

## **Implicações de conflitos nacionais sobre a vida de mulheres:**

### **O caso israelense-palestino\***

Rafaela Barkay\*\*

1

#### **Resumo**

Um tema pouco visitado fora dos círculos feministas é o impacto de conflitos nacionais sobre a vida de mulheres. A fim de colaborar para o preenchimento desta lacuna, trarei neste artigo uma breve análise desta dinâmica, seguida de perspectivas que as incluam na promoção e a manutenção da paz no âmbito geral de conflitos. Por fim, me debruçarei sobre estes aspectos na especificidade do conflito israelense-palestino.

**Palavras-Chave:** Mulheres, Guerra e Paz, Conflito Israelense-Palestino.

#### **Abstract**

A little-visited topic outside feminist circles is the impact of national conflicts on women's lives. With the purpose of collaborating to fill this gap, I will bring in this article a brief analysis of this dynamic, followed by perspectives that include them in the promotion and maintenance of peace in the general scope of conflicts. Finally, I will address these aspects in the specificity of the Israeli-Palestinian conflict.

**Key Words:** Women, War and Peace, Israeli-Palestinian Conflict.

#### **Introdução**

Uma análise de fluxos de guerra e paz não será completa sem um olhar a partir de uma perspectiva de gênero. Tampouco será efetiva se este for tratado como um acréscimo opcional e não como necessidade absoluta, uma vez que tal aproximação revela aspectos a serem

---

\* O tema tratado neste artigo faz parte de uma pesquisa mais extensa desenvolvida como parte de meu doutoramento. O texto completo pode ser encontrado em [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-17092019-152629/publico/2018\\_RafaelaBarkay\\_VOrig.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-17092019-152629/publico/2018_RafaelaBarkay_VOrig.pdf)

\*\* Doutora pelo Programa de Estudos Judaicos e Árabes da Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, Brasil, e-mail: rafabarkay@gmail.com, lattes: <http://lattes.cnpq.br/8577003041522237>).

compreendidos para que se desenvolvam estratégias eficazes a fim de mitigar os efeitos de conflitos, além de restaurar e manter a paz.

Neste artigo trarei uma consideração inicial a respeito das implicações de conflitos nacionais sobre a vida de mulheres no âmbito geral para, mais à frente, debruçar-me sobre o caso israelense-palestino propriamente dito, foco principal desta análise. Para efeito de convenção, valem algumas ressalvas: o termo "conflito" será utilizado para expressar a ideia de enfrentamento, armado ou não; discórdia; antagonismo. No caso israelense-palestino também será utilizada a forma "ocupação", que segundo a Convenção de Haia de 1907, e as Convenções de Genebra de 1949, é definida como "o controle provisório por um certo poder dominante sobre um território." 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. Sendo a denominação de Gaza como território ocupado 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

## **1 Mulheres em zonas de conflito**

O custo de uma guerra ou conflito armado para mulheres começa muito antes desta irromper, sendo que 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)<sup>1</sup>.

Ao se observar retrospectivamente sociedades que explodiram em violência política ou em conflito armado pode-se perceber sinais prévios de alerta, tais como sua militarização, angústia econômica, e antagonismos ideológicos, correspondendo ao que Galtung chama de "violência estrutural". Para ele, a violência congelada nestas estruturas sociais é legitimada pela cultura, ou seja, 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). Cockburn recorre a esta noção, tomando como exemplo a violência doméstica: "Muito antes de um homem usar a violência física contra uma mulher, ela pode sofrer violência estrutural em um casamento onde o marido ou a comunidade patriarcal constrangedora detenham 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— complementa. Turpin (1998), por sua vez, aponta para o incremento da violência doméstica em períodos de guerra, estimulada pelo influxo não controlado de armamentos, por propagandas estatais que endossam a violência como meios aceitáveis para a resolução de conflitos, e pelo consentimento da violência contra a mulher, que já pode existir mesmo em tempos de paz.

Ao observar o cruzamento entre discursos de gênero e nação, Yuval-Davis sugere que estes tendam a se reforçar mutuamente, e sustenta que quanto mais primordial for o apego à nação, mais essenciais serão as relações entre homens e mulheres. Nestas situações—afirma—mulheres são lembradas que, por sua biologia e tradição, devem ser as guardiãs do lar, nutrir e ensinar as crianças sobre os caminhos do grupo. Homens, por seu turno, devem proteger as mulheres, as crianças e a pátria. Através destas noções de gênero, mulheres são preparadas para sacrificar seus maridos e filhos, e homens, para sacrificar suas vidas (YUVAL-DAVIS, 1997 apud COCKBURN, 2004).

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 subscrevem 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). Algumas feministas ocidentais 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). 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).

Outro aspecto da divisão de gênero evidenciado por 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*. 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). 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 sobre a existência de uma natureza feminina em oposição a uma masculina tem sugerido que homens devam travar guerras, enquanto às mulheres cabe 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 pesquisadores<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup>

## 2 Mulheres, segurança e paz

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 defende que a reestruturação das relações conflituosas se dê a partir da sociedade civil, considerando-a como um dos principais componentes da construção da paz duradoura (CURLLE, 1971 apud COCKBURN, 2004).

Dependendo das circunstâncias do conflito, homens e mulheres costumam se unir em oposição à violência armada sob forma de protestos, porém mulheres são muitas vezes mais numerosas e às vezes formam organizações separadas. Mas mesmo que as políticas que inspiram o ativismo de mulheres sejam específicas de gênero, estas 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 Preto<sup>4</sup>, não as veem como "pacificadoras naturais". Em contraste, acreditam que é justamente 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 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 almas, número que triplicou em 2017. 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).

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 31 de outubro de 2000, a resolução 1325<sup>5</sup> 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, e 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, delinea ações a serem tomadas pelo Secretário-Geral, Conselho de Segurança, departamentos da ONU e Estados-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. A paz—conclui—continua sendo uma "questão das mulheres", não por razões de maternidade ou exclusivamente biológicas, mas por pagarem o preço primário quando esta é ausente; mulheres têm um interesse particular em buscá-la por razões de justiça (YORK, 1998, p. 24).

### 3 O caso Israelense-Palestino

A complexa relação conflituosa entre judeus e árabes na região pode ser observada desde fins do século XIX, quando teve início uma massiva imigração judaica para a então Palestina otomana (sécs. XVI a XIX), que se estendeu durante o período do Mandato Britânico (1920-1948) e se manteve viva após a formação do Estado israelense. A fim de localizar o leitor, destacarei dois momentos chave—a criação do Estado de Israel/*Nakba* em 1948 e a Guerra dos Seis Dias em 1967—porém recomendo leitura mais extensa para uma melhor compreensão do tema.<sup>6</sup>

Em 14 de maio de 1948, poucas horas antes que findasse o Mandato Britânico na Palestina, 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 foram desterritorializados (MORRIS, 2004), deslocando-se para o Líbano, Síria e Jordânia, e as regiões onde hoje estão a Faixa de Gaza—então conquistada pelo Egito—e a Cisjordânia—sob controle jordaniano. Aqueles 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). No caso de Jerusalém Oriental, muitos não desejaram ou não conseguiram receber cidadania israelense, e têm status de residentes permanentes.

Dezenove anos mais tarde, 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-israelenses<sup>7</sup> e



para a população judaica 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 homens quanto para 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.

### 3.1 Interseccionalidade e assimetria

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. Amplamente adotado pela Teoria Feminista, assim como por diversos grupos ativistas ao redor do globo, refere-se à sobreposição de diferentes camadas de vulnerabilidade às quais mulheres são sujeitas em sociedades patriarcais.<sup>8</sup>

Uma vez que nenhuma das duas sociedades aqui tratadas é homogênea, a ocupação israelense sobre os territórios palestinos também é experimentada de maneira diferente de acordo com a classe, etnia ou grupo nacional, revelando conflitos internos não articulados entre mulheres judias israelenses entre si, e 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*—vindas da Europa Central e Oriental—as décadas de 1950 e 1960 foram marcados pela imigração *mizrachí*—vinda de países árabes e do norte da África. Enquanto os *ashquenazitas* foram assimilados, e tinham igual nível de classe a

seus pares *sabras* (israelenses nativos), os *mizrachim* sofreram discriminação. (SEMYONOV, LEWIN-EPSTEIN 2004, apud GUCKENHEIMER, 2018, p. 12)<sup>9</sup>.

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, desde a década de 1990, levantado questões a respeito da dominação do movimento por mulheres *ashquenazitas*, responsabilizando-as por ignorar as demandas de mulheres *mizrachiót*<sup>10</sup>, ultra-ortodoxas, etíopes e das 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, composta também por mulheres que haviam sido expostas ao movimento feminista a partir do final da década de 1960. Estas 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 se encontrar no limiar de sua libertação como mulheres. Em pouco tempo, porém, surgiram tensões quando algumas perceberam não estar em pé de igualdade com outras no movimento. Os sentimentos de privação eram especialmente notórios entre as mulheres *mizrachiót* e palestinas-israelenses. Elas se sentiam marginalizadas, e que suas vozes eram silenciadas. Sempre que as mulheres *mizrachiót* tentavam questionar sua exclusão por razões étnicas—relata Dahan-Kalev—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 classifica como sendo "de classe alta", tais como a luta por uma maior representação de mulheres em 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 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 *Achotí* (Minha irmã), organização cujo nome reflete o compromisso com a sororidade, conceito que se refere ao esforço pela aliança entre mulheres na busca de objetivos comuns. Tal iniciativa veio propor a concentração 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).

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.).

Já dentre palestinas, aquelas que vivem em território israelense 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, e 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 campesinas. 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 noturnas<sup>11</sup>. 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).

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 Muçulmana<sup>12</sup>, 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.

Estes avanços foram alcançados através de interpretações alternativas da *sharíá*—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).

### 3.2 Maternidade, militarismo e resistência

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. 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 patriarcais<sup>13</sup> 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 conseqüente 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" (*Horím 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 como uma "resistência resiliente". Esta resistência diária como atividade de oposição a alguma forma de poder, para Vinthagen e Johansson, 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; TEEFFELLEN, 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*—o levante palestino contra a ocupação israelense que durou de 1987 a 1993—mulheres se engajaram no ativismo político 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, entretanto, 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).

### 3.3 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)<sup>14</sup> 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". 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)<sup>15</sup>, 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 (MARTEU, 2012, 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, transformando mulheres em marcadores de fronteiras (KANDIYOTI, 1992, apud SHALHOUB-KEVORKIAN, 2011, p. 13)<sup>16</sup>. "O uso da linguagem dos "direitos" e da "modernização" e "libertação"—prosegue—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 para 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 preferam um conjunto diferente de vocabulário e práticas (TOHIDI, 2017, p. 464).

"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 este não seja alcançado sem uma complexa, às vezes dolorosa, prática de tradução (TOHIDI, 2017, p. 467-8).

#### 4 Considerações finais

A escolha da Teoria Feminista como sustentáculo de minha abordagem 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?

Mas não é somente à mulher que serve esta reflexão, tampouco apenas dela que trata. Diz respeito a toda dor, a toda perda, a todo sonho despedaçado, como costuma-se dizer, "do rio ao mar." 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.

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, como judia israelense, me encontro em lugar privilegiado, recorro a 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.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUR. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/acnur-numero-de-pessoas-deslocadas-chega-a-685-milhoes-em-2017/>>. Acesso em: 18 dez. 2018.

BUCHANAN, L. *Rhetorics of Motherhood*. Long Beach: The Board of Trustees, 2013, 170 p.

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.

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.

EISENSTADT, S. N. *Sociedade Israelense*. Tradução: Dora Ruhman et al. São Paulo: Perspectiva, 1977, 568 p.

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](https://osf.io/preprints/socarxiv/ckdyt)>. Acesso em: 30 set. 2018.

HAMMAMI, R. 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*.

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.

IZRAELI, D. N. Gendering military service in the Israel Defense Forces. *Israel Social Science Research*, v. 12, n. 1, p. 129-166, 1997.

JAD, I. Islamist Women of Hamas: Between Feminism and Nationalism. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, v. 128, 2010. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/remmm/6971>>. Acesso em: 05 out. 2018.

LEVINAS, E. *Alterity and Transcendence*. Tradução para o inglês: Michael B. Smith. Londres: The Athlone Press, 1999, 195 p.

MARTEU, E. Féminismes israéliens et palestiniens: questions postcoloniales. *Revue Tiers Monde*, v. 1, n. 209, p. 71-88, 2012. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-71.htm>>. Acesso em: 13.fev.2021.

MAYER, T. (ed.) *Women and The Israeli Occupation: The politics of change*. Londres: Routledge, 1994, 203 p.

MORRIS, B. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 2004, 640 p.

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.

RYAN, C. Everyday Resilience as Resistance: Palestinian Women Practicing Sumud. *International Political Sociology*, n. 9, p. 299-315, 2015. Disponível em: <<http://blogs.ubc.ca/gendersecurity/files/2019/02/Caitlin-Everyday-Resilience.pdf>>. Acesso em: 13.fev. 2021.

SHALHOUB-KEVORKIAN, N. 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.

———. 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*.

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](http://archive.thisweekinpalestine.com/details.php?id=2686&ed=166&edid=166)>. Acesso em: 05 ago. 2016.

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. Disponível em: <<https://read.dukeupress.edu/jmews/article-abstract/13/3/461/132571/An-Interview-on-Feminist-Ethics-and-Theory-with>>. Acesso em: 13.fev.2021.

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.



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.

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.

<sup>1</sup> Os textos citados neste artigo foram por mim traduzidos do original na língua inglesa.

<sup>2</sup> Para maiores detalhes, ver: ADAMS, D. The Seville Statement on Violence. *Journal of Humanistic Psychology*, v. 29, n. 3, p. 328-337, 1989.

<sup>3</sup> 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. Para maiores detalhes, ver: 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.

<sup>4</sup> A iniciativa surgiu em 1988 em Jerusalém, e posteriormente se espalhou pelo mundo, cumprindo agendas locais.

<sup>5</sup> 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](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/1325%282000%29)>. Acesso em: 18 dez. 2018.

<sup>6</sup> Em minha tese de doutorado trato do tema com mais profundidade, incluindo na contextualização sócio-histórica a experiência vivida por mulheres, além de sugerir extensa bibliografia específica.

<sup>7</sup> 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 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Para maiores detalhes, ver: SEMYONOV, M.; LEWIN-EPSTEIN, N. (eds.) *Stratification in Israel: Class, Ethnicity, and Gender*. Nova Brunswick: Transaction Publishers, 2004, 448 p.

<sup>10</sup> Forma no feminino plural de *mizrachí*.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> Para maiores detalhes, ver: BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press, 1998, 153 p.

---

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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.