos as chaves de volta e dissemos—"Aqui, virem-se!"—e esse foi o jeito errado. Se tivéssemos permanecido lá, e ajudado a construir uma infraestrutura para um governo, não estaríamos onde estamos hoje. Nós não teríamos foguetes. E Gaza poderia ser um paraíso. A questão é que eu estive em Gaza quando se ia e vinha, e um morador de lá ajudou a construir minha casa! E sei que pode ser diferente, e é por isso que acredito, porque sou uma otimista incurável, que pode ser diferente, e algum dia será. Eu só questiono quanto sangue será derramado nesta terra, em ambos os lados, antes que consigamos tornar as coisas diferentes. Quando isto acontecer, será uma Europa! Europa sem fronteiras e você vai trabalhar aqui, e eu vou trabalhar lá, e vamos para casa à noite e teremos comida na mesa e eletricidade 24 horas por dia e... século XXI! Vivendo em paz, interação,

¹⁸⁹ Documentário realizado pelo Fórum das Famílias Enlutadas do qual Adele participou, que registrou uma série de encontros entre israelenses e palestinos.

colaboração, parceria, cooperação. As pessoas pensam em israelenses como soldados com jaquetas e capacetes, correndo por aí com armas. Mas israelenses são apenas pessoas que vivem aqui. Mães e pais, e avós e crianças e animais de estimação, que vivem suas vidas como qualquer um e querem poder ter a liberdade de ir dormir sem temer que terão que levantar no meio da noite e correr para o abrigo. Eu sei que a situação em Gaza é terrivelmente difícil. Mas eu gostaria que eles entendessem que o inimigo deles não são os israelenses. Seu inimigo é de dentro. Seu inimigo é o Hamas. Nós também vivemos com medo! E você não pode medir o medo. Você não pode dizer—"Oh, nosso medo é 10 e o seu medo é apenas 3". O medo é medo. E isso afeta a psique e afeta tudo. E não é algo bom de ter como pano de fundo de nossas vidas e em nossas rotinas diárias ser o medo a administrar as coisas. Não deveria estar do nosso lado, não deveria estar do lado deles.

Para Kefa, que se vê às voltas com *checkpoints* e viveu as duas *Intifadas* em Jerusalém Oriental/al-Quds, é o exército israelense que concretiza a ocupação:

Como vou conversar com alguém que serviu o exército? O exército para mim não é uma força protetora, é uma força de ocupação, é uma maneira de subjugar pessoas, e é realmente difícil para mim, porque a maioria da população faz parte disso. Quero dizer para nós não há absolutamente nada de bom disso. E não que estamos pedindo anarquia, ok? Mas é por sermos vítimas do exército, que não mata israelenses, mata apenas palestinos. Para alguns de nós, a maioria acha que são criminosos. Eles estão vivendo em nossa terra. Segundo a narrativa deles, aqui era uma terra sem povo para um povo sem terra, era absolutamente vazio, e nós não existíamos. E tudo o que contribuímos? Quero dizer, eu estive em lugares bíblicos. Em vez deles dizerem que foram construídos por palestinos, dizem que foi o rei David quem construiu, ou algo assim, sabe? E você pode ver os arcos árabes, a arquitetura árabe. Se você fala com israelenses, alguns deles entendem, com alguns deles você pode conversar, mas sempre há algum desconforto e você tem que se explicar (suspiro). Em minha infância nos Estados Unidos, minha melhor amiga era judia, então é um paradoxo para mim! Honestamente, aqui não há interação. Eu trabalho principalmente na Cisjordânia, ou em escolas, você não tem escolas integradas, então eu tenho muitos sentimentos mistos. Eu sei que eles não são maus, eu não tenho nada contra a cultura judaica, mas eu tenho algo contra a cultura israelense. E o sionismo? Eu não consigo engolir. Eu sinto que é o maior inimigo do meu povo, e que nos destruiu. E eu adoraria que eles comessem a nos ouvir e, para mim, o sionismo é teu, de todos vocês, podem ficar. Eu devolvo. É grátis. Mas não deve afetar minha sociedade. Assim como os movimentos islamistas, estes são problema nosso. Eles nunca deveriam estar em seu mundo. Quanto a mim, como muçulmana, eu devo colocá-los em xeque. Eles não deveriam colocar coisas na internet, eles não deveriam atacar pessoas. Isto é para mim, não é para você, não deve ser uma parte da sua vida. Mas ainda acho que coisas novas devem surgir, algo orgânico, com as pessoas trabalhando juntas.

Ambas expressam a angústia diante de sua própria representação distorcida. "Eu não sou o inimigo"—dizem—"É você que me fere." Entretanto, enquanto Adele clama por paz, o desejo de Kefa é por justiça, uma diferença constante dentre israelenses e palestinos. Mas a aspiração de paz de Adele somente é possível, porque fala do lugar de um sonho nacional realizado, enquanto o de Kefa pertence ao porvir. Entretanto, nenhuma das duas expressa qualquer desejo da destruição alheia. Ele existe em ambos os lados do conflito, é bem verdade, e deve ser considerado. Porém o que expressam é a manifestação genuína do anseio pelo reconhecimento, não somente legítima, mas ferramenta imprescindível na construção de uma

paz justa, para que seja duradoura.

Várias vezes Miryam teve que interromper nossa entrevista para dar atenção às crianças, já impacientes pela minha presença. O ambiente um tanto confuso, e me escapou uma frase que dissera. Baixou o olhar, e cantou uma oração:

*Just for my children,
just for your children,
just for God's children,
let there be peace*¹⁹⁰

Quando tornou a me encarar, lágrimas corriam em minha face. Talvez pela surpresa, ou quem sabe, pela voz angelical.

5.2.2 Alteridade

Y. nasceu no Brasil, filha de palestinos. O pai, em viagem à terra natal, faleceu e foi enterrado ali, o que foi decisivo para que ela e o marido, também palestino, se mudassem para o vilarejo na área de Ramala. Ali teve três filhos, de 17, 14 e 7 anos à época em que a entrevistei. "Moro em um vilarejo colado a Ramala. Fique em minha casa por uns dois ou três dias, que eu te coloco em contato com outras mulheres para entrevistar"—disse, recém apresentada por uma amiga brasileira em comum, abrindo as portas para uma intimidade à qual eu não teria acesso sem uma ajuda local.

Entre encontros marcados e desmarcados na tentativa de acertarmos as agendas, tivemos uma série de longas conversas que nos aproximaram. "Desculpe perguntar, mas você é de origem israelense?"—contei-lhe minha história, falamos de valores, e do desejo de uma vida sem violência. Encontramos afinidades e aceitamos as diferenças. Aos poucos, nossos laços de confiança aumentavam, o que me fez acordar para o fato de que eu também buscava um porto seguro.

Já era mais de meia-noite quando li sobre o ataque durante o jantar de *shabat* que matou três colonos e feriu um quarto, cometido por um jovem do vilarejo em que ela morava. Imediatamente lhe escrevi uma mensagem e ouvi sua apreensão sobre as buscas nas casas da aldeia, que deveriam ser empreendidas durante a noite—"Meus filhos estão em pânico, temem

¹⁹⁰ Só para os meus filhos,
só para os seus filhos,
só para os filhos de Deus,
Que haja paz

ser presos e apanhar". Quando mencionei meu medo em encontrá-la na semana seguinte, riu, nervosa. "Nós é que temos que sentir medo"—e me envergonhei por minha falta de sensibilidade. Pela manhã, soube que o vilarejo estava cercado, o irmão do jovem que cometera o ataque fora preso, enquanto ele mesmo, ferido, estava hospitalizado, e a casa da família, prometida de demolição. Durante todo o dia tentei contatar Y. em vão.

Finalmente, terminado o cerco de duas semanas, combinamos um ponto de encontro em Ramala. Tomei o trem leve até o Portão de Damasco, e dois rapazes palestinos me acompanharam pela Rua Salah ad-Din até o terminal. O ônibus sacolejava enfrentando o engarrafamento das ruas estreitas de Jerusalém Oriental, e quando finalmente chegamos aos poucos quilômetros de estrada, a filha de Y. me chamou ao telefone—"Minha mãe pediu que você ligasse para ela, pois está sem internet"—disse num português perfeito, com um gostoso sotaque que soava como um ronronar. "Não sei onde estou, mas os letreiros são todos em árabe." Em poucos minutos chegamos ao muro de separação, e o ônibus circundou o posto de controle, seguindo em frente. Após superarmos outro tanto de trânsito, finalmente a vi pela janela, acenando com um sorriso.

As ruas movimentadas do centro da cidade me lembravam a 25 de Março. Uma multidão se acotovelava entre as pequenas lojas de quinquilharias, o vendedor de chá, os vestidos típicos bordados, e incontáveis vitrines exibindo uma profusão de joias em ouro 24 quilates. Corremos até o estacionamento de onde saíam as lotações. A perua subiu serpenteando as ladeiras, de um vilarejo a outro, até que paramos defronte a sua bela casa, rodeada de árvores frutíferas, um olival e uma pequena horta. A., o pequeno de sete anos, veio me cumprimentar com um sorriso, perguntando à mãe se poderia me dar um dos filhotes de gato nascidos havia pouco. Na cozinha, a filha e o marido juntaram-se a nós. Conversamos em português com o mesmo ronronar.

Todos estavam descalços, e para quem não gosta de sapatos, foi bem fácil acompanhá-los. Troquei também a camisa de mangas longas, que usara para cobrir a tatuagem em hebraico no antebraço direito, "Foram amigos palestinos que sugeriram"—me expliquei. Acho que o pequeno acompanhou esta conversa, pois mais tarde soube que ele a relacionara à escrita em hebraico das carcaças de bombas de gás lacrimogêneo que colecionara do quintal, após o cerco militar que se seguiu ao ataque.

Y. e eu falávamos sobre política, questões pessoais, e as dores que brotavam destas memórias. A., intrigado, perguntou à mãe se eu era do exército, e meu coração se partiu em mil pedaços. Presenteei-lhe com um mecanismo de caixa de música movido a manivela. Seus olhinhos recuperaram o brilho, e mais relaxado, se entreteve por algum tempo com o novo brinquedo, enquanto prosseguíamos com a entrevista. Quando lhe perguntei sobre o sentimento

que lhe despertavam os atos de violência, respondeu:

De tristeza. Fico muito triste. São seres humanos agindo como animais. Seres humanos que poderiam muito bem... sei lá, tentar resolver de uma outra forma. A força é extremamente desproporcional. Não tem nenhum colono judeu que não tenha porte de arma. Todos descem ao vilarejo armados, e têm sempre a proteção do exército israelense. Eu não sei como é que isso é passado pela mídia para Israel. Eu acho que se fosse passado realmente o que acontece, seria um pouco diferente, a comunidade reagiria de uma outra forma. E não sou contra ninguém morar em lugar nenhum desse mundo. Só que eu acho que existem formas mais civilizadas. Eu acho que todo mundo tem o direito de viver onde quiser. Independente da cor, religião, se tem ou não tem direito, se tem antepassado, se não teve. Meu pai viveu no Brasil e não tinha antepassados no Brasil. E foi respeitado, teve o direito de viver e de ter uma identidade brasileira, teve o direito de ter filhos lá, dos filhos carregarem a identidade brasileira, de terem feito faculdade, de trabalhar e viver decentemente. E por que nós aqui, não temos? Eu acho que as duas comunidades poderiam ter esse direito.¹⁹¹

A. ia e vinha, e nós duas submergíamos em histórias difíceis, várias vezes chorando juntas. Com certeza o idioma comum, assim como nossas longas conversas ao telefone, tornavam nossas histórias menos opostas. Foi, após uma situação de profunda dor, que Y. decidiu pelo engajamento político:

Acho que essa dor é superada pela vontade de não a sentir mais. Passei por duas situações difíceis. Uma foi quando estive no Brasil e recebi a notícia que meu esposo havia sido baleado pelo exército israelense a caminho do trabalho, e a outra quando eu inalei uma quantidade muito grande de gás venenoso, estava grávida, e perdi meu filho. E eu acho que ninguém tem o direito de fazer isso com ninguém. Não me interessa se uma mãe é israelense, judia, se é palestina muçulmana, cristã. É uma mãe. E a dor por eu ter perdido meu filho, acho que toda mãe sente. E eu estava ali por acaso, passando para ir para faculdade. Estava no final do terceiro mês quando isso aconteceu. Tinha um médico judeu, o Dr. Chaim do hospital Hadassa, que me alertou que o feto havia sido atingido, perguntou se eu queria abortar, e eu disse que não. Se Deus ia me dar uma criança da qual eu teria que tratar para o resto da vida, eu o faria. Ele viveu 49 dias, e faleceu. O Dr. Chaim o acompanhou por 20 dias, e me disse que ele não suportaria. Que a aorta estava muito prejudicada, e iria parar de bombear. E por incrível que pareça, no dia do Feriado do Sacrifício¹⁹², o feriado muçulmano do sacrifício, ele faleceu. E eu recebi o telefonema do Dr. Chaim me dizendo que não era para eu ficar brava, porque era um anjo que estava no céu. E que ele abriria as portas para mim, e eu seria mais uma mãe que teria passado por um sofrimento, mas que no dia do juízo final, aliviaria a dor. Que eu iria encontrá-lo lá. E nesse dia eu recebi a visita de um *sheikh*¹⁹³, que me confortou muito, dizendo que eu tinha outras duas crianças, que precisavam muito mais de mim do que a criança que havia partido, e que eu precisava ser forte. De onde quer que seja uma mãe, entendo que ela não sinta nenhuma dor menor que a minha. Foi aí eu resolvi começar a brigar, a lutar para que as pessoas parassem com essa violência. Eu acho que toda mãe, independente do que pensa, do que sente, do que quer, de qual sua ideologia, a sua religião, ela tem que procurar a paz para proteger o filho.

¹⁹¹ Entrevista concedida por Y. a Rafaela Barkay em 24 ago. 2017.

¹⁹² *Eid al-Adha*, celebração muçulmana que lembra a disposição do profeta Ibrahim em sacrificar seu filho Ismail conforme a vontade de Deus.

¹⁹³ Estudioso islâmico.

Em outra ocasião, o medo pelos filhos:

Aconteceu em Birzeit, dois anos atrás, um pouco mais de dois anos. Foi logo depois que eles entraram na cidade de Birzeit, e começaram a atacar com mísseis uma casa próxima à escola dos meus dois meninos. Ficava mais afastado da escola da menina. Mas eles já fecharam totalmente a cidade, nós não tínhamos contato, a não ser com o diretor da escola, e não podíamos entrar para tirar as crianças de lá, mesmo porque o era meio perigoso por causa das bombas de gás, por causa dos mísseis que eles estavam jogando, atacando na casa. Fica difícil quando você não está próximo da criança, da situação. Quando você está, você pode até tentar controlar a situação. Por mais frágil que você esteja, mas quando o seu filho está ao seu lado, você se sente mais protegida, ou pelo menos mais tranquila. E quando eles estavam lá do outro lado, na outra cidade, eu me sentia a pessoa mais impotente desse mundo. Porque eu não conseguia ouvir a voz deles, eu não sabia se eles estavam realmente bem ou não. A gente escutava aquilo que o diretor falava no telefone—"Não, está tudo bem, está tudo sob controle; eles jogaram bombas, mas nós colocamos as crianças em uma sala só, e não tem problema nenhum." E essa situação ficou das 7 da manhã até as 11 e meia, até um pouco antes do meio-dia. Foi quando o exército se retirou de Birzeit, e as crianças vieram embora. E para mim foi assim, como se eu tivesse visto meu pai saindo do túmulo, quando eu vi essas crianças descendo do ônibus. E eu acho que isso acontece com toda mãe, entende? Não é só com a gente, não é só com os palestinos, mas em todo lugar. Quando vê impotência perante uma força maior e que põe em risco a vida do filho, você se torna a menor pessoa do mundo. E é por isso que eu digo que, gente, pelo amor de Deus, essa arrogância, esse negócio de achar que você é maior, você é mais potente, mas um dia diante uma situação que coloca o seu filho em risco, que você vai ver o quanto é pequeno. O quanto você é impotente. E é para se evitar esse tipo de coisa que nós temos que procurar uma solução. Não, não tem mais como viver desse jeito.

Havia lhe prometido ajudar na colheita de azeitonas. Tentei organizar um grupo de mulheres para a sexta-feira, já que no sábado ela contaria com estudantes da universidade de Birzeit. Algumas queriam, mas não podiam, outras não se interessaram, e finalmente Angie e Cassandre se disponibilizaram a me acompanhar. Marcamos no Portão de Damasco logo cedo pela manhã, onde encontraríamos Rafael, brasileiro que leciona música no conservatório em Jerusalém Oriental. O ar fresco, as barraquinhas de comida, a agitação de um novo dia. "Me traga aqueles bolinhos de *falafel* grandes com cebola dentro, que só se encontra em Jerusalém, e *kaek*, o pão redondo com um buraco no meio." "Os *beigales*?" "Isso, traga a 'bengala'."

M., seu marido, passou para nos pegar em frente ao supermercado de Birzeit, e a encontramos no campo, já esticada sobre a escada, camuflada em meio a uma oliveira, acenando alegremente. Nos abraçamos, fiz as apresentações e entreguei-lhe a pesada sacola de *falafel*. "Acho que eles gostam tanto, pois lembra Jerusalém"—foi a aposta perdida de Cassandre. Os bolinhos eram magníficos, e nos fartamos de comer. O dia fluiu suave, o canto do *muezim* ecoava pelas montanhas, e pudemos escutar o sermão da mesquita vizinha, que Y. traduziu entre lágrimas. "Ele está dizendo que um muçulmano não pode matar outro ser humano. Ninguém. Somente está autorizado a fazê-lo em autodefesa, se for ameaçado com uma arma".

Ao fim, terminamos a colheita do pequeno terreno. "Amanhã iremos para aquele de meu pai. Ele plantou todas aquelas árvores com as próprias mãos"—prometeu. "Agora vamos para casa, para que elas possam comer antes de voltar a Jerusalém". Sua filha havia terminado o *maqlube*, servido com iogurte, *zatar* e azeite novo. Y. ainda lhes preparou uns bocados para viagem, e fui com M. levá-las até o ônibus.

Ao voltar, descí para ajudar na separação das azeitonas. Das mais bonitas Y. faria conserva, e do restante, azeite. Foi quando chegou E., a prima da Colômbia, que se mudara para Ramala havia cerca de quarenta anos—"Ela é bastante politizada"—me preveniu. "Estas pequenininhas você pode jogar para as galinhas, elas adoram."—me ensinava—"Volto amanhã para a colheita."

Perguntei se a incomodava que acendesse minhas velas de *shabat*, e ela concordou com prazer. Fiz minhas preces em meu quarto, enquanto o *muezim* entoava seu canto. Quando voltei à sala, todos me olhavam curiosos—"Como você faz?" Repeti o gesto, cobrindo os olhos com as mãos. A. imitava compenetrado. Traduzi a reza, ao que Y. comentou—"Mas é igual!" A certa altura, quando estávamos só as mulheres, a filha, ansiosa, contou dos momentos ruins que tivera nos *checkpoints*, e todos os fantasmas povoaram a sala íntima, contígua à cozinha. Conversamos sobre as feridas abertas, os medos, a violência de vidas ocupadas. Choramos juntas, e pedi desculpas por minha presença despertar emoções tão doloridas. Y., que sempre me surpreende, retrucou—"Obrigada por estar aqui, e venha sempre. Me sinto menos monstro, sabendo que posso te receber como amiga."

Logo pela manhã, M. tentava, sem sucesso, contatar a professora que organizara os alunos para o trabalho voluntário. "Ela me prometeu vinte, mas virão somente cinco"—foi a conclusão. "Que sejam cinco"—respondi—"trabalharemos com o que temos". Uma picape veio nos pegar e, logo à frente, os estudantes juntaram-se a nós. Seguimos pelas montanhas, separados do assentamento de Halamish, aquele onde acontecera o ataque, por um vale profundo. E. me ajudou a amarrar um lenço, a fim de proteger os cabelos. Cuidava das estudantes, e distribuía tarefas com uma firmeza calorosa. Cantava músicas antigas em árabe, e os outros a acompanhavam com alegria. Eu não entendia as letras, apenas algumas palavras soltas, mas por uma fração da eternidade, eu não era o inimigo. Ao final do dia, voltei para Jerusalém, feliz, cansada e carregando meus pacotes para viagem, além de um belo traje típico bordado em verde e amarelo que Y. me ofertara.

Já faz um ano que tudo isto aconteceu, e enquanto escrevo estas palavras, num final de domingo de minha varanda em São Paulo, penso, saudosa, naqueles que deixei. Quando Buber fala do encontro entre o "eu" e o "tu", que vivenciou há quase um século naquela mesma terra,

penso que não deva ter sido tão diferente da minha, a experiência que o inspirou. O sionismo que acreditava¹⁹⁴, hoje tão deformado e ameaçador, não era cego àqueles outros, com os quais compartilhou a terra e os ideais e, sem dúvida, o pão.

Se a identidade é definida em diálogo, como sustentam Taylor e Honneth, a interação é peça chave para a construção de uma realidade comum. De todas as entrevistadas, Y. foi, e é, a que mais teve contato, e com a qual construí laços mais profundos. É na dinâmica de nossa relação, que nos alimentamos uma à outra, constantemente trazendo à tona um novo referencial, um detalhe antes não percebido. Ambas aceitamos o desafio da transformação. Quando a procurei outro dia para checar uns dados de seu testemunho, minha maior preocupação estava em não lhe gerar dor. Ela, sempre pronta, respondeu—"Isto me fortalece." Como sujeitos em processo, não nos interessa convencer uma à outra a respeito da própria perspectiva, mas sim, acomodar os elementos aparentemente contraditórios em um contexto plural.

O tempo passou muito rápido, até que escutamos A., que chorava compulsivamente na cozinha, enquanto o pai tentava acalmá-lo. "Eu quero que meus filhos conheçam outros israelenses, que não somente soldados e colonos"—me dissera durante a entrevista. "Encerramos, já está bem, vá ficar um pouco com seu filho." O sol começava a se pôr atrás das montanhas e já era hora de partir. Y., o marido e o pequeno A. me levaram de carro até Ramala, enquanto apontavam o que havia pelo caminho—os cinco assentamentos que os rodeiam, ali a universidade, um vilarejo aqui, outro acolá, e logo nos embrenhamos no trânsito da cidade. "É o ônibus, venha!"—disse, saltando do carro e acenando para que o motorista parasse. Me despedi de todos rapidamente e corremos de mãos dadas, que apertávamos com firmeza. "al-Quds?"—certificou-se quando o motorista abriu a porta. "Me ligue quando chegar".

Todos estavam ainda muito assustados pelo que acontecera no vilarejo, e o pequeno A., em sua inocência de criança, era o que melhor externava a dor. Antes de ir, eu sentia medo de ser confundida com o inimigo. Sei que minha presença tocou em feridas profundas daqueles que me receberam com o coração aberto, assim como compreendo o quão difícil é aceitar a fragilidade do outro, quando as relações são mediadas pela violência. Mas diante do que testemunhei, não somente as estórias difíceis, mas acima de tudo, o amor que reina naquela

¹⁹⁴ No início da década de 1920, Martin Buber começou a defender a criação de um Estado binacional árabe-judaico na Palestina, afirmando que o povo judeu deveria proclamar seu desejo de viver em paz e fraternidade com o povo árabe, em uma pátria comum, onde ambos tivessem a possibilidade de desenvolvimento livre. Rejeitando a dominação judaica sobre os árabes-palestinos, acreditava em um consenso, mesmo ao custo dos judeus serem uma minoria no país. Em 1925, esteve envolvido na criação da organização *Brit Shalom* (Pacto da Paz), que defendia a um estado binacional, e em 1938 se estabeleceu em Jerusalém, sendo co-fundador o partido *Ichud* (União) em 1942. Para maiores detalhes, ver: BUBER, M. *A land of two peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, 322 p.

casa, me fizeram dar graças por estar disposta a superar minhas próprias limitações.

5.2.3 Resistir com: transnacionalismo

Em 2002, a Autoridade Nacional Palestina (ANP) criou um comitê de cinco membros, encarregado do desenvolvimento local e de administrar Jub ad-Dib, vilarejo de 160 habitantes, a uns poucos quilômetros de Belém, às margens do deserto. Nos últimos anos, entretanto, sua liderança tem cabido a um grupo de mulheres, decididas a lutar por melhores condições de vida em uma área abandonada pelo poder público. "Os homens passam o dia fora, não sabem como é difícil a vida aqui"—dizia Fadia, a presidente do conselho na matéria da jornalista francesa para o *Middle East Eye*.¹⁹⁵

Imediatamente meus olhos brilharam. Intuí que poderiam trazer uma perspectiva diferente da narrativa usual. Encontrar Fadia nas redes sociais não foi difícil, e me respondeu pronta e afetivamente—"Sim, venha na terça-feira!" Contatei Ziad que, com alegria, se disponibilizou a me levar até o vilarejo, e pedi a Audel que acompanhasse para a tradução, apesar de Fadia arriscar-se com o básico no inglês. Combinamos de pegar o ônibus para Betar Ilit, e de lá descermos novamente com Ziad até a estrada 60 para enfim rumarmos a sudoeste. "O que? Um ônibus que discrimina mulheres?"—reagiu Audel com indignação. Ela o tomaria na área norte da cidade e me acenaria quando passasse pelo ponto à frente do Ministério das Relações Exteriores. Não esperei muito até avistá-la agitando freneticamente as mãos da primeira fileira, usualmente reservada a homens nestes ônibus ultraortodoxos. Ia, muito à vontade, conversando em árabe com o motorista palestino—"Ele disse que não é lei. Podemos nos sentar onde quisermos." A verdade é que ninguém ousou dizer nada, a não ser o olhar grave da mulher que desceu pela porta de trás no mesmo ponto que nós, à entrada do assentamento.

Ziad estava ansioso, pois aguardava a visita de um grupo de americanos e deveria retornar pelas 12:30, mas tínhamos tempo suficiente. Quando entramos à esquerda em direção ao *Herodium*, ele começou a pedir informações a toda pessoa que encontrávamos pelo caminho. "O motorista do táxi não sabe onde é. Nem este aí". Seguimos pela paisagem árida, até que pedi indicações a uma mulher que cuidava do café ao fogo, à beira do campo. "Chegamos." E começou a buzinar. Uma dezena de mulheres surgiu de dentro de uma das casas. Muito bem arrumadas, nos observavam curiosas. "Bem-vinda!"—Fadia sorriu para mim, em seu vestido

¹⁹⁵ Para maiores detalhes, ver: BENOIST, C. *Palestinian women's council takes charge: 'They depend on us'*. Middle East Eye, 26 out. 2017. Disponível em: <<https://www.middleeasteye.net/in-depth/features/women-jubbet-al-dhib-707502287>>. Acesso em: 09 dez. 2018.

típico com bordado em cores metálicas.

O vilarejo resume-se a um punhado de casas no topo de uma colina. Já meio deserto, se vê o céu e as montanhas ao longe. Tudo é amplo, e respira-se mais leve que nos apinhados povoados centrais. Entramos, com meia dúzia de mulheres, na mesma casa de onde haviam saído. Pequenas tangerinas descascadas e chá com hortelã fresca nos aguardavam. Quando perguntei se poderia registrar nossa conversa em vídeo, algumas se retiraram, e parece que uma delas resgatou Ziad, que eu havia expulso da sala a fim de ficarmos somente mulheres.

Não seria uma entrevista comum, e o fato de estarmos em grupo já apontava para uma outra direção. Eu não podia deixar de me alegrar por aqueles olhares seguros e sorrisos confiantes. A presença generosa de Audel fez toda a diferença e me ensinou muito sobre acolhimento. Quando me apresentei, em algum momento mencionei "vozes à sombra", ao que Fatma prontamente reagiu—"Nós não estamos à sombra!"

Enquanto elas respondiam em árabe, Audel escutava atentamente e eu me perdia em suas feições. Sua presença era firme e calorosa. Sua resistência, resiliente, e embalada por um misto de firmeza e suavidade, fazendo sentir que estavam acima de quaisquer disputas. *Sumud*, como se diz. E foi esta a estória que me contaram:

Quatro anos atrás, elas ficavam aqui. Nunca saíam, não encontravam ninguém, ficavam fechadas. Elas não tinham nada. Foi por causa da cultura delas e porque a situação era muito difícil, que as coisas aconteceram. Então elas viram que tinham que fazer algo, e quebraram o ciclo de opressão. "Por causa de nossos problemas e porque somos assim, temos que ter voz."—então, elas foram todas juntas, não somente uma delas. "Você precisa ter uma voz"—e elas tomaram a iniciativa de fazer algo. Começaram em 2013, mas quando se tornou realmente legal, no papel, e reconhecido pela Autoridade Palestina, foi em 2015. "Os homens realmente não sentem a nossa vida, eles saem de manhã, trabalham, voltam à noite, mas é a mulher que fica com os filhos. Se não há eletricidade, é ela a única a ser impedida de fazer o trabalho diário." Antes delas, os homens estavam no comando deste comitê e costumavam ganhar muito dinheiro para isso, mas não faziam nada. "Ficávamos sentadas aqui sem nada, nossa voz tinha que surgir de alguma forma. O que fizemos é certo e legal, não fizemos nada não fosse legal. Não podemos culpar apenas os colonos, ou o lado israelense, é também o lado palestino, temos problemas de ambos os lados, ninguém se importa, porque é área C¹⁹⁶, então cada um realmente joga para o outro lado, e ninguém faz nada." Elas não tinham sequer as coisas mais simples, como a água, que costumavam tirar do poço. "Você se sente em apuros, e porque não tínhamos eletricidade, usávamos lâmpadas a gás, que fazia uma fumaça preta, e afetava os pulmões de nossos filhos." Além disso, porque não tinham internet, as outras crianças zombavam deles com palavras. E porque não tinham televisão, rádio, nada, quando fazia mau tempo, chuva, ou neve, eles avisavam às crianças para não ir à escola, mas seus filhos iam, porque não sabiam que estava fechada. Eles não eram tão adiantados com as novas tecnologias, com a internet, como eram as outras crianças. E havia

¹⁹⁶ 60% da Cisjordânia fazem parte do que foi definido pelos Acordos de Oslo como "área C". Nestas regiões sob controle israelense, há restrição de construções para palestinos, o mesmo não acontecendo nos assentamentos israelenses, também localizados nestas áreas, que constantemente recebem do governo autorização de expansão.

muitos mosquitos aqui, e eles não podiam colocar aquela coisa contra os mosquitos, e os rostos das crianças ficavam cheios de picadas, picadas vermelhas, e eles ficavam envergonhados de ir à escola. Todos diziam que eles estavam doentes, por causa das picadas de mosquito. Até mesmo nas menores coisas, que damos como certas, no tempo em que não tinham eletricidade, as afetava. Podemos comprar comida por uma semana, porque temos geladeira, quando eles não tinham geladeira, o marido andava três quilômetros pegar gelo, para ela poder refrigerar comida com o gelo que ele carregava nas costas. E tinham que preparar comida e refrigerar, então essa era a única opção. Eles andavam todos os dias três quilômetros para trazer comida no Ramadã, porque, você sabe, eles jejuam o dia todo e à noite eles comem. Também os jovens da aldeia não queriam ficar, porque não havia eletricidade. Então iam se casar em outros lugares e deixavam a aldeia. E agora eles estão voltando, porque há eletricidade.¹⁹⁷

Devido às restrições de construção em área C, os painéis solares, doados por ONGs estrangeiras, foram confiscados pelo exército, assim como, mais recentemente, o material de construção destinado à reforma de uma das casas para abrigar uma clínica. As mulheres do conselho contaram com o auxílio de ativistas israelenses, que providenciaram um advogado para representá-las em juízo. Assim, conseguiram recuperar os painéis, transformando a vida da aldeia. O projeto da clínica, no entanto, ainda está estagnado.

É verdade, há uma ocupação, e os judeus tomaram nossa terra, e tudo o mais, mas depois deste comitê, vimos que há outros israelenses. Tem uma mulher israelense chamada Shuli, que ficou aqui por duas noites. Ela é maravilhosa, e abriu um caso para as crianças da aldeia, dizendo que elas têm asma, diabetes, e precisam de geladeiras, e de eletricidade, e deram para um advogado fazer o processo judicial, e venceram. Tem também outra chamada Amira Haas, e Tamar Cohen¹⁹⁸. O governo israelense cuida de sua comunidade, de seu povo. Assim como trata os israelenses, queremos que nos veja como iguais. Somos contra a guerra, somos contra todos os problemas, somos pela paz, mas só queremos dizer—"Não tire nossos direitos humanos básicos."

"Nós fizemos tudo dentro da lei."—Não pretendiam sequer romper com os padrões tradicionais da comunidade e, quanto à ocupação israelense, não se preocupavam em levantar bandeiras. Seu olhar altivo parecia transcender nossas querelas. Quando começaram, eram as únicas mulheres nas reuniões dos vilarejos da região, e pouco a pouco, outras perceberam que, também elas poderiam fazer parte. E tornaram-se modelo. E romperam barreiras. E trabalharam em parceria por uma vida mais justa.

O auxílio dos ativistas foi fundamental no acompanhamento pelo caminho até as instituições israelenses, assim como fazem as mulheres do *Machsom Watch*. A mobilização transnacional de ONGs e da imprensa contribuiu imensamente para a descontinuação do isolamento da aldeia, porém nada disto teria valor não fosse a determinação irredutível por seus

¹⁹⁷ Entrevista concedida pelas mulheres do Conselho de Jub ad-Dib a Rafaela Barkay em 07 nov. 2017.

¹⁹⁸ Amira Haas é jornalista israelense baseada em Ramala, e Tamar Cohen uma ativista.

direitos, deste grupo de mulheres de um vilarejo diminuto à beira do deserto.

5.2.4 Empatia e renascimento

Sou americana, cresci em Denver, Colorado, e conheci meu marido quando tinha 19 anos. Minha família se mudou para Israel, fiz *aliá* com eles, cumpri dois anos de serviço militar, depois voltei aos Estados Unidos para me casar, e tive minha primeira filha lá. Quando ela tinha um ano, nos mudamos para Israel. Um mês depois de nos mudarmos, descobri que estava grávida, o que foi uma grande surpresa. Eu não estava pronta, e estávamos nos acostumando com o sistema de saúde de Israel, que é tão diferente dos Estados Unidos, e eu já estava muito nervosa com a coisa toda. E então, quando finalmente fui ao médico, eu já estava grávida de 4 meses. Não fiz nenhuma grande pesquisa para escolher um médico, e eles apenas me disseram que visitasse os hospitais para ver como é. Visitei dois em Jerusalém, e ambos eram bons, mas era um pouco como uma fábrica. Há tantos nascimentos a cada mês, o tempo todo, que realmente não dá tempo de cuidar de cada mulher. Quando eu disse que meu primeiro parto foi por cesariana, e minha filha tinha sido um bebê muito grande, todos diziam—"Você não vai ter um parto normal, você precisa fazer outra cesariana"—não era o que eu queria ouvir. É uma grande cirurgia com recuperação realmente difícil. Eu me senti para baixo, e eles me fizeram sentir que era incapaz de ter um parto normal.

Então eu contratei uma doula, que tinha acabado de ler em algum lugar sobre o *St. Joseph Hospital*, e me disse que eles tinham boas políticas de partos normais após cesariana. É um hospital pequeno, mas a única coisa é que fica em Jerusalém Oriental, e eu vivo no assentamento de Efrat na Cisjordânia. Sinceramente, estamos expostos aos palestinos, porque vamos ao mesmo supermercado, dirigimos nas mesmas ruas, mas na verdade não há interação pessoal. Então, mesmo que façamos todas essas coisas juntos, ainda há uma separação muito grande. Mas eu realmente queria tentar um parto normal, então eu resolvi visitar o hospital. Meu marido e a doula foram comigo, e passar pelas portas foi um pouco devastador, tinha uma bandeira palestina, e dedicatórias ao rei da Jordânia com todas essas poesias árabes. Era como qualquer hospital, que tem um mural para os doadores, mas foi um pouco chocante, porque você não vê isso na sociedade israelense. Mas, honestamente, desde a primeira interação que tive com a recepcionista, ela me via apenas como uma pessoa, não tinha separação, nem mesmo a equipe médica, a administrativa, e ainda ela era gentil e meiga.

Eu conheci um médico, o Dr. Hazan, que é jovem, e também faz a administração do hospital. Ele foi tão complacente, e tinha como prioridade a certeza de que todos estivessem

confortáveis e felizes. Quando eu disse a ele que realmente queria ter um parto normal, mas os hospitais israelenses estavam apreensivos por causa do tamanho do meu primeiro bebê, ele disse—"Não é assim que fazemos aqui, faremos tudo o que pudermos para ajudá-la a ter o parto que você quer, do jeito que você quer, e se algo estiver impedindo isso, então iremos consultá-la. Mas planejaremos o nascimento que você quiser"—o que foi realmente reconfortante ouvir. Acho que eu chorei no escritório dele, porque foi um grande alívio, como se eu finalmente achasse que alguém estivesse me ouvindo como um ser humano, como uma mãe que está passando por todas essas emoções. Estar grávida já é difícil, e sentir que você não está sendo ouvida é mais ainda. Lá parecia que todos escutavam exatamente o que eu estava dizendo. Então, a partir da 35ª semana eu ia toda semana, e me faziam um ultrassom, mediam o tamanho do bebê, para ter certeza de que não estava ficando grande demais.

Quando estava de 41 semanas e meia, minha bolsa rompeu, e fui ao hospital. Eles me monitoraram, e nada acontecia. Me deixaram lá por mais de 24 horas em observação, e nada. Finalmente, me disseram que talvez fosse a hora de considerarmos começar com um pouco de oxitocina. Eu concordei e, durante todo o processo, tive dois médicos incríveis, um de Ramala, e a outra de Beit Jala, que é uma cidade perto de Jerusalém, mas dentro da Cisjordânia. Os dois eram muçulmanos, obviamente religiosos, e honestamente nunca tinha sido tratada com tanto respeito em minha vida. Mesmo que antes eu pensasse que nunca fosse confiar neles. Você sabe, eu fui criada de forma diferente, nunca tinham me mostrado o outro lado até agora, o que é tão triste, mas é assim que é. Mas, era como se estas fossem as únicas duas pessoas que eu confiava na minha vida. Eu me sentia tão segura com eles, e confiava mais em seus conselhos médicos do que em qualquer outro. E também tive uma grande parteira, mas por causa da cesárea anterior, os médicos me observaram um pouco mais de perto do que costumam fazer, já que era um parto de alto risco. A certa altura, eu me vi na exata situação em que estive nos Estados Unidos com minha filha—comecei a ter febre, e o batimento cardíaco do bebê ficou acelerado. Foi nesse ponto que, com minha filha, os médicos disseram que eu deveria fazer uma cesariana de emergência, e porque era uma emergência e a epidural não estava funcionando, eu a tive sob anestesia geral. Eu não estava acordada durante o parto, o que foi muito, muito difícil para mim. Novamente me vi no mesmo lugar ruim, e pensava—"Como eu cheguei aqui novamente? Eu pensava que tivesse feito tudo diferente desta vez"—e então olhei para a médica e disse—"Por favor, me diga se as coisas estão indo mal, e você acha que eu vou passar por uma cesariana, apenas me diga agora, em vez de me surpreender depois, porque eu prefiro saber agora, e superar isso, e nós teremos tempo para garantir que a epidural funcione"—mas ela me acalmou, e disse que havia outras coisas que poderia fazer para me ajudar, além de me levar

automaticamente para uma cesárea.—"Eu vou pegar um pouco de tylenol, vamos colocar no soro, e veremos se sua febre abaixa, vamos ver se o coração do bebê se acomoda"—e quinze minutos depois, minha febre diminuiu, e a frequência cardíaca do bebê ficou totalmente normal. Eu estava tão esgotada emocionalmente, que comecei a chorar. Eles foram tão calmos, capazes, e simplesmente me ajudaram a conseguir tudo o que eu queria. Então, depois de uma hora, eu tive meu bebê, e os médicos foram ótimos. Entraram na sala para nos parabenizar, abraçaram meu marido, chegaram dizendo "*mazal tov*"¹⁹⁹, e foi tão doce, um momento tão especial. Eu estava exausta, acabei desmaiando um pouco depois do parto, e quando acordei, havia um grupo de parteiras ao meu redor cuidando de mim, e me ajudaram a tomar um banho antes de ir para o quarto.

Um parto é uma experiência muito difícil, você fica muito vulnerável, perde toda a sua dignidade, e ainda assim todo o pessoal do hospital estava lá a cada passo. Quando elas me ajudaram a tomar banho, parecia que estavam ajudando a me tornar um ser humano normal de novo, depois dessa louca experiência. Ter outras mulheres lá para me ajudar era como—"Oh meu Deus"—eu nunca havia experimentado tanta gentileza e compaixão antes. E mesmo enquanto fiquei lá no pós-parto—porque eu tive febre, e o bebê nasceu com febre, então tivemos que ficar mais alguns dias—todo mundo me conhecia pelo nome. Eles perguntavam como eu estava me sentindo, me traziam comida *casher*²⁰⁰ que pediam do restaurante. Eu fiquei em estado de choque, foi a primeira vez que senti que é tão triste, em nível religioso, obviamente há conflitos, mas as culturas são tão semelhantes, há tanto amor, e se pudéssemos apenas superar estas questões políticas, poderia ser tão bonito. Eu me sinto como se neste hospital, no meio de Jerusalém Oriental, você experimentasse o que todo este país poderia ser, se acabássemos com essas questões. É tão bonito. Foi ótimo, eu pude ver a cultura árabe pela primeira vez, todas as minhas colegas de quarto eram muçulmanas, e a família delas vinha. É muito parecido com a família judaica, eles traziam comida, e tinha muita comemoração em torno do novo bebê.

Quando eu estava sentada na sala de espera, uma família veio fora do horário de visita, e teve uma briga enorme com o segurança. Eles gritavam um com o outro, estavam sendo ridículos, e em dez minutos estavam sentados tomando café, a família e o segurança. Foi como os israelenses são também, como tantas vezes quando entram grandes brigas por nada e, em seguida, dois minutos depois... No meu último dia, veio uma mulher para fazer minhas unhas e

¹⁹⁹ Saudação de felicitações, em hebraico. Boa sorte.

²⁰⁰ Que segue as leis alimentares judaicas.

o cabelo—é o trabalho dela, ela vem todos os dias, e garante que todas as mulheres que estão fazendo o *check-out* saiam se sentindo umas princesas. Ela mora em Belém, bem ao lado, e foi tão legal, ela me mostrou fotos da família, eu acho que ela deve ser cristã, e me mostrou o que eles fazem no Natal em Belém. Ela tinha essas fotos no celular, e me mostrou como eles decoravam a cidade, tinha uma grande árvore de Natal, e fotos e vídeos de seus filhos. Acabamos ficando amigas no *facebook*, o que é muito divertido. É divertido ver a família dela no *facebook*. E é uma loucura, ela mora provavelmente a sete minutos de carro de onde eu moro, e não é acessível.

Quando saí do hospital e estava passando perto do *checkpoint*, vi o exército abordando todos os carros, os ônibus e checando as pessoas. Foi a primeira vez em que eu registrei isso no meu cérebro. É tão triste, toda essa situação é tão triste, e assim, eu mudei de opinião. Comecei a falar com quem trabalha na mercearia, e a construir pequenas relações com os árabes ao meu redor. Antes de ir para o *St. Joseph*, eu pensava que era assim a vida, mas depois eu realmente senti que não, que eu preciso fazer a minha parte para preencher essa lacuna. Se eu posso ter um relacionamento com o sujeito da loja de queijos, e podemos conversar e fazer piadas quando eu entro, então é como um pequeno passo. E honestamente, eu ainda falo com alguns funcionários do *St. Joseph*, e vou visitá-los em algumas semanas. Quando saí do hospital, os médicos vieram, o chefe da maternidade entrou, meus dois médicos vieram, e o Dr. Hazan veio, meu primeiro médico lá, todos estavam lá, e começaram a bater palmas—"Você conseguiu!"—eu só queria chorar, não queria sair do hospital, o que é uma coisa louca, porque todo mundo quer sair do hospital, mas eu senti realmente como uma perda. E os médicos falaram—"Ah não, só engravida, você volta ano que vem." "Bem, isso é um pouco cedo—respondi—mas quem sabe em dois anos?"²⁰¹

Não foi somente o bebê de Cali que nasceu naquele dia no *St. Joseph*. Quem sabe o que resultará desta experiência? Se o motivo inicial, que a levou a vencer decidida a distância de seus medos, era puramente pessoal, sua presença despertou algo de transformador nela própria, e em todos ao seu redor. O acolhimento por parte da equipe do hospital foi essencial para que um profundo processo arriscasse seus primeiros passos incertos.

Para a jovem Cali, assustada e vulnerável, a escuta empática, o cuidado atencioso foram refúgio onde imaginava ameaça. Para médicos, enfermeiras, parteiras, recepcionistas e todo o pessoal, receber uma moradora dos assentamentos, representação máxima do "Outro-inimigo", não deve ter sido tarefa fácil. Entretanto, Cali e seus familiares, e toda a equipe aceitaram o

²⁰¹ Entrevista concedida por Cali a Rafaela Barkay em 11 abr. 2018.

risco do encontro. A face intangível de Levinas revelou-se na disponibilidade interna daqueles que ousaram romper com padrões limitantes, e o resultado não poderia ser outro, que não a alegria genuína do encontro sagrado com o humano, frágil e complexo.

Alguns fios soltos deixaram abertas novas possibilidades. Quando lhe perguntaram se indicaria o hospital às amigas, Cali respondeu que sim, certamente, porém somente para aquelas que pudessem realmente compreender a grandeza do que se passava ali. Fora com o coração tocado pela compaixão, que pela primeira vez pudera enxergar o sofrimento alheio, e escolher um papel ativo na transformação da realidade que a cerca. Quando comentei sobre projeto *Shorashim/Judur/Roots*²⁰², que, na região onde mora, trabalha com colonos e palestinos na formação de uma consciência crítica e, sem dúvidas, uma das iniciativas mais bem-sucedidas de transformação pessoal e coletiva, aceitou os contatos com gratidão. Estava mesmo querendo procurá-los.

Entusiasmada pelo relato de Cali, e ciente da procura de Desi por um parto humanizado, lhe sugeri que experimentasse o *St. Joseph*, na área oriental da cidade. "Que coincidência!"—exclamou—"Agendei com a doula uma vista para a próxima semana!" E foi lá que ela deu à luz a sua primeira, a risonha Gaia de cabelos negros e fartos, que já veio ao mundo abrindo caminhos.

6 DESAFIOS

Nos levamos a sério, somente quando
"vamos além" de nós mesmos.

(Chandra T. Mohanty)

Este trabalho não teve a intenção de propor soluções para o conflito israelense-palestino, tampouco de discutir propostas relativas à macroestrutura de Estado, tema fartamente explorado pela literatura específica²⁰³. Seu propósito, entretanto, foi dar um passo atrás, e investigar aspectos sutis das relações intersubjetivas dentre estas duas sociedades, destacando seu potencial transformador. Na figura materna, de forte valor simbólico para ambas as populações,

²⁰² Para maiores informações, ver: FRIENDS OF ROOTS. Disponível em: <<https://www.friendsofroots.net/>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

²⁰³ Para maiores detalhes, ver: MORRIS, B. *One State, Two States: Resolving the Israel/Palestine Conflict*. New Haven: Yale University Press, 2009, 240 p.; ABUNIMAH, A. *One Country: A Bold Proposal to end the Israeli-Palestinian Impasse*. New York: Metropolitan Books, 2006, 240 p.; TILLEY, V. *The One-State Solution: A Breakthrough for Peace in the Israeli-Palestinian Deadlock*. Manchester: Manchester University Press, 2005, 276 p.

busquei, por um lado, enfatizar elementos das relações de poder e, por outro, acessar questões emocionais, comumente negligenciadas em outras abordagens. No que toca os primeiros, tratei dos usos e abusos sofridos por mulheres em geral, e por mães em particular, em sociedades patriarcais de forte cunho nacionalista e, mais adiante, retomei o tema na especificidade no contexto israelense-palestino. Quanto aos aspectos emocionais, também parti de uma perspectiva ampla, passando por seu sentido político e pela subjetividade contida nas representações sociais para, finalmente, tocar em particularidades deste conflito em especial.

A escolha da Teoria Feminista como um dos sustentáculos de minha pesquisa não aconteceu ao acaso, mas por ter encontrado em suas formulações—geralmente elaboradas por mulheres—suporte para a reflexão, assim como para possibilidades criativas que extrapolassem as fronteiras acadêmicas. Não faz sentido para a problematização feminista uma teorização que se encerre em si mesma. Ela deve, pelo contrário e, a um só tempo, servir-se da prática e a ela retornar. Assim como, a meu ver, deve ser o pensamento a respeito de conflitos em andamento. A quem se destinaria qualquer resultado, se não a seus próprios sujeitos? Desta maneira, os frutos deste esforço não me pertencem, mas, sim, àqueles e aquelas que constituem seu cerne.

Digo "aqueles", pois feminismos não tratam de mulheres apenas, mas de relações de poder e opressão. Esta investigação, portanto, é de gênero, na medida em que toma como amostragem um grupo de mulheres e escuta sua voz inserida no contexto mais amplo da história. É de gênero ao tratar da violência contra o corpo e o espírito da mulher exemplificada pelos depoimentos cortantes que me foram confiados, somados àqueles que encontrei na literatura. Mas não é somente à mulher que serve, tampouco apenas dela que trata. Diz respeito a toda dor, a toda perda, a todo sonho despedaçado, como costumamos dizer, "do rio ao mar"²⁰⁴. Que não parem dúvidas sobre a assimetria do jogo de forças deste conflito, porém, creio de nada servir somente inverter-lhe o eixo. Tampouco será uma solução qualquer proposta que desconsidere a universalidade do direito à liberdade, à justiça e ao bem-estar, e é preciso muita delicadeza para separar as tramas emaranhadas que os aprisionam.

Também não foi gratuito o foco nas emoções, tabu para almas talhadas a demonstrar força diante do inimigo. "Sou forte"—foi o que ouvi repetidas vezes, compreendendo como um pedido de acolhimento. Mas, sem exceção, ao fim de cada entrevista, um sorriso de alívio e gratidão. "Quando o tempo passa"—confidenciou-me Iris, ao lhe pedir desculpas por fazê-la entrar em contato com a dor—"você não fala mais com as pessoas sobre como se sente e não

²⁰⁴ Expressão que se refere à área compreendida entre o rio Jordão ao Mediterrâneo, correspondente ao Estado de Israel e os Territórios Palestinos.

quer incomodá-las com essa dor e tristeza que você carrega por dentro. Então, é bem o contrário. Quando você vem, nós podemos falar sobre isso."

"Poder falar", é libertador, assim como o é a escuta empática e compassiva. E se a História Oral tem sido meu barco e meu rio, testemunhei a mesma dinâmica em círculos promovidos por organizações de todo o tipo. É o caso de *Sulha*, grupo cujo nome evoca um processo ritual da cultura árabe, que visa a transformação de conflitos e reconciliação inter e intra-comunal. A cada mês e meio, aproximadamente, promovem encontros com foco em círculos de escuta onde israelenses e palestinos compartilham experiências dolorosas, geralmente ligadas a algum acontecimento traumático que tenha ocorrido no período anterior. Tudo é traduzido do árabe ao hebraico, e vice-versa, e ainda para o inglês, caso haja algum visitante de fora.

Certa vez, relatei minha experiência no *checkpoint* de Belém, quando retornava do encontro com Mohammed. Voltara transtornada pelo olhar cabisbaixo do senhor que segurava nas mãos o cinto, enquanto aguardávamos o soldado abrir a porta giratória de metal, travada sem razão aparente. "*Chaiál! Chaiál!*"²⁰⁵—gritava um jovem. O outro homem que ia atrás de mim, dava tapinhas no casaco para tirar-lhe o pó que carregara da esteira de raio-x. Eu, no máximo, mostrara minha carteira de identidade azul para a soldada da cabine blindada, um sorriso e nenhuma pergunta. Mas testemunhei um rapaz que tivera negada a passagem e, frustrado, guardara um papel surrado na carteira, provavelmente uma permissão vencida do exército. No círculo de escuta daquela noite, compartilhei esta minha tristeza, e vi olhos palestinos cintilando pelo reconhecimento. Desde então, todos do grupo sabiam meu nome, e me tratavam como velha conhecida.

Sulha, *Roots*, o Fórum das Famílias Enlutadas, *Hand in Hand*, *Machsom Watch*, as Mulheres de Preto, e tantos outros, que seria impossível listar. Desenham-se soluções de todo grau de complexidade, alguns buscam a normalização das relações, outros, a denúncia de direitos corrompidos. Mas, ainda assim, a sensação é de desassossego. As ações militares, os *checkpoints*, foguetes e esfaqueamentos parecem ofuscar o trabalho incansável de alguns milhares de ativistas, e de novas organizações de todo porte que surgem a cada dia, sem contar o apoio internacional a cada uma das partes. Entretanto, a realidade da imensa maioria de israelenses e palestinos é oposta. Vivem apartados pelo medo e pela desconfiança, o "Outro" do diálogo.

²⁰⁵ Soldado, em hebraico.

Quando perguntei a Julia sobre o que acreditava ser "paz", respondeu:

Qualquer solução só funcionaria se tivéssemos alguma interação com nossos vizinhos. Tem que vir da base, você sabe, a interação entre pessoas em um terreno comum, sobre o lixo, sobre a água, sobre questões da mulher, sobre esportes, é um terreno comum para começarmos a conversar uns com os outros, porque se nós mantivermos esta guerra, esta situação onde algumas pessoas têm direitos e outras pessoas não, eventualmente algo vai apodrecer. Mas se você normalizar sem interação, você também vai acabar com uma violência séria, porque as pessoas não vão estar preparadas, mesmo que pareça que sim. Eu não acho que seria muito diferente do que você está tentando fazer agora, apenas que deveria fazer isto em uma escala maior. Tem que ser algo tão transformador que gere aderência. Então, a paz tem que ser um lugar onde nossos dois povos encontrem um motivo profundo e realmente se vejam como pessoas honradas pela presença do outro. Lado a lado.

A fala de Julia expressa o desejo de potencialização do encontro que, mesmo diante de um esforço descomunal, parece não vencer a rebentação. A meu ver, não restam dúvidas quanto ao poder regenerador da escuta profunda, que encontra um lugar e organiza emoções atribuladas, criando novas realidades. G., por sua vez, apontou para um elemento não menos importante—a busca por inclusão nas esferas de poder:

Há aspectos da sociedade israelense nos quais acreditamos ter igualdade, e que somos muito adiantados, como com mulheres. É claro que somos mulheres modernas, que trabalham fora, e temos cargos centrais na sociedade, mas por outro lado, hoje em dia a porcentagem de parlamentares mulheres em Israel é baixíssima. Não temos mais de 6 ministras. Então, onde está nossa voz? Dos 120 parlamentares, há apenas 35 ou 40 mulheres. É isto. Não se escuta. Primeiro temos que nos fazer ouvir no parlamento israelense. No gabinete que vota operações do exército, não há nenhuma mulher. Onde está a voz das mães? Este país ainda é dirigido por homens. Acho que talvez o dia em que mulheres ocuparem lugares influentes na política, talvez o diálogo possa ser diferente.

Eu adicionaria a necessidade de maior representatividade das minorias de um modo geral, somada à mobilização de gerações mais jovens; grupos como As Mulheres de Preto e o *Machsom Watch*, que têm a pauta antiocupação como demanda feminista, por exemplo, carecem de uma nova geração que lhes dê continuidade. O projeto *Roots*, por sua vez, promove uma série de atividades de educação informal voltada para o desenvolvimento do pensamento crítico em crianças e jovens israelenses e palestinos, e as escolas bilíngues apostam na educação plural. O que estas iniciativas têm em comum é a sensibilização para a presença humana do "Outro", impactando positivamente nas relações entre indivíduos. Definitivamente bem-sucedidos e apaixonadamente engajados, todavia, ainda não formaram uma massa crítica capaz de, a partir da sociedade civil, traçar outros rumos.

A seu exemplo, esta investigação buscou elementos que auxiliassem no aprofundamento do olhar sobre as percepções de cada uma das partes a respeito de si mesma e da outra. Rachel, demonstrando interesse na aproximação com palestinos, comentou:

Eu já fui a diversos eventos e eu conheci pessoas. E parte disso é porque quando a *Intifada* das facas começou no ano passado, eu senti que tinha que encontrar árabes, mas, novamente, não pode ser apenas um grupo hipotético, você sabe, eu tenho que conhecer pessoas reais, e eu fiz muita pesquisa, e quase todos os grupos que fazem eventos de diálogo são muito políticos. E eu não queria fazer parte de um movimento político. Por política eu quero dizer que eles têm uma visão muito específica de como o conflito deva ser resolvido, de preferência, já (risos). E todos os tipos de medidas com as quais eu deveria concordar—mas talvez não concorde—e eu não queria entrar nessas organizações. É por isso que fiquei mais *online*, onde há mais pessoas falando umas com as outras e menos "agora vamos fazer um protesto de ... X, Y, Z.

Da mesma maneira, Kefa, Miryam, Y., S., Adele, G. e Julia expressaram o desejo do encontro. Sobre Cali, soube que recentemente se juntou ao projeto *Roots*. Sem dúvida, existe uma latência, e este tipo de ativismo não trata de um engajamento filosófico, mas da própria maneira de lidar com a vida, que tem erguido muros cada vez mais altos, aumentando as distâncias. Sem dúvida, os silêncios e as negativas de contato devem ser respeitados—isto também é uma forma de reconhecimento e legitimação. Porém os limites do diálogo, penso, devem ser expandidos ao máximo a fim de matar os monstros, ao invés do indivíduo. Não são fáceis estes encontros, e aqueles que escolhem esta trajetória bem conhecem seus percalços, mas também suas bênçãos. E, se existe algo comum a israelenses e palestinos, é a diversidade de opiniões, em geral contraditórias. Entretanto, em um aspecto parecem concordar, ao menos aqueles com os quais tive contato que, de alguma forma, se engajam no ativismo político—"Somos todos seres em processo"—foi o que ouvi de colonos, palestinos e israelenses antissionistas, de homens e de mulheres.

Encerrava as entrevistas com um pedido em tom de desafio—"O que você diria para uma mãe do outro lado?" Todas me responderam que diriam que aquela é mãe como ela e que, na dor, existe uma possibilidade de encontro. Trago como exemplo as falas de Tsipi Y., Rachel e Y.:

Tsipi Y: Estou apertando sua mão, vamos fazer a paz juntas. Vamos construir algo juntas. Vamos ficar juntas neste país. Se você ama esta terra, e todos alegam que amam esta terra, eu estou dizendo—"Vamos lá! Vamos ter grupos de jovens que trabalhem para construir este país, vamos formar jovens que serão os próximos líderes, a próxima geração para que eles possam ter um bom lugar.

Rachel: Eu gostaria que ela soubesse que eu não lhe desejo mal. Que eu gostaria que nós vivêssemos em uma realidade, que pudéssemos criar nossos filhos sem medo e com dignidade, o que é uma questão separada e importante. Gostaria que ela soubesse

que eu queria que vivêssemos em uma realidade onde pudéssemos ser amigas de forma simples e sem complicações, e que eu reconheço que não vivemos nela e, portanto, nossa conversa não é neutra. Não pode ser apenas uma conversa de duas mães que se encontram em um parque. Eu não posso ignorar a história entre nós. E é por isso que eu gostaria de ouvi-la primeiro, porque eu não sei o que ela acredita e o que ela pensa, mas eu não posso ignorar o fato de que somos dois lados de um problema que precisa solução. E depois, eu tentaria ver onde nos conectamos, que experiências nós compartilhamos que são similares, que emoções nós não compartilhamos, porque não poderíamos conversar como se não houvesse nenhum conflito, mas eu gostaria que pudéssemos conversar, e realmente conhecer-nos umas às outras em um nível mais profundo, eu não sei. Isso depende da outra pessoa também.

Y: O que eu diria? Que ela é um ser humano como eu. E que eu sou um ser humano como ela. Eu sou uma mãe como ela, ela é uma mãe como eu. Ela tem uma família, gostaria de preservar a família dela, e eu também. Que nada daquilo que venha a atingi-la vai ser favorável a mim, porque um dia eu também vou ser atingida por isso. E nada daquilo que me prejudique, ou que me atinja é favorável a ela. Se ela tem o direito a essa terra, a esse local, a criar os filhos dela, a ter uma vida normal, eu também tenho. E que eu jamais tiraria esse direito dela. Mas também nunca vou aceitar que me tirem esse direito. Porque se eu respeito isso, a única coisa que eu gostaria de receber de uma mãe israelense também é o mesmo respeito. E se eu a respeito e ela me respeita, os nossos filhos vão se respeitar, e é dessa forma que um mundo melhor vai começar a surgir.

A cada encontro, aprendi uma lição. E de todos eles, apenas uma certeza—dores não podem ser medidas ou comparadas, mas sim reconhecidas, acolhidas e legitimadas. Na contra-mão da disputa de narrativas, busquei, em minha amostragem, a máxima diversidade. Ao estender as diferentes vivências em um contínuo, aponte para sua interdependência. Enquanto Rachel contou aquilo que viu durante a Segunda *Intifada* em Jerusalém, Kefa relatou o que se passava na parte Oriental da cidade, e L., o que vivenciou em Ramala. Tsipi Y. estava em Natânia durante o ataque do *Park Hotel*, que desembocou no "Massacre de Jenin", cujos testemunhos Shalhoub-Kevorkian registrou. Não existe um testemunho mais verdadeiro que o outro, tampouco um mais correto. Entretanto, a comunhão de todos estes detalhes fornece um quadro muito mais amplo e nuançado do que alcançaria uma abordagem plana e unilateral.

Ainda, a conjugação de paz e justiça não será plena, se seus aspectos sutis forem desconsiderados e, tampouco, se a mulher não for parte. A inclusão da população civil em processos transformativos somente tem a acrescentar na (re)construção de sociedades saudáveis que possam superar seus próprios traumas e acolher aqueles do seu semelhante. O momento certo para que este processo tenha início é sempre o agora. E, finalmente, porque a assimetria existe, e eu me encontro em lugar privilegiado, retomo Levinas—"Devo sempre exigir mais de mim mesmo do que do outro",—para quem a generosidade é subordinada à justiça e à cidadania, onde uns não tenham privilégios em relação aos outros.

Na manhã de 10 de julho de 2017, acompanhava um seminário intitulado *Healing the Hatred*—Curando o Ódio—no *Hebrew Union College* em Jerusalém, quando recebi uma mensagem do Brasil. Ecléa nos deixara. Confusa, saí da sala e caminhei a esmo até chegar a um de meus parques preferidos, um canto de beleza singular de onde se avista as muralhas da Cidade Velha. Deitei-me no gramado à sombra, e chorei minha dor. Um filhote de gato ruivo se aproximou, aninhando-se sobre meu peito. Permaneceu ali, a ronronar até que minha respiração se acalmasse, para em seguida, partir saltitante a entregar a próxima bênção. "Sejam testemunhas de seu tempo"—Ecléa concluía o curso da turma de 2013, semeando em mim, e em tantos outros, a responsabilidade do compromisso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AARONSOHN, R. Through the Eyes of a Settler's Wife: Letters from the Moshava. In: BERNSTEIN, D. *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-state Israel*. Nova York: State University of New York Press, 1992, p. 29-48.

ABDO, N. Women of the Intifada: Gender, Class and National Liberation. *Race and Class*, v. 32, n. 4, 1991. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/030639689103200403>>. Acesso em: 26 jul. 2016.

_____. Feminism and Difference: The Struggle of Palestinian Women. *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de La Femme*, v. 15, n. 2 e 3, p. 141-145, 1995. Disponível em: <<http://cws.journals.yorku.ca/index.php/cws/article/viewFile/9490/8607>>. Acesso em: 29 nov. 2015.

ABU-EL-HAJ, J. A geopolítica e o conflito Palestino-Israelense: dos Acordos de Oslo à Primavera Árabe. *História*, v. 33, n. 2, p. 14-36, jul/dez 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v33n2/0101-9074-his-33-02-00014.pdf>>. Acesso em: 07 mai. 2018.

ABU-LUGHOD, L. *Writing women's worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press, 1993, 236 p.

ADWAN, S.; BAR-ON, D.; NAVEH, E. J., *Side by Side: Parallel Histories of Israel-Palestine*. Nova York: Peace Research Institute in the Middle East New Press, 2012, 398 p.

AFSHAR, H (ed.) *Women in the Middle East: Perceptions, Realities, and Struggles for Liberation*, Nova York: St. Martin's Press, 1993, 250 p.

ALLENBY, J. Re-inventing cultural heritage: Palestinian traditional costume and embroidery since 1948. *Textile Society of America Symposium Proceedings 500*, University of Nebraska – Lincoln, 2002. Disponível em: <<http://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/500>>. Acesso em 13 ago. 2018.

ALY, A. M. S; FELDMAN, S; SHIKAKI, K. *Arabs and Israelis: Conflict and Peacemaking in the Middle East*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013, 496 p.

ANDERSON, K. et al. Beginning Where We Are: Feminist Methodology in Oral History. *The Oral History Review*, v. 15, n. 1, p. 103-127, 1987.

ANDERSON, K.; JACK, D. C. Learning to listen: Interview techniques and analyses. In: PERKS, R.; THOMSON, A. (eds.). *The Oral History Reader*, 2nd ed., Londres: Routledge, 1998, p. 157-71.

BAR-ON, D. Peace Intermediate Stress Syndrome: The Israeli Experience. Stressful reactions, on both sides, followed the historic handshake – an analysis. *The Palestine-Israel Journal*, v. 2, n. 1, 1995. Disponível em: <<http://www.pij.org/details.php?id=679>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

BAR-TAL, D. Israeli-Palestinian Conflict: A Cognitive Analysis. *International Journal of Intercultural Relations*, v. 14, p. 7-29, 1990. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/014717679090045X>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

_____. Open Letter from My Mind and My Heart: The Way I View the Situation. *Palestine-Israel Journal*, v. 15-16, n. 3, 2008. Disponível em: <<http://www.pij.org/details.php?id=1230>>. Acesso em: 17 nov. 2018.

BARBRE, J. W. et al. *Interpreting women's lives: Feminist Theory and Personal Narratives*. Bloomington: Indiana University Press, 1989, 277 p.

BARRETT, L. S. Are Emotions Natural Kinds? *Perspectives on Psychological Science*, v. 1, n. 1, p. 28-58, 2006. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/26151184>>. Acesso em: 09 out. 2018.

_____. The theory of constructed emotion: an active inference account of interoception and categorization. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, v. 0, n. 0, p. 1-23, 2017.

BASKIN, G. *In Pursuit of Peace in Israel and Palestine*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2017, 284 p.

BAT SHALOM. Disponível em: <<http://www.batshalom.org/about.php>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

BEARD, M. R. Re-thinking Oral History: a study of narrative performance, *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, v. 21, n. 4, p. 529-548, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/13642529.2017.1333285>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

BELL, D. (ed.) *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2006, 275 p.

BELLELLI, G. G.; CURCI, L. A. Emoción y Memoria Colectiva: El recuerdo de acontecimientos públicos. *Psicología Política*, n. 18, p. 101-124, 1999.

BEN-RAFAEL, E.; SHAROT, S. *Ethnicity, religion and class in Israeli society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 287 p.

BENJAMIN, W. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: Obras escolhidas*. 3a ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 197-221

_____. *O anjo da história*. Tradução: João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, 264 p.

BERNSTEIN, D. *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-state Israel*. Nova York: State University of New York Press, 1992, 324 p.

BERNSTEIN, D. S.; LIPMAN, M. Fragments of Life: From the Diaries of Two Young Women. In: BERNSTEIN, D. S. *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-state Israel*. Nova York: State University of New York Press, 1992, p. 145-164.

BOIGER, M.; MESQUITA, B. A Sociodynamic Perspective on the Construction of Emotion, In: BARRETT, L. F.; RUSSELL, J. A. (eds.) *The Psychological Construction of Emotion*, Nova York: The Guilford Press, 2015, p. 337-398.

BOSI, E. A pesquisa em memória social. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 277-284, 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/psicousp>>. Acesso em: 06 nov. 2013

_____. *Memória e Sociedade: Lembranças de velhos*, 16a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 484 p.

BUBER, M. *Do Diálogo e do Dialógico*. Tradução: Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982, 171 p.

_____. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2003, 170 p.

BUCHANAN, L. *Rhetorics of Motherhood*. Long Beach: The Board of Trustees, 2013, 170 p.

BURGGRAEVE, R. Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility. *Journal of Social Philosophy*, v. 30 n. 1, p. 29-45, 1999. Disponível em: <<https://pdfs.semanticscholar.org/ffa0/63115f0b1efd4a12bd4a67cd6da922084a47.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2018.

CALDEIRA, T. P. R. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos estudos CEBRAP*, v. 21, p. 133-15, 1988.

CHAZAN, N. Gender, Power and Politics in Israel: Translating political representation into meaningful empowerment for women. *Palestine-Israel Journal*, v. 17, n. 34, 2011. Disponível em: <<http://www.pij.org/details.php?id=1368>>. Acesso em: 23 nov. 2015.

CHOMSKY, N. *The fateful triangle: The United States, Israel, and the Palestinians*. Londres: Pluto Press, 1999, 578 p.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G.E. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, 306 p.

COALITION WOMEN FOR PEACE. Disponível em: <<http://www.coalitionofwomen.org/about-1/about/?lang=en>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

COCKBURN, C. The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace. In: GILES, W.; HYNDMAN, J. (eds.) *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*. Oakland: University of California Press, 2004, p. 24-44.

COHEN-CHEN, S. et al. The Differential Effects of Hope and Fear on Information Processing in Intractable Conflict. *Journal of Social and Political Psychology*, v. 2, n. 1, p. 11-30, 2014. Disponível em: <<https://jspp.psychopen.eu/article/view/230>>. Acesso em: 22 out. 2018.

COHEN, H. *Year Zero of the Arab-Israeli Conflict 1929*. Tradução para o inglês: Haim Watzman. Lebanon, NH: Brandeis University Press, 2015, 288 p.

COHEN, S.; JANICKI-DEVERTS, D.; MILLER, G. E. Psychological Stress and Disease. *JAMA*, v. 298, n. 14, p. 1685-1687, 2007. Disponível em: <<https://jamanetwork.com/journals/jama/article-abstract/209083>>. Acesso em: 05 nov. 2018.

COHN, C.; KINSELLA, H.; GIBBINGS, S. Women, Peace and Security Resolution 1325. *International Feminist Journal of Politics*, v. 6, n. 1, p. 130-140, 2004. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/loi/rfjp20>>. Acesso em: 08 nov. 2018.

DAHAN-KALEV, H. Mizrahi Feminism: The Unheard Voice. In: MISRA, K.; RICH, M. (Eds.) *Jewish Feminism in Israel: Some Contemporary Perspectives*. Lebanon, NH: Brandeis University Press, 2003, p. 96-112.

_____. Breaking Their Silence: Mizrahi Women and the Israeli Feminist Movement. In: MEDDING, Y. (ed.) *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews*, Oxford: Oxford University Press, p. 193-209, 2007. Disponível em: <<https://works.bepress.com/henrietteadahankalev/2/>>. Acesso em: 02 out. 2018.

DANIELE, G. Jerusalem Link: Feminism between Palestine and Israel. *Ingenere*. Disponível em: <<http://www.ingenere.it/en/articles/jerusalem-link-feminism-between-palestine-and-israel>>. Acesso em: 25 jun. 2018.

DAS, V. Fronteiras, Violência e o Trabalho do Tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, p. 31-42, 1999.

DEMANT, P. R. A colonização israelense nos territórios palestinos ocupados, 1974-1977. *Revista de História Contemporânea*, n. 4, p. 74-92, nov. 2003.

DEUTSCH, Y. Israeli Women Against the Occupation: Political growth and the persistence of ideology. Tradução: Andre Rosenthal. In: MOMSEN, J. (ed.) *International Studies of Women and Place*. Londres: Routledge, 1994, p. 78-93.

DOISE, W. Attitudes et Représentations Sociales. In: JODELET, D. *Les Représentations Sociales*. Paris: Presse Universitaires de France, 1991, p. 220-38.

DOISE, W.; CLÉMENCE, A.; LORENZI-CIOLDI, F. *Répresentation Sociales et Analyse Donnés*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1992, 261 p.

DUBY, G. (org.) *História da vida privada*, 1: do Império Romano ao ano mil. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 639 p.

EISENSTADT, S. N. *Sociedade Israelense*. Tradução: Dora Ruhman et al. São Paulo: Perspectiva. 1977, 568 p.

ELAM, D. *Feminism and Deconstruction*. Londres: Routledge, 1994, 154 p.

ESPÍNOLA, A. F. *Metodología feminista: ¿una transformación de prácticas científicas?* 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Complutense de Madrid, Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia, Madrid, 2014.

EVANS, J. *Feminist Theory Today: An Introduction to Second-Wave Feminism*. Londres: Sage, 1995, 192 p.

FARHAT-NASER, S. *Daughter of the Olive Trees: A Palestinian Woman's Struggle for Peace*. Basileia: Lenos Verlag, 2014, 219 p., *E-book*.

FERGUSON, K. Feminist Theory Today. *The Annual Review of Political Science*, v. 20, 2017. Disponível em: <polisci.annualreviews.org>. Acesso em: 24 jul. 2017.

FLAX, J. Women do Theory. In: JAGGAR, A.; ROTHENBERG, P. (eds.) *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations Between Women and Men*, 3rd ed. Nova York: McGraw-Hill, 1993, p. 80-4.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Revista Estudos Feministas*, v. 15, n. 2, p. 291-308, 2007.

FRIJDA, N. H.; MESQUITA, B. The Social Roles and Functions of Emotions. In: KITAYAMA, S.; MARKUS, H. R. (eds.), *Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence*. Washington, DC: American Psychological Association, 1994, p. 51-87.

GENEVA ACADEMY. *The War Report 2017: The Armed Conflict in Israel-Palestine*, Genebra, 2017. Disponível em: <<https://www.geneva-academy.ch/joomlatools-files/docman-files/The%20Armed%20Conflict%20in%20Israel-Palestine.pdf>>. Acesso em: 04 jun. 2018.

GEORGE, K.; STRATFORD, E. Oral History and Human Geography. In: HAY, I. (ed.) *Qualitative Research Methods in Human Geography*. Toronto: Oxford University Press Canada, 4th ed., 2016, p. 139-151.

GHERMAN, M. A sociedade israelense após o fracasso dos acordos de paz: A questão nacional em tempos de globalização. *Revista do NIEJ*, n. 1, p. 11-15, 2009. Disponível em: <http://api.ning.com/files/7IKYcv2EFg8*kBWE2*9QNiKmV4DHxfNC-tdG0*e7iZn-SDjbjkL*3Hjbcef7YuOPAyOjrRwclXpbk3BwaTLV5v1PJyVI7Az/RevistadoNIEJNUMBER01.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2018.

GILLIGAN, C. *In a different voice: Psychological Theory and Woman's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 38th ed., 2003, 184 p.

GOLAN, G. Palestinian Women: Catalysts for Change. Palestinian women in the transition from liberation to statehood. *The Palestine-Israel Journal*, v. 2, n. 3, 1995. Disponível em: <<http://www.pij.org/details.php?id=620#>>. Acesso em 23 nov. 2015.

GOLD, D. The Politics of Emotion: A Case Study of the Israeli-Palestinian Conflict. *Israel Studies Review*, v. 30, n. 2, p. 113-129, 2015. Disponível em: <<https://www.berghahnjournals.com/view/journals/israel-studies-review/30/2/isr300207.xml>>. Acesso em: 06 nov. 2018.

GONZÁLEZ-SUÁREZ, M. Psicología Política y Feminismo. *Psicología Política*, v. 13, n. 28, p. 507-523, 2013. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2013000300007>. Acesso em: 22 out. 2018.

GUCKENHEIMER, D. *Unity and Invisible Identities: Toward an Intersectional Analysis of Israeli Society*. Center for the Advancement of Women's Leadership, Clayman Institute for Gender Research, Stanford University, 2018. Disponível em: <osf.io/preprints/socarxiv/ckdyt>. Acesso em: 30 set. 2018.

HALBMAYR, B. The ethics of oral history: Expectations, responsibilities, and dissociations. In: KURKOWSKA-BUDZAN, M.; JAGIELLONIAN, K. Z. (eds.). *Oral History: The challenges of dialogue*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2009, p. 195-203.

HALBWACHS, M. Individual Consciousness and Collective Mind. *American Journal of Sociology*, v. 44, n. 6, p. 812-822, 1939. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2769413>>. Acesso em: 05 out. 2012.

_____. *A memória coletiva*. Tradução: Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990, 189 p.

HALPER, J. *An Israeli in Palestine: Resisting Dispossession, Redeeming Israel*. Londres: Pluto Press, 2008, 337 p.

HALPERIN, E.; TAGAR, M. R. Emotions in conflicts: understanding emotional processes sheds light on the nature and potential resolution of intractable conflicts. *Current Opinion in Psychology*, v. 17, p. 94-98, 2017. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2352250X16302111>>. Acesso em: 21 out. 2018.

HAMMAMI, R. Women, the Hijab and the Intifada. *Middle East Report*, n. 164/165, Intifada Year Three, 1990, p. 24-28, 71-78. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3012687>>. Acesso em 13.ago.2018.

_____. Palestinian Motherhood and Political Activism on the West Bank and Gaza Strip. In: JETTER, A.; ORLECK, A.; TAYLOR, D. (eds.) *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*. Lebanon, NH: University Press of New England, 1996, p.161-8, *E-book*.

HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, p. 7-32, 1993.

HASSO, S. The "Women's Front": Nationalism, Feminism, and Modernity in Palestine. *Gender and Society*, v. 12, n. 4, p. 441-465, 1998. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/190177>>. Acesso em: 27 nov. 2015.

HEANEY, J. Emotions and Nationalism: A Reappraisal. In: DEMERTZIS, N. (ed.) *Emotions in Politics: The Affect Dimension in Political Tension*. Londres: Palgrave MacMillan, 2013, p. 243-63.

HERZOG, H. Feminism in Contemporary Israel. *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, Jewish Women's Archive, 2009. Disponível em: <<http://jwa.org/encyclopedia/article/feminism-in-contemporary-israel>>. Acesso em: 8 dez. 2015.

HESSE-BIEBER, S. N.; LEAVY, P. L. *Feminist Research Practice*. Londres: Sage, 2007, 371 p.

HOCHSCHILD, A. R. *The managed heart: commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983, 307 p.

HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Tradução para o inglês: Joseph Ganahl. Malden: Polity Press, 2012, 246 p.

HUMAN RIGHTS WATCH. *Jenin: IDF Military Operations*. v. 14, n. 3, 2002. Disponível em: <<https://www.hrw.org/report/2002/05/02/jenin/idf-military-operations>>. Acesso em 01 jun. 2018.

_____. *World Report 2017*, 2017. Disponível em: <<https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/israel/palestine>>. Acesso em: 04 jun. 2018.

ICAHD. *Demolition and Displacement Report*, Apr. 2018. Disponível em: <<https://icahd.org/2018/05/02/demolition-and-displacement-report-april-2018/>>. Acesso em: 11 mai. 2018.

IZRAELI, D. N. The Zionist Women's Movement in Palestine, 1911-1927: A Sociological Analysis. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 7, n. 1, p. 87-114, 1981. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3173511?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 06 set. 2016.

_____. Gendering military service in the Israel Defense Forces. *Israel Social Science Research*, v. 12, n. 1, p. 129-166, 1997.

JACOBY, T. A. *Women in Zones of Conflict: Power and Resistance in Israel*. Montreal: McGill-Queen's Press, 2005, 168 p.

JAD, I. From Salons to the Popular Committees: Palestinian Women 1919-89. In: Ilan Pappé (ed.) *The Israel/Palestine Question: Rewriting Histories*, Londres: Routledge, 2005, 278 p.

_____. Local Feminism: Between Islamism and Liberal Universalism. *IDS Bulletin*, v. 39 n. 6, 2008. Disponível em: <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/123456789/8162/IDSB_39_6_10.1111-j.1759-5436.2008.tb00509.x.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 jun. 2018.

_____. Islamist Women of Hamas: Between Feminism and Nationalism. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, v. 128, 2010. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/remmm/697>>. Acesso em: 05 out. 2018.

JAD, I. The debate on Islamism and secularism: The Case of Palestinian Women's Movements. In: DAVIS, R.; KIRK, M. *Palestine and the Palestinians in the 21st Century*. Bloomington: Indiana University Press, 2013, p. 142-57.

JAGGAR, A.; ROTHENBERG, P. (eds.) *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations Between Women and Men*, 3rd ed. Nova York: McGraw-Hill, 1993, 524 p.

JERUSALEM CENTER FOR WOMEN. Disponível em: <<http://www.j-c-w.org/>>. Acesso em: 15 dez. 2015.

JEWISH VIRTUAL LIBRARY. Disponível em: <<https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-first-aliyah-1882-1903>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

JOHNSON, P.; KUTTAB, E. Where Have All the Women (and Men) Gone? Reflections on Gender and the Second Palestinian Intifada. *Feminist Review*, n. 69, p. 21-43, 2001. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1395628>>. Acesso em: 25 ago. 2016.

JOHNSON, R.; DAWSON, G. Popular memory: Theory, politics, method. In: PERKS, R.; THOMSON, A. (eds.). *The Oral History Reader*, 2nd ed., London: Routledge, 1998, p. 75-86.

JOYNER, C. C. The transnational boycott as economic coercion in international law: policy, place, and practice. *Vanderbilt Journal of International Law*, v. 17, n. 2, p. 206-286, 1984. Disponível em: <<https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/vantl17&div=21&id=&page=>>>. Acesso em: 08 ago. 2018.

KARMI, G. *In Search of Fatima: A Palestinian Story*, Londres: Verso, 2002, 451 p.

KATZ, S. H. *Connecting with the Enemy: A Century of Palestinian-Israeli Joint Nonviolence*. Austin: University of Texas Press, 2016, 308 p.

KEARNEY, R.; LEVINAS, E. Dialogue with Emmanuel Levinas. In: COHEN R.A. (ed.). *Face to Face with Levinas*. Albany: Suny Press, 1986, p. 13-34.

KELMAN, H. C. 2005. *National Identity and the Role of the "Other" in Existential Conflicts: The Israeli-Palestinian Case*, Amsterdam: University of Amsterdam. Conference on the Transformation of Intercultural Conflicts 07 out. 2005. Disponível em: <<http://www.nosmo.nl/isj/kelman.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2018.

KERET, E. *Sete anos bons*. Tradução: Maira Parula. Rio de Janeiro: Rocco, 2015, 206 p., *E-Book*.

KHALIDI, R. *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Oxford: Oneworld Publications, 2006, 281 p.

KHATIB, I.; CANETTI, D.; RUBIN, A. Conflict perception: a new scale with evidence from Israel and Palestine. *International Journal of Conflict Management*, v. 29, n. 3, p. 376-397, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1108/IJCMA-06-2017-0048>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

KIMERLING, B.; MIGDAL, S. Y. *Palestinians: The Making of a People*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, 416 p.

KNÉSSET. Disponível em: <https://knesset.gov.il/lexicon/eng/rotchild_ad_eng.htm>. Acesso em: 16 ago. 2018.

LEVINAS, E. *Alterity and Transcendence*. Tradução para o inglês: Michael B. Smith. Londres: The Athlone Press, 1999, 195 p.

LHULLIER, L. A. A psicologia política e o uso da categoria "representações sociais" na pesquisa do comportamento político. In: ZANELLA, A. V. et al., (org.) *Psicologia e práticas sociais*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 110-120. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/886qz/pdf/zanella-9788599662878-10.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2018.

LUCZINSKI, G. F.; ANCONA-LOPEZ, M. Psicologia Fenomenológica e Relação Dialógica. *Estudos de Psicologia*, v. 27, n. 1, p. 75-82, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v27n1/v27n1a09.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2018.

LUTZ C. Feminist Theories and the Science of Emotion. In: BIESS, F.; GROSS, D. M. *Science and Emotions after 1945: A Transatlantic Perspective*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014, p. 342-64.

MARTEU, E. Féminismes israéliens et palestiniens: questions postcoloniales. *Revue Tiers Monde*, v. 1, n. 209, p. 71-88, 2012.

MAY, V. *Pursuing Intersectionality, Unsettling Dominant Imaginaries*. Londres: Routledge, 2015, 286 p.

MAYER, T. (ed.) *Women and The Israeli Occupation: The politics of change*. Londres: Routledge, 1994, 203 p.

MCCORMACK, C. Storying stories: a narrative approach to in-depth interview conversations. *International Journal of Social Research Methodology*, v. 7, n. 3, p. 219-236, 2004. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13645570210166382>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

MCQUEEN, P. *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015, 219 p.

MEOTI, G. *A New Shoah: The Untold Story of Israel's Victims of Terrorism*. Tradução para o inglês: Matthew Sherry. Nova York: Encounter Books, 2009, 736 p., *E-book*.

MINAYO, M. C. S. (org.). *Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2009, 96 p.

MORRIS, B. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 2004, 640 p.

MORRISSEY C. T. On oral history interviewing. In: PERKS, R.; THOMSON, A. (eds.). *The Oral History Reader*, 2nd ed., London: Routledge, 1998, p. 107-13.

MOSCOVICI, S. *El psicoanálisis: su imagen y su público*. Tradução para o espanhol: Nilda Maria Finett. Buenos Aires: Huemul, 1979, 363 p.

MOSCOVICI, S. Des Représentations Collectives aux Représentations Sociales: Éléments pour une Histoire. In: JODELET, D. *Les Représentations Sociales*. Paris: PUF, 1991, p. 62-86.

_____. *Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social*. Tradução: Pedrinho A. Guareschi, 5a ed., Petrópolis: Vozes, 2007, 397 p.

MUCCI, C. *Beyond Individual and Collective Trauma: Intergenerational transmission, psychoanalytic treatment, and the dynamics of forgiveness*. Londres: Karnac, 2013, 297 p.

MURER, J. S. Constructing the enemy-other: Anxiety, trauma and mourning in the narratives of political conflict. *Psychoanalysis, Culture & Society*, v. 14, n. 2, p.109-130, 2009. Disponível em: <<http://www.palgrave-journals.com/pcs/>>. Acesso em: 25 out. 2018.

NIEZINK, L. W *Considering Others in Need: On Altruism, Empathy and Perspective Taking*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais e Comportamentais) – Universidade de Groningen, Groningen, Holanda, 2008.

NUSSEIBEH, L. Women and Power in the Israeli-Palestinian Conflict. *The Palestine-Israel Journal*, v. 17, n. 3, 2011. Disponível em: <<http://www.pij.org/details.php?id=1371>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

OCHA. *Fragmented Lives: Humanitarian Overview 2014*, mar. 2015. Disponível em: <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/annual_humanitarian_overview_2014_english_final.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2018.

OCHA. *Humanitarian Snapshot: Mass casualties in the context of demonstrations in the Gaza Strip*, 31 mai. 2018. Disponível em: <<https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/humanitarian-snapshot-mass-casualties-context-demonstrations-5>>. Acesso em: 04 jun. 2018.

PACT OF THE LEAGUE OF ARAB STATES, 22 Mar. 1945. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080725204917/http://www.yale.edu/lawweb/avalon/mideast/arableag.htm>>. Acesso em: 25 jun. 2018.

PALESTINIAN JOURNEYS. *When pickles become weapon*, The Palestinian Museum, Birzeit, 2011-. Disponível em: <<https://www.paljourneys.org/en/story/13825/when-pickles-become-weapon>>. Acesso em 07 mai. 2018.

PALMISANO, J. R. *Beyond the Walls: Abraham Joshua Heschel and Edith Stein on the Significance of Empathy for Jewish-Christian Dialogue*. Nova York: Oxford University Press, 2012, 186 p.

PATAI, D. *História Oral, Feminismo e Política*. Tradução: Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago, São Paulo: Letra e Voz, 2010, 163 p.

PERROT, M. *Escrever uma história das mulheres: Relato de uma experiência*. Tradução: Ricardo Augusto Vieira. Cadernos Pagu, v. 4, 1995, p. 9-28.

PILCHER; WHELEHAN, *50 Key Concepts in Gender Studies*. Londres: Sage, 2004, 216 p.

PINSKY, J. *Origens do Nacionalismo Judaico*. São Paulo: Hucitec, 1998, 154 p.

PIPES, D. *Greater Syria: The History of an Ambition*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 256 p.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. Tradução: Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf> Acesso em: 17 out. 2018.

POPE, J. J. The Emergence of a Joint Israeli-Palestinian Women's Peace Movement during the Intifada. In: AFSHAR, H (ed.) *Women in the Middle East: perceptions, realities, and struggles for liberation*, Nova York: St. Martin's Press, 1993, p. 172-184.

PORTELLI, A. What makes Oral History different. In: PERKS, R.; THOMSON, A. (eds.). *The Oral History Reader*, 2nd ed., London: Routledge, 1998, p. 63-74.

PROCHASSON, C. Emoções e política: primeiras aproximações. Tradução: René Lommez. *Varia Historia*, v. 21, n. 34, p. 305-324, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010487752005000200004&script=sci_abstract&lng=pt>. Acesso em: 18 abr. 2016.

RAIDER, M. A.; RAIDER-ROTH, M. *The Plough Woman: Records of the Pioneer Women of Palestine – A Critical Edition*. Lebanon, NH: Brandeis University Press, 2002, 304 p.

RATEAU, P. et al. Social representation theory. In: VAN LANGE P.A.M.; KRUGLANSKI, A.W.; HIGGINS, E.T. *Handbook of Theories of Social Psychology* v. 2. Londres: Sage, 2012, p. 477-497.

REINHARZ, S. *Feminist Methods in Social Research*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 413 p.

REKHESS, E. The Arab Minority in Israel: Reconsidering the "1948 Paradigm." *Israel Studies*, v. 19, n. 2, p. 187-217, 2014. Disponível em: <www.jstor.org/stable/10.2979/israelstudies.19.2.187>. Acesso em: 08 ago. 2018.

RICHTER-DEVROE, S. Here, it's not about conflict resolution – we can only resist: Palestinian Women's Activism in Conflict Resolution and Non-violent Resistance. In: AL-ALI, N.; PRATT, N. *Women and War in the Middle East: transnational perspectives*. Londres: Zed Books, 2009, p. 158-90.

RIJKE, A; TEEFFELEN, T. V. To Exist is to Resist: Sumud, Heroism, and the Everyday. *Jerusalem Quarterly*, n. 59, p. 86-99, 2014. Disponível em: <http://palestine-studies.org/sites/default/files/jq-articles/To%20Exist%20to%20Resist_JQ%2059.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2016.

RIMMON-KENAN, S. *Concepts of Narrative*. Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 1. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, p. 10-19, 2006. Disponível em: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/25747/001_03_rimmon_kenan.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2018.

RYAN, C. Everyday Resilience as Resistance: Palestinian Women Practicing Sumud. *International Political Sociology*, n. 9, p. 299-315, 2015. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ips.12099/full>>. Acesso em: 08 ago. 2016.

SAFATLE, V. *O Circuito dos Afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, 509 p.

SAID, E. Orientalism Reconsidered. *Cultural Critique*, n. 1, p. 89-107, 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1354282>>. Acesso em: 22 out. 2018.

_____. *Reflexões sobre o exílio*. Tradução: Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 630 p., *E-book*.

SALINAS, M. F. *Planting Hatred, Sowing Pain: The Psychology of the Israeli-Palestinian conflict*. Connecticut: Praeger, 2007, 162 p.

SAVIR, U. *The Process: 1.100 Days that Changed the Middle East*. Nova York: Vintage Books, 1999, 352 p.

SCHAM, P.; SALEM, W.; POGRUND B. (eds.), *Shared Histories: A Palestinian-Israeli Dialogue*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2005, 298 p.

SCHMIDT, M. L. S; MAHFOUD, M. Halbwachs: Memória coletiva e experiência. *Psicologia USP*, v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br /psicousp>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o trauma: A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

SHALHOUB-KEVORKIAN, N. The Hidden Casualties of War: Palestinian Women and the Second Intifada. *Indigenous Peoples' Journal of Law, Culture & Resistance*, v. 1, n. 1, 2004, p. 67-82. Disponível em: <<https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/indipeor1&div=3&id=&page=>>>. Acesso em: 18.nov.2018.

_____. Counter-narratives of Palestinian Women: The Construction of Her-Story and the Politics of Fear. In: ENNAJI, M; SADIQI, F. (eds.) *Gender and Violence in the Middle East*. Londres: Routledge, 2011, p. 29-59.

SHARONI, S. *Gender and the Israeli-Palestinian Conflict: The Politics of Women's Resistance*. Nova York: Syracuse University Press, 1995, 199 p.

SHARONI, S. Motherhood and the Politics of Women's Resistance: Israeli Women Organizing for Peace. In: JETTER, A.; ORLECK, A.; TAYLOR, D. (eds.) *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*. Lebanon, NH: University Press of New England, p. 144-160, 1996, *E-book*.

_____. *Doing Research on/with Women in Conflict Zones: Some Ethical Considerations*, 1999. Disponível em: <<https://www.simonasharoni.com/publications/>>. Acesso em: 27 set. 2018.

SHILO, M. The Women's Farm at Kinneret, 1911-1917: A Solution to the Problem of the Working Woman in the Second Aliyah. In: BERNSTEIN, D. *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel*. Nova York: State University of New York Press, 1992, p. 119-143.

SLIM, H. et al. Ways of listening. In: PERKS, R.; THOMSON, A. (eds.). *The Oral History Reader*, 2nd ed., London: Routledge, 1998, p. 114-25.

STEARNS, P. N. Emotion and Change: Where History Comes In. In: ARIFFIN, Y.; COICAUD, J.; POPOVSKI, V. (eds.) *Emotions in International Politics: Beyond Mainstream International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 48-64.

STÖGNER, K. Life story interviews and the "Truth of Memory": Some aspects of Oral History from a historic-philosophical perspective. In: KURKOWSKA-BUDZAN, M.; JAGIELLONIAN, K. Z. (eds.). *Oral History: The challenges of dialogue*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2009, p. 205-15.

STRADLING, R. *Multiperspectivity in history teaching: a guide for teachers*. Council of Europe, 2003. Disponível em: <http://biblioteca.esec.pt/cdi/ebooks/docs/Multiperspectivity_history.pdf>. Acesso em: 03 set. 2018.

STRANDÉN, S. Trust in the empathic interview. In: KURKOWSKA-BUDZAN, M.; JAGIELLONIAN, K. Z. (eds.). *Oral History: The challenges of dialogue*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2009, p. 3-13.

STRATFORD, E. Oral history and narrative. In: Richardson, E. et al. *The International Encyclopedia of Geography*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2017. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118786352.wbieg1038>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

STRYKER, S.; BURKE, P. The Past, Present, and Future of an Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, v. 63, n. 4, p. 284-297, 2000. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2695840>>. Acesso em: 28 out. 2018.

SVIRSKY, G. *Standing for Peace: A History of Women in Black in Israel*, 1996. Disponível em: <http://www.gilasvirsky.com/wib_book.html>. Acesso em: 13 fev. 2018.

SCHWEITZER, Y. The Rise and Fall of Suicide Bombings in the Second Intifada. *Strategic Assessment*, v. 13, n. 3, p. 39-48, 2010. Disponível em: <[http://www.inss.org.il/he/wp-content/uploads/sites/2/systemfiles/\(FILE\)1289896644.pdf](http://www.inss.org.il/he/wp-content/uploads/sites/2/systemfiles/(FILE)1289896644.pdf)>. Acesso em: 18 dez. 2018.

TABENKIN, E. Children's House and Parents' Room. In: RAIDER, M.A.; RAIDER-ROTH, M. *The Plough Woman: Records of the Pioneer Women of Palestine: A Critical Edition*. Hanover e London: Brandeis University Press, 2002, p. 160-1.

TAYLOR, C.; GUTMANN, A. (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, 175 p.

TEEFFELEN, T. V., The Story of Sumud. In: KANAAN, S. (ed.) *The Future of Palestinian identity*. Third International Conference, Centre for the Study of Palestinian Society and Heritage, Society of Inash al-Usra, El-Bireh, 21-23, Mar. 2008. Disponível em: <archive.thisweekinpalestine.com/details.php?id=2686&ed=166&edid=166>. Acesso em: 05 ago. 2016.

TESSLER, M. *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*. Bloomington: Indiana University Press, 2nd ed., 1994, 1019 p.

THE DECLARATION OF INDEPENDENCE. Disponível em: <<http://www.archives.gov.il/en/chapter/the-declaration-of-independence/>>. Acesso em 18 dez. 2018.

THE PARENTS CIRCLE. Disponível em: <<http://theparentscircle.org/en/pcff-home-page-en/>>. Acesso em: 17 dez. 2018.

THOMPSON, P. The Voice of the Past: Oral History. In: PERKS, R.; THOMSON, A. (eds.). *The Oral History Reader*, 2nd ed., Londres: Routledge, 1998, p. 25–31.

THOMSON, A. Four Paradigm Transformations in Oral History. *The Oral History Review*, v. 34, n. 1, p. 49–70, 2007. Disponível em: <[http://dx.b-ok.org/genesis/888000/7c5d859ec1675b55335de317c0fbd6c1/_as/\[Alistair_Thomson\]_Four_Paradigm_Transformations_i\(b-ok.org\).pdf](http://dx.b-ok.org/genesis/888000/7c5d859ec1675b55335de317c0fbd6c1/_as/[Alistair_Thomson]_Four_Paradigm_Transformations_i(b-ok.org).pdf)>. Acesso em: 24 ago. 2018.

TOHIDI, N. An Interview on Feminist Ethics and Theory with Judith Butler. *Journal of Middle East Women's Studies*, v. 13, n. 3, p. 461-8, 2017.

TREANOR, B. *Aspects of Alterity: Levinas, Marcel and the Contemporary Debate*. Nova York: Fordham University Press, 2006, 358 p.

TURPIN, J. Many Faces: Women Confronting War. In: LORENTZEN, L. A.; TURPIN, J. (eds.) *The Women and War Reader*. Nova York: New York University Press, 1998, p. 3-18.

UNISDR: The United Nations Office for Disaster Risk Reduction, 2007. Disponível em: <<https://www.unisdr.org/we/inform/terminology>>. Acesso em: 05 ago. 2016.

UNRWA. Disponível em: <http://www.unrwa.org.br/onde_trabalhamos/>. Acesso em: 20 jun. 2018.

VATIKIOTIS, P. J. *Nasser and his Generation*, Nova York: St. Martin's Press, 1978, 375 p.

VATIKIOTIS, P. J. *The history of modern Egypt: from Muhammad Ali to Mubarak*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 4th ed., 1991, 546 p.

VENTICINQUE, D. Como superar o trauma dessas eleições, segundo o psicanalista Christian Dunker. *Vice*, Entrevista concedida a Danilo Venticinque em 30.out.2018. Disponível em: <https://www.vice.com/pt_br/article/3km3vb/como-superar-o-trauma-dessas-eleicoes-segundo-o-psicanalista-christian-dunker?fbclid=IwAR1ON_9CBtUAVem-zfA3ueOHLHD2OvHKCYyMUy_gnjZma6B8NUciP88ckD0>. Acesso em: 31 out. 2018.

VINTHAGEN, S.; JOHANSSON, A. Everyday Resistance: Exploration of a Concept and its Theories. *Resistance Studies Magazine*, n. 1, 2013. Disponível em: <<https://pdfs.semanticscholar.org/4c41/37a422db492193fdb521609be218a60a4fd2.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2018.

VISSER, I. Trauma theory and postcolonial literary studies. *Journal of Postcolonial Writing*, v. 47, n. 3, p. 270-282, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/17449855.2011.569378>>. Acesso em: 25 out. 2018.

WATCH and read: Rachele Fraenkel's full speech at the UN. *The Times of Israel*. 24 Jun. 2014. Disponível em: <<https://www.timesofisrael.com/full-text-of-rachel-fraenkels-speech-to-the-unhcr/>>. Acesso em: 26 jun. 2018.

WHITE, H. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *Critical Inquiry*, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1343174?seq=1#metadata_info_tab_contents>. Acesso em: 04 set. 2018.

WOMEN IN BLACK. Disponível em: <<http://womeninblack.org/vigils-around-the-world/europa/israel/>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

WOOD, J. Recent History of the Israeli-Palestinian Conflict, 2000-2010. *Infoplease*, 2010. Disponível em: <<https://www.infoplease.com/world/countries-world/recent-history-israeli-palestinian-conflict-2000-2010/>>. Acesso em: 03 jun. 2018.

_____. Recent History of the Israeli-Palestinian Conflict, 2011–Present. *Infoplease*. 2011. Disponível em: <<https://www.infoplease.com/world/countries-world/recent-history-israeli-palestinian-conflict-2011-present/>>. Acesso em: 03 jun. 2018.

YORK, J. The Truth about Women and Peace. In: LORENTZEN, L. A.; TURPIN, J. (eds.) *The Women and War Reader*. Nova York: New York University Press, 1998, p. 19-25.

ZOCHROT, Entrevista com Aida Najjar concedida a Laura van Rij em 26 de junho de 2013 para o projeto "*It's all about people - Narratives from Lifta*" realizado como parte de sua pesquisa de mestrado em História Pública na Universidade de Amsterdã, e publicado online em parceria com a ONG Zochrot. Disponível em: <<https://www.zochrot.org/en/testimony/54934>>. Acesso em: 22 out. 2018.

ZUGHAYAR, G. Women in Israeli Society: An Overview. *The Palestine-Israel Journal*, v. 2, n. 3, 1995. Disponível em: <<http://www.pij.org/details.php?id=619#>>. Acesso em 23 nov. 2015.