

**Feminismos de corpos ocupados:
as mulheres palestianas entre duas resistências**

Shahd Wadi

Faculdade de Letras de Universidade de Coimbra

2009

**Feminismos de corpos ocupados:
as mulheres palestianas entre duas resistências**

Shahd Wadi

**Dissertação de Mestrado em Estudos Feministas, apresentada à
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da
Professora Doutora Adriana Conceição Silva Pereira Bebiano de
Nascimento**

2009

Três egípcias:

Huda Sharawi, feminista egípcia que incluiu a Palestina no seu feminismo ;

Islah Jad, uma egípcia cujos estudos muito me disseram sobre as mulheres palestianas;

Sana'a Moharram, minha mãe, egípcia, que me narrou as histórias das mulheres palestianas.

A estas três palestianas e a tod@s @s que não nasceram palestinian@s mas se tornaram palestinian@s, dedico este trabalho.

Por ser a orientadora que é, à Adriana Bebiano estou e estarei sempre agradecida...

ÍNDICE

Introdução	5
Capítulo I - As Mulheres Palestinianas: (n)as Sombras dos Movimentos	8
Soltar as amarras das tradições: o nascimento dos movimentos	10
A revolução das mulheres na revolução da Palestina	14
Da <i>Nakba</i> à <i>Naksa</i> das mulheres palestinianas	16
A intifada das mulheres	18
Uma existência feminista simbólica: do estado simbólico a um “projecto” de estado	18
Entre os feminismos e os nacionalismos	21
As diferenças de classe nos movimentos das mulheres	26
Movimentos “sem bilhete de identidade”	28
Movimentos nacionalistas ou movimentos feministas?	29
Capítulo II - A explosão dos corpos: entre o patriarcal e o colonial	32
Palestina no feminino: os corpos no discurso nacionalista palestiniano	33
Férteis, misteriosos e perigosos: os corpos no discurso do ocupante	35
Os corpos entre a cultura de honra e a cultura de resistência	37
O silenciamento da resistência e a conquista dos corpos	39
Os corpos das palestinianas: a arma de quem?	42
A memória do corpo	42
A narrativa do corpo por primeira pessoa	43
O véu: uma prisão libertadora?	44
Pedaços de corpo ou estilhaços de resistência?	46
Corpos explosivos	49
Capítulo III - A (re)existência das palestinianas: Entre metáforas identitárias e (re)criadoras da cultura	52
A metáfora identitária	53
A amamentação da resistência: a reconstrução da maternidade no conflito	55
As mães dos mártires	56
Outra-mãe	59
A leoa: entre a mãe e a activista política	60

A (re)criação da cultura	62
Re-existir nas cores	63
Os versos da (re)existência	68
Subculturas (re)existentes	70
O sexo das narrativas	70
Conclusão - “Palestinalismos” ou/e feminismos?	74
Lista de Narrativas de vida	80
Referências Bibliográficas	81

Introdução

“My first obligation in understanding solidarity is to learn her mother-tongue.”
Gayatri Spivak

Como palestiniiana da geração do exílio – de uma família que sofreu o exílio duas vezes, durante a *Nakba* e a *Naksa* – o meu objectivo pessoal neste trabalho é (re)aprender a *língua nativa* das mulheres palestinianas, que ainda é parcialmente minha. Ou, por outras palavras, procuro apresentar fragmentos das vidas das mulheres palestinianas dentro da Palestina e assim conhecê-las “fora do exílio”.

A representação dominante das a(s) mulher(es) palestinianas no ocidente é normalmente baseada em varias imagens estereotipadas: a refugiada em frente da sua tenda, a hijacker, a mãe com seu vestido tradicional que às vezes chora, outras vezes “celebra” a morte dos filhos, a lutadora com as pedras, a bombista suicida, a mulher política e outras imagens contraditórias. Dependendo da perspectiva pessoal, cultural e política, e do momento histórico, a representação da mulher palestinianas varia entre a oprimida, a revolucionária, a pobre, a sacrificadora, a lutadora, a velada, a intelectual, a exótica, a miserável, a vítima e a terrorista. Pergunto: quem *são* as mulheres palestinianas?

Fazer um trabalho nesta parte do mundo, cuja metodologia é baseada nas histórias de vida das mulheres palestinianas, significa ainda dar voz à minha/sua língua palestinianas nativa. Trazer estas vozes significa deslocalizar estas mulheres das categorias hegemonizadas e descobrir a sua voz e o seu silêncio, que foram formas de resistir às diferentes opressões.

Neste trabalho, utilizarei as narrativas das mulheres palestinianas como o recurso principal para reflectir sobre as minhas questões. Abordarei as narrativas em autobiografias, biografias, história oral, entrevistas, documentários e histórias de vida. Utilizar as narrativas de primeira pessoa/ou testemunhos significa dar uma leitura que decorre das suas próprias vidas, quer dizer, entrar nos detalhes da sua voz/silêncio e ler as páginas dobradas no conflito Israelo-palestiniano.

Através as narrativas de vida de mulheres que sofrem de uma ocupação que já existe há sessenta e poucos anos, procuro saber que deixou/está a deixar esta ocupação na vida delas. O povo palestiniano inteiro sofreu e sofre não só de uma ocupação que resultou em

confiscação de terra, casas e sonhos, mas ainda em exílio, e limpeza étnica, numa terra sufocada com um muro, e de negações de “qualquer” direitos básicos do ser humano.

Estas condições inumanas, resultaram em *resistências* políticas e culturais por parte do povo palestino. Neste trabalho procuro analisar as formas de *resistências* das mulheres palestinianas, sobretudo porque elas não apenas sofrem de uma ocupação mas porque vivem ainda numa sociedade marcadamente patriarcal. E assim encontram-se numa situação de duplo silenciamento e dupla subalternidade. Ou será que mais vale dizer que vivem numa situação de *dupla resistência*?

A situação das mulheres na Palestina é paradoxal, apesar de viverem sob ocupação e numa sociedade sexista, há muitos sinais de uma certa emancipação política e cultural. É curioso notar que esta emancipação política feminina surgiu num país que sofre uma ocupação. Será que há uma relação entre a resistência política e cultural contra a ocupação e a resistência de uma cultura/sociedade marcadamente patriarcal? Pergunto aqui: será que as mesmas condições que criaram a opressão das mulheres colonizadas criaram ainda condições para a sua emancipação? Será que a resistência contra a ocupação resulta numa consciência política, cultural e mais especificamente *feminista*?

Neste trabalho abordarei os momentos mais intensos na luta das palestinianas, começando na resistência palestiniana contra o mandato Britânico e o seu apoio do projecto sionista nos anos 1920 e 1930, a *Nakba* 1948, a *Naksa* 1967 e o período dos anos 1960 e 1970 - que testemunhou novas formas de resistência - , a Intifada que começou em 1987, os acordos de paz em 1993, o estabelecimento da Autoridade Nacional Palestina, e a década de 2000 que inclui a segunda Intifada, a construção de muro de separação racista e o bloqueio e bombardeamento de Faixa Gaza¹.

No primeiro capítulo irei analisar os movimentos de mulheres/feministas na Palestina desde o nascimento, na sua pluralidade e no seu sentido mais amplo. Incluo assim as organizações, os comités, e as mulheres dentro dos partidos políticos, mas ainda os

¹ Embora esteja referida em alguns capítulos, a situação actual das mulheres em Gaza, será pouco analisada, não só devido à novidade de situação e à falta das narrativas encontradas, mas sobretudo porque o tipo de resistência mudou completamente. Enquanto na Intifada, por exemplo, era uma luta de pedras, na qual o povo inteiro participava a partir das suas casas, em Gaza aparece o elemento humano como algo distante e pouco claro. Igualmente, a vida das mulheres e o contacto pessoal com os/as investigadores/as está mais difícil devido ao bloqueio. Todavia, acho essencial iniciar um trabalho que toma em conta as vidas das mulheres em Gaza neste momento, não apenas para analisar a sua situação, mas ainda porque as vidas das mulheres podem oferecer um panorama real sobre a situação política, social e cultural em Gaza.

grupos informais/espontâneos de mulheres. Pergunto nesse capítulo: será que estes movimentos teriam nascido noutras condições políticas? Que tipo de movimentos são: nacionalistas ou feministas? Por qual *libertação* lutaram? A libertação da nação ou a libertação das mulheres?

No segundo capítulo abordarei o conflito da geografia/política mais próxima: o corpo. Estudarei o efeito de resistência política sobre as ideias relacionadas com os corpos das mulheres, sobretudo o efeito de *Thaqafet Al-'ard* “, - a cultura de honra” - o conflito e as consequências de participação/resistência política contra a ocupação “sobre” a sexualidade das palestinianas. O discurso nacionalista e patriarcal palestiniano faz dos corpos delas uma arma contra o inimigo mas também contra as próprias mulheres. Também Israel procura utilizar esses mesmos corpos para controlar por inteiro o povo palestiniano. Por sua vez, as mulheres palestinianas usam os seus corpos, por um lado para resistir à sua sociedade patriarcal e, por outro lado, para resistir à ocupação israelita. Analisarei assim os silenciamentos e a resistência dos corpos das mulheres, como maneira de estudar o conflito israelo-palestiniano em si.

No terceiro capítulo irei colocar em questão o papel das mulheres como transmissoras/(re)criadoras de símbolos e de cultura. Analisarei as imagens mais comuns das mulheres palestinianas e os valores e símbolos que transmitem, focando na imagem mais comum das mulheres palestinianas: a mãe. Estudarei ainda o papel das mulheres na criação de uma cultura resistente, utilizando as diferentes formas artísticas, literárias orais e escritas e tradicionais. Pergunto: será que estar neste lugar de produção permite que as representações das mulheres escapem do controlo patriarcal? Ou será que estar no lugar de criação significa a possibilidade de ter uma cultura matrilinear e é uma forma de “feminismo”?

Por fim, formulo a questão: será que as mulheres palestinianas com os seus corpos *duplamente ocupados* pela sociedade patriarcal e pela ocupação israelita poderão exercer uma dupla *resistência*? Deixo a resposta às vozes/silenciamentos das mulheres palestinianas; elas resistem e existem produzindo um conhecimento, um poder.

Capítulo I

As Mulheres Palestinianas: (n)as Sombras dos Movimentos

*“There are times when you cannot do anything
except just go out and do something.”*

Matiel Mogannam

Assim emergiram os movimentos de mulheres na Palestina: no momento em que aparentemente não era possível fazer nada, excepto de facto sair e fazer “alguma coisa”, as palestinianas decidiram ultrapassar as fronteiras das suas casa e fazer “alguma(s) coisa(s)”.

A dificuldade em falar dos movimentos na Palestina situa-se sobretudo em como definir estes movimentos. As definições dos movimentos de mulheres são entrelaçadas, modificadas e alteradas quando são situadas historicamente, socialmente, culturalmente e geograficamente. No caso palestiniano, também não é fácil situar os movimentos porque a ocupação fiz da Palestina várias “Palestinas” em termos geográficos e políticos, mas ainda através das diferentes narrativas históricas, de “mitos” culturais e sociais, que permanecem em conflitos.

Distinguir o que é considerado “movimento”, é um factor da complexidade do caso palestiniano. Neste trabalho, “movimentos de mulheres” é utilizado para referir qualquer grupo de mulheres que se mobilizem por questões “políticas”. Assim, inclui-se nesta definição de movimentos, os concelhos, os comités, as organizações de mulheres, as mulheres dentro dos grupos e partidos políticos e também os grupos de mulheres que se mobilizam de forma espontânea, sem que sejam consideradas grupos/movimentos “oficiais”.

A inexistência de uma história das mulheres na Palestina torna a tarefa de falar destas mulher no passado algo cheio de obstáculos e incertezas. O que temos hoje em termos de história das mulheres palestinianas não ultrapassa uns poucos fragmentos². Através deles tentamos dar uma visão histórica dos tais movimentos de mulheres.

² Por exemplo, é difícil encontrar recursos escritos pelas mulheres que tiveram um papel fundamental no estabelecimento dos primeiros movimentos de mulheres. Um dos poucos livros conhecidos da época inicial, a partir dos 1920, é o livro de Matiel Mogannam, *The Arab Woman and the Palestine Problem*, escrito em 1937. Embora este livro tivesse sido publicado em inglês e bem divulgado, hoje em dia não se encontra

Se a história global da Palestina está, em grande medida, apagada, esquecida, perdida ou escrita pelo vencedor/ocupante (Israel), a história das mulheres palestianas quase não existirá. Os recursos históricos tradicionais normalmente ignoram as vidas das mulheres. Islah Jad (1998: 324) explica que: “por causa das particularidades dos papéis políticos das mulheres, os historiadores – e são normalmente homens – não as consideram e não as mencionam; para eles estes papéis são um acto ‘normal’ e ‘natural’, que acontece por causa das situações quotidianas na vida da mulher palestiana, e pelo que não merecem a historiografia.”³ A invisibilidade das mulheres na história clama pela urgência em construir uma história das mulheres.

Analisarei aqui os movimentos das mulheres na Palestina, observando sempre a relação entre a consciência feminista e a consciência política nestes movimentos desde o seu nascimento, fazendo uma pausa mais demorada nos momentos intensos da luta através da história até aos dias de hoje.

Este capítulo serve também para apresentar uma análise comparativa entre os grupos das mulheres dentro, ou relacionados com os diferentes partidos políticos, questionando a relação entre nacionalismo e feminismo dentro desses partidos.

As mulheres camponesas raramente aparecem na história; quando as encontramos, aparecem como espectadoras ou como *objecto* das mudanças políticas ou da ajuda social das burguesas. Vai ser apresentada e discutida aqui a questão de “classe” dentro dos movimentos das mulheres.

Definir o que é “movimento” é um processo complexo num país ocupado que testemunhou e ainda testemunha “tornados” políticos todos os dias. Por isso, este capítulo apresenta alguns exemplos de grupos de mulheres que têm um peso importante na luta pela libertação da Palestina e pelas mudanças do sistema social, mesmo que não estejam registadas na história.

Finalmente, pergunto aqui: será que estes movimentos de mulheres tivessem nascido sem a existência das forças políticas que os obrigaram a “explodir” para resistir?

facilmente. Os outros recursos escritos são os poucos jornais daquela época, normalmente estão espalhados pelo mundo e/ou fazem parte de colecções privadas; muitos foram destruídos nas guerras. Com a falta de fontes históricas escritas, o recurso à história oral tornou-se um dos caminhos essenciais para escrever a história da Palestina e a história das mulheres.

³ A tradução para o português desta e de todas as citações árabes do presente texto – indicado na bibliografia – são da minha responsabilidade.

Será que estes movimentos tiveram um papel numa “consciência feminista” na Palestina? Podemos ter a coragem de chamar-lhes movimentos *feministas*?

Soltar as amarras das tradições: o nascimento dos movimentos

A primeira data que aparece quando se fala das mulheres palestinianas está tão distante que as incertezas tornam-se ainda maiores, vários estudos⁴ mencionam 1884 como primeira referência às mulheres palestinianas fora do lar e no âmbito da resistência política. Diz-se que nesta data as mulheres palestinianas camponesas se juntaram aos seus homens para levantar a voz contra alguns dos primeiros colonatos sionistas⁵.

Seja esta ou não a data onde se pode situar a origem, sabemos que as mulheres palestinianas emergiram no espaço público como resposta ao colonialismo. O ano de 1917 é normalmente referenciado como o início da luta nacional do povo palestiniano; foi o ano em que começaram a aparecer organizações militares judaicas ilegais, realizando o projecto sionista de construir um estado judeu na terra da Palestina. Neste ano foi emitida a declaração do secretário de estado inglês Balfour⁶, que prometeu aos judeus um estado nacional na terra da Palestina. Este ano é normalmente referenciado como o momento do início da luta nacional do povo palestiniano, particularmente porque foi então que começaram a aparecer organizações militares judaicas ilegais. Foi ainda nesta altura que as mulheres palestinianas começaram a organizar-se pela primeira vez, estabelecendo organizações e fazendo manifestações contra a declaração e a colonização da Palestina. Maria Holt (1996: 12) comenta esta participação:

“Palestinian men had to choose whether to allow their women to become more active – and therefore more visible – even though such loosening of personal conduct might lead to demands for even greater freedom and an ensuing breakdown of traditional

⁴ Veja-se, por exemplo, Hamida Kazi 1987, Soud Dajani 1993.

⁵ Pouco se sabe sobre a vida das mulheres deste período. Nos poucos estudos - veja-se por exemplo Jad (1991) indicado na bibliografia - é dito que as mulheres camponesas trabalhavam muito, fora e dentro da casa, com os homens dividindo o trabalho, e não utilizavam o véu, ao contrário das mulheres nas cidades.

⁶ A declaração afirma o apoio do governo inglês à política de colonatos sionistas. Trata-se de uma carta escrita por Arthur James Balfour, Secretário dos Negócios Estrangeiros do Reino Unido, e dirigida a Lord Rothschild, presidente da British Zionist Federation. Nela se expressa o apoio do governo inglês ao projecto sionista, prometendo aos judeus um estado nacional na terra da Palestina. Esta carta é comumente referida no mundo árabe como “a promessa de quem não tem para quem não merece”.

male-dominated society. But the men did not have the opportunity of making this decision. Instead, they were overtaken by events.”

Em muitos casos, os homens olhavam às mulheres como mais umas vítimas do sionismo e do colonialismo inglês. Não eram vistas como “mulheres” mas como parte do povo palestino inteiro que participava na resistência nacional. Percebe-se também da pesquisa histórica de Holt (1996), que as actividades das mulheres palestinianas não foram levadas a sério por muitos homens, e eram vistas apenas como movimentos de caridade. As mulheres tendo começado a explorar a arena pública, as suas vidas mudaram completamente, embora a base da sociedade com as suas tradições e restrições impostas às mulheres ficou igual.

Assim, os primeiros movimentos de mulheres foram estabelecidos como reacção ao sionismo e como parte integrante de outros movimentos nacionalistas que apareceram no início dos anos 1920. No início, estes movimentos estavam directamente ou indirectamente ligados aos movimentos nacionalistas dominados por homens, e a sua agenda não era em nada diferente da agenda nacionalista: tratava-se da resistência e da luta pela libertação nacional.

É difícil perceber o grau da independência que estes movimentos tinham do movimento nacional. Nota-se que a maioria das mulheres burguesas que estabeleceram os movimentos eram as esposas de homens envolvidos na política nacional. Numa entrevista, Matriel Mogannam (*apud* Julie M. Petee, 1991: 45-46) explica que os movimentos sempre pediram os conselhos dos movimentos nacionalistas: “if we were to send a memorandum to His Majesty the King of Britain, we wouldn’t do it without having the Executive Committee look it over to see if it is all right”. Por outro lado, afirma que os homens nunca direccionaram os movimentos das mulheres, aliás os movimentos das mulheres, eram financeiramente independentes.

Estes movimentos começaram a criar novos papéis para as mulheres palestinianas no espaço público, e foi através deles que as mulheres palestinianas saíram dos seus meios privados para novos lugares. Ainda assim, os direitos das mulheres não estavam mencionados explicitamente nas agendas destes movimentos.

Não se sabe de certeza quais foram as primeiras organizações de mulheres na Palestina. Alguns estudos⁷ apontam para A Organização das Mulheres Ortodoxas, que foi estabelecida em 1910, em Jaffa⁸; há também algumas referências a uma associação estabelecida em 1919, em Jerusalém. Mas o ano de 1921 é o ano no qual as mulheres começaram o seu primeiro movimento organizado em Jerusalém estabelecendo duas organizações importantes⁹. O movimento no início tratou apenas de questões nacionalistas: como organizar manifestações e protestos de vários tipos.

Apesar de estas organizações não promoverem de uma maneira directa as questões feministas, nota-se que, neste período dos anos 1920, houve uma diferença na consciência feminista na Palestina. O jornal *Filastin* publicou vários artigos escritos por mulheres discutindo questões como os direitos das mulheres, o véu, a educação, o casamento, e outras. O testemunho de Merry Shehdeh¹⁰, que era escritora naquela altura, confirma isso: “In 1921, the paper (Meraat Al-sharq) introduced a column called “the pens of ladies” which ran articles by pioneers in the women’s movement such as Asma Toubi and Kudsiyyeh Khursheed” (*apud* Najjar & Warnock, 1992, 231).

Depois dos conflitos de 1929¹¹, e durante os eventos políticos desse ano, muitas pessoas foram capturadas pela administração inglesa e muitas outras morreram, incluindo mulheres. Por isso, começaram as mulheres a participar activamente na revolta popular. Nesse ano foi organizado o primeiro Congresso Feminista na Palestina, *Al-Mu’tamar Al-Nisa’i Al-‘arabi*¹², que exigiu que se pusesse fim à imigração judaica para Palestina e que terminassem as práticas injustas da ocupação inglesa.

⁷ Veja-se por exemplo *Al-mauso’a Al-filistinia* (A enciclopédia Palestiniana), 1990.

⁸ Alguns recursos também referem a data de 1911 como a data da fundação da organização.

⁹ Existe uma certa confusão nos diferentes estudos quanto aos movimentos deste período; isto é devido à confusão entre as duas organizações e a confusão nos nomes destas organizações, especialmente que muitas fundadoras eram as mesmas em ambas as organizações. A confusão nos nomes das organizações não aparece apenas nos estudos actuais, mas também nos jornais e crónicas daquela época. Para uma visão mais ampla, veja-se Fleischmann, 1995.

¹⁰ Encontra-se no final deste capítulo uma lista com os nomes de todas as mulheres cujas histórias de vidas/narrativas foram utilizadas como referência.

¹¹ Conflitos entre muçulmanos e judeus por causa do Muro Ocidental, conhecidos como “a revolução do Al-Buraq” ou “a revolução do muro ocidental”.

¹² A palavra *Nisa’i* é um adjetivo que deriva da palavra *Nisa’a*, que significa “mulheres”. O título do Congresso pode ser traduzido como “Congresso Feminista Árabe”, ou como “Congresso das Mulheres Árabs”. Hoje em dia há uma palavra específica para dizer “feminista”: *Nasawi*. Sendo esta uma palavra nova na língua, é difícil afirmar com certeza qual seria a intenção das organizadoras do primeiro congresso. Mas é importante notar que uma das líderes do movimento das mulheres na Palestina, Matiel Mogannam,, que escreveu um livro em 1937 em inglês sobre o movimento, se refere ao congresso como *Palestine Arab*

Mesmo que o congresso não tivesse discutido claramente questões feministas, encontramos por exemplo, na carta que foi mandada ao Alto-Comissário inglês após o congresso a seguinte frase: “We, the Arab women of Palestine [...] have finally decided to support our men in this cause, leaving aside all other duties and tasks in which we have hitherto engaged ourselves.” (*apud* Holt, 1996: 14) Sente-se nesta carta, uma indicação na intencionalidade de mudar os papéis das mulheres palestinianas. Olhando as agendas das organizações que resultaram do congresso, notamos que a agenda feminista existe. Veja-se por exemplo, o que encontramos nos objectivos da organização de Jerusalém: “O artigo 2: desenvolver os assuntos económicos e sociais da mulher árabe na Palestina, fazer o máximo para facilitar o processo da educação das raparigas...” (Mogannam, 1986: 15)

O colonialismo britânico na Palestina, ao contrário do que alegava, nunca contribuiu para melhorar a situação das mulheres. Durante os trinta anos do seu mandato, não foram estabelecidas mais do que duas escolas secundárias para raparigas; a maioria das raparigas ia às escolas missionárias¹³. Ellen Fleischman conta um episódio em que o governo inglês tentou impedir as mulheres em Jaffa de se encontrarem; chamaram o governador da cidade e director da polícia, ambos homens árabes, para que eles “controlassem” as mulheres.

No início, os homens recusaram-se a intervir, mas o governo inglês manifestou a sua preocupação com a possibilidade da mistura do público masculino com elas e a saída e entrada das reuniões, incluindo a possibilidade de a polícia poder intervir. Segundo Flieschman (1995: 26):

“Although the British were extremely timid about challenging what they perceived to be ‘Moslem customs and traditions’, they clearly were not so intimidated as to refrain from threatening to use force against (primarily) Muslim women – to the extent that they compelled Muslim men to collaborate and enforce their edicts in a type of unwilling patriarchal alliance to control the women.”

Women Congress. É ainda importante notar que as feministas egípcias daquela época, algumas das quais também escreviam em línguas estrangeiras, traduziam normalmente a palavra *Nisa'i* por “feminista”, o que pode ser resultado das influências das feministas ocidentais, especialmente as francesas, no movimento feminista no Egipto.

¹³ A primeira escola de raparigas na Palestina foi fundada durante o Império Otomano, em 1837, em Jerusalém. Em 1882 havia 13 escolas de raparigas muçulmanas e cristãs, entre elas uma escola de judias. Por outro lado havia 68 escolas de rapazes das 3 religiões. Se contamos apenas as escolas cristãs e muçulmanas, a desigualdade nos números entre os sexos reduz-se bastante: 12 escolas com 962 alunas contra 25 escolas de rapazes com 1221 alunos (Najar & Warnock, 1992)

Na verdade, o activismo político das mulheres apresentava uma ameaça para o governo inglês. Também os ingleses estavam preocupados com que acontecia normalmente quando as mulheres saíam em manifestação; os homens jovens começavam a manifestar-se, em solidariedade. Em muitos incidentes as mulheres eram as mobilizadoras do resto da população, o que era um sinal que as suas actividades “políticas” não eram apenas contra a ocupação, mas de facto criavam novos papéis para as mulheres.

Até esta altura as actividades limitavam-se às mulheres burguesas que organizaram conferências e formaram delegações para encontrar com o Alto-Comissário, para pedir que acabasse com a declaração de Belfour. Isto mudou com o início da revolução palestiniana; aí também as camponesas começaram a ter um papel importante.

A revolução das mulheres na revolução da Palestina

Em 1936 deu-se a Greve Geral, contra a ocupação inglesa e o projecto sionista, que demorou seis meses. A “Revolução Palestiniana”¹⁴, a que a Greve Geral deu início situa-se entre 1936 e 1939. As camponesas foram as primeiras vítimas: o seu trabalho como agricultoras foi afectado, o sofrimento delas foi mais directo do que as mulheres da cidade. Sofreram a punição colectiva, como a destruição das suas casas, do seu espaço privado, e assim saíram das fronteiras privadas e participaram na revolução no espaço público (Peteet, 1991). Por isso, e como a revolução e a greve foram acções populares de massas, as mulheres camponesas tiveram papéis mais visíveis: transportar armas e comida para os revolucionários e, para além disso, participavam efectivamente nos combates.

Nesta revolução sabemos pelo menos de alguns nomes de mulheres que morreram no campo da batalha, como Helwa Zaidan, que depois da morte do filho e do marido, juntou-se à luta até morrer, ou Fatima Ghazzal, que também morreu em combate. Holt (1996:15) dá uma possível explicação para a permissão de participação destas mulheres na

¹⁴ Existe uma certa dificuldade em traduzir *Al-Thaura Al-filistinia* para o português. Segundo o Dicionário Editora da Língua Portuguesa (veja-se <http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa>), a revolução é definida como: “Mudança brusca e violenta na estrutura económica, social ou política dum Estado. Rebelião contra a autoridade estabelecida.” Por seu lado, revolta é “rebelião contra a autoridade estabelecida”. Percebe-se da definição que a revolução resulta em mudança do estado anterior, enquanto que a revolta não implica-se essa mudança. Embora a “revolução” palestiniana tivesse sido contra o ocupante e não tivesse resultado em mudança, neste trabalho opte-se para utilizar o termo “revolução”, visto que o termo comumente utilizado para referir este período na Palestina.

luta: “it has been argued that women from all classes and sectors of society were able to participate in the armed rebellion because it had been sanctioned and inspired by Islam.” Mas Holt aumenta que isto não demorou muito: foram desencorajadas de participar no combate quando os homens perceberam que isto poderia chocar com as tradições e as normas que mantinham o controlo dos homens.

As mulheres da cidade participaram também na recolha de dinheiro e organizaram congressos e manifestações, antes e durante a revolução. Em 1933, as mulheres palestinianas organizaram uma manifestação para protestar contra a visita de alguns oficiais britânicos. A manifestação marchou até à mesquita de Omar, onde uma mulher cristã, Matiel Mogannam, fez um discurso de púlpito de mesquita. A manifestação continuou até o túmulo de Cristo onde uma mulher muçulmana, Tarb Abdel Hadi fez o seu discurso. Esta manifestação é significativa e mostra uma inteligência política por parte dos movimentos das mulheres. Não se tratavam de apenas “grupos de caridade”, mas tinham posições políticas que foram, em muitos casos, importantes, como qualquer movimento/partido dominado por homens. Peteet (1991: 50) comenta este episódio:

“Women were expressing themselves as citizens – nationalists and patriots. They claimed traditionally male public space as their own...By consciously and purposely desecularizing and temporarily feminizing this sacred space women were publicly proclaiming their identity and loyalties as nationalists.”

Os anos trinta ficaram marcados pelos muitos contactos que as mulheres palestinianas fizeram com outras mulheres árabes, como a sua presença nos vários congressos árabes, como Beirute em 1930 e Damasco e Bagdad em 1932.

Para a feminista egípcia, Huda Sharawi, o caso palestiniano teve um peso importante no seu trabalho, desde o estabelecimento da sua revista *Al-Masria* (A Egípcia), tendo saído um artigo dela logo na primeira edição em 1937 sobre o caso palestiniano. Em 1938, Sharawi organizou “o congresso das mulheres orientais” com o problema da Palestina no topo da agenda do congresso, depois de ter recebido uma carta das mulheres da cidade palestiniana de Akka solicitando a sua atenção para o caso palestiniano. As mulheres egípcias representaram para as mulheres palestinianas uma inspiração e um exemplo de movimento feminista forte.

Da *Nakba*¹⁵ à *Naksa*¹⁶ das mulheres palestinianas

Em 1947, Grã-Bretanha retirou-se da Palestina sem resolver os problemas entre os árabes e os judeus. As Nações Unidas decidiram dividir a Palestina entre eles. Neste ano, apareceu na cidade de Jaffa uma organização secreta de mulher, a *Zahrat Al-Uqhuwan*. (veja-se Faiha Abdulhadi, 2006) As actividades eram contrabandear armas para os guerrilheiros; ainda há informações que esta organização participava efectivamente nos combates.

O ano da *Nakba* 1948 é o ano mais triste na história da Palestina: é o ano em que foi constituído o estado de Israel, depois de destruição de muitas cidades e vilas palestinianas e a expulsão de mais de dois terços da população palestiniana da sua terra, num processo de limpeza étnica, para construir o estado judeu.

O povo palestiniano foi completamente quebrado, A resistência (de ambos os sexos) também perdeu muita força e a participação das mulheres não ultrapassava umas poucas actividades organizadas por mulheres de famílias burguesas, enquanto as mulheres que sofreram o exílio estavam ocupadas em tentar a reunir a família e encontrar estratégias de sobrevivência. Depois de 1948, apareceram grupos militares árabes organizados que tomaram conta da luta e, deste modo, o papel das mulheres passou a restringir-se a pequenas ajudas ou à assistência nos cuidados básicos. As mulheres que estavam no exílio tiveram um papel político na luta, enquadradas pelos vários partidos políticos.

Depois do exílio forçado, maioritariamente para a Jordânia, Egipto, Síria e Líbano e mesmo dentro da Palestina. As mulheres no exílio começaram a mobilizar-se através os vários partidos políticos. Antes do estabelecimento da UNRWA¹⁷ na Palestina, as

¹⁵ *Nakba* é um termo árabe que significa “catástrofe”, e é utilizado normalmente para referir o êxodo palestiniano, depois de destruição de mais de 530 cidades, vilas e aldeias palestinianas e a expulsão de mais de dois terços da população palestiniana da sua terra. Muitas famílias palestinianas foram forçadas a deixar as suas residências na Palestina. O dia de *Nakba* é o dia em que Israel anunciou a fundação do “estado israelita”. Na cultura palestiniana este termo está muito ligado à tristeza, sentimentos de perda, traição e tragédia.

¹⁶ *Naksa* significa “a recaída”. É um termo utilizado por exemplo quando uma pessoa volta a adoecer. No caso palestiniano, este termo é utilizado como à *Nakba* de 1948. A segunda queda da palestina é em 1967 (a *naksa*), e refere o resultado da guerra dos seis dias entre alguns países árabes e Israel, e que resultou na ocupação da Palestina inteira que trouxe mais desgraça ao povo palestiniano.

¹⁷ A Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina. UNRWA estimou o número das pessoas deslocadas registadas até 1950 como refugiadas em 914,221. Hoje o número das pessoas registadas é 4,7 milhões.

organizações das mulheres faziam o trabalho delas, em ajudar as famílias refugiadas e oferecer casa e comida, neste momento o papel das mulheres burguesas é marcadamente diferente das camponesas que eram naquele momento recipientes das ajudas, seja dentro ou fora da Palestina, visto que os movimentos das mulheres palestianas renasceram no exílio.

Em 1964 a organização para a Libertação da Palestina (OLP) foi fundada. Muitas mulheres palestianas começaram a trabalhar nesta organização, e com OLP as mulheres palestianas estabeleceram *Al-itihad Al-'am Lil-mar'aa Al-filistinia* (a liga geral das mulheres palestianas)¹⁸ que funciona até hoje. Participaram no primeiro Concelho Nacional Palestino em Jerusalém. A OLP afirmou a importância da luta armada, e entre 1965 e o início da década de 1970, muitas mulheres foram treinadas como comandos no Líbano, Jordânia e algumas na Cisjordânia. Ainda assim, Peteet (1991: 158) explica que:

“Gender equality was not constructed as a moral issue by the PLO. If the intent was not to restructure gender relations but was to promote social development with women’s participation, the dilemma increasingly recognized by women was how women can participate if they are not emancipated.”

Depois da Naksa, a ocupação militar israelita da Cisjordânia em 1967, o povo palestino perdeu mais terras e foram aplicadas mais ações de limpeza étnica. Naquela altura as mulheres não estavam ainda sob observação, e assim tiveram mais liberdade em mandar petições e memorandos para as diferentes instituições internacionais e personagens importantes. A partir deste ano as mulheres não só participaram em demonstrações contrabandaram armas, mas os diferentes movimentos políticos começaram a recrutar mulheres, que começaram a participar na luta armada pela independência; muitas mulheres acabaram nas prisões da ocupação.

No final dos anos 1970 e início das 1980, começaram a aparecer muitas outras organizações de mulheres, que vou analisar neste capítulo. Estas organizações não conseguiram ficar unidas, e cada grupo de mulheres de um partido ou simpatizantes de cada partido formaram o seu próprio grupo.

¹⁸ Esta instituição está a funcionar até hoje, sendo hoje uma instituição pró fatch e pró Oslo.

A intifada¹⁹ das mulheres

Depois das condições insuportáveis na vida do povo palestino, por causa das contínuas invasões israelitas até nas casas privadas, depois das confiscações contínuas das terras, o povo palestino sentiu que seria necessário reagir. Mas só após o incidente da morte de dois palestinos, começou esta “revolta espontânea”. A primeira Intifada palestina iniciou-se em 1987, em Gaza, e depois espalhou-se pelo resto da Palestina.

A Intifada foi uma revolta de massas, portanto todo o povo palestino participou no início da Intifada: crianças, pessoas idosas, homens e mulheres de todas as orientações políticas. Nas diferentes fases da luta palestina, as mulheres que participavam eram apenas uma pequena minoria, mas na Intifada a situação mudou completamente. Em ambas as fases, seja a inicial, espontânea, seja a outra fase, mais organizada em comités, elas estiveram sempre presentes, desenvolvendo um espírito e uma consciência política forte.

Especialmente no início da Intifada as mulheres começaram a explorar “novos” comportamentos, começando com as manifestações de rua até às confrontações físicas com os soldados israelitas, de que resultaram a morte de muitas mulheres e o aprisionamento de muitas outras. O início da primeira Intifada transformou muitas das ideias tradicionais da sociedade palestina. As mulheres mobilizaram-se sem dar muita atenção às regras sociais. Esta liberdade na confrontação e movimento das mulheres na primeira fase da intifada, mudou bastante na segunda fase: as mulheres retiraram-se muito da luta, questões que vão ser analisadas em mais profundidade no próximo capítulo da dissertação.

Uma existência feminista simbólica: do estado simbólico à um “projecto” de estado

Em 1988, foi, de forma apenas simbólica, declarado o Estado Palestino. Nesta declaração, estava explícita a igualdade dos sexos perante a lei, sem que tenha havido algum protesto por parte dos grupos religiosos. O Conselho Superior das Mulheres foi

¹⁹ A palavra “intifada” vem das palavras árabes “*nafada*” que quer dizer “sacudir” ou “limpar”, ainda “limpar” o país da ocupação ou da opressão. O que está mais relacionado com a palavra é o verbo *intafada*, que funciona como um verbo reflexivo, e quer dizer “agitar-se”, normalmente o corpo. A palavra é quase um sinónimo da “revolta”, mas é uma palavra relacionada com a luta do povo palestino. E mesmo estando o povo numa constante revolução desde a sua ocupação, a palavra só começou a ser utilizada com a primeira “intifada das pedras”, em 1987.

estabelecido, reunindo os quatro movimentos²⁰, uma activista confirmou que um dos objectivos do concelho, foi para além das fronteiras das agendas do movimento nacionalista: “If we want to build a strong women’s movement expressed in the Higher Council of Women, we need to be independent from the national movement.” (Activista anónima, *apud*, Ebba Augustin, 1993: 27)

O Concelho Superior das Mulheres começou a discutir mais claramente uma agenda feminista, como confirma uma activista: “the Higher Council of Women will mainly deal with the legal position of women in a future state. It is the arm of the United Leadership in all questions concerning women. Gender issue should be studied now through the Higher Council of Women.” (Activista anónima *apud* Augustin, 1993: 27) As mulheres só começaram a discutir questões feministas além das questões nacionalistas nos anos 1990, e só com a construção de vários centros de estudo das mulheres²¹, é que começaram a discutir questões, como por exemplo, a violência doméstica contra as mulheres.

Em 1993, e depois do acordo histórico entre Yasser Arafat e o primeiro ministro de Israel, Yitzhak Rabin, Israel concordou em seguir os Acordos de Oslo retirando-se de Gaza e Jerico. Assim, estas zonas tal, como a Cisjordânia, começaram a ser governadas pela Autoridade Nacional Palestiniana. Transformar o povo palestiniano de uma nação revolucionária a um “estado” foi/é um processo complexo. Segundo Jad (2008:48) o povo palestiniano transformou-se após Oslo “de lutadores em cidadãos sem cidadania”²². Para muitas pessoas, os acordos de Oslo foram apenas um sinal verde para construir um “semi-estado” palestiniano com semi-direitos, e os acordos representam um documento de entrega de povo palestiniano, e uma traição por parte da OLP.

Para as mulheres palestinianas, sejam lutadoras ou cidadãs sem cidadania, a situação é sempre problemática, como Holt (1996: 2) explica: “since models of ‘nation’ and ‘state’ tend to be male-defined, one has to enquire how women can be accommodated within the pre-existing and exclusivist ideology of those in power”. Querirá isto dizer que, nos anos imediatamente a seguir aos Acordos de Oslo, e na sequência de anos de participação activa

²⁰ Os quatro comités são: *lajnet al-‘amal al-nisa’i* (O comité do trabalho das mulheres); *lajnet al-mar’aa al-‘amila* (O comité da mulher trabalhadora); *lajnet al-mar’aa al-filistinia* (o comité da mulher palestiniana); *lajnet al mar’aa lil-‘amal al-ijtima’i* (o comité da mulher para o trabalho social).

²¹ Por exemplo: Institute of Women’s Studies – Birzeit University, Palestinian Women’s Research and Documentation Centre, The Women’s Centre for Legal Aid and Counselling, e outros.

²² A tradução para o português desta e de todas as citações árabes do presente texto – indicado na bibliografia – são da minha responsabilidade.

na luta por parte das mulheres, estamos parente a passagem de uma “nação patriarcal” a um “estado patriarcal”?

Tal como o povo palestino, o movimento feminista palestino dividiu-se entre prós e contra Oslo. O grupo apoiante dos acordos e da nova Autoridade Palestina formaram um grupo técnico para os assuntos das mulheres, para pedir a sua inclusão na nova autoridade, até que, em 2004, o Ministério dos Assuntos das Mulheres foi fundado pelas autoridades palestinianas.

Mesmo que muito tenha sido feito para dar relevância às questões das mulheres, a Autoridade Nacional Palestina não parece ser um corpo dedicado à igualdade e à revolução social. Uma activista descreve as primeiras eleições parlamentares na Palestina em 1996 como, “not only undemocratic but also biased against women.” (*apud* Holt, 1996: 90). As propostas que surgiram em termos de leis sociais foram como confirma Jad (*apud*, Holt 1996: 62):

“Not only would many mainstream nationalist men find little to object to in Hamas’ calls that the *Shari’a* be the basis of all personal law or even with its codification of woman’s primary role as that of ‘mother and producer of Muslims’; but, among the more conservatively inclined there would be a ringing endorsement of them.”

Segundo Jad, *al-qanoon al-asasi* (nova legislação), tem uma linguagem ambígua que permite acordar todas as ideologias em presença, seja islâmica ou secular. Seja através das autoridades ou dos novos órgãos sociais que apareceram, não parece que o movimento tivesse atingido o que esperava.

A esperança de construir um estado mais justo, empenhou as mulheres após Oslo em tentar criar leis paritárias e pressionar para ter mais mulheres nos lugares das entidades decisoras. Mesmo assim, após Oslo os movimentos das mulheres perderam muita da sua força, comparando, por exemplo, com o período da primeira intifada. Segundo Eline Kutab (*apud* Kutab & Nida’a Abu Awad 2004: 29) isto é devido à mudança na estrutura e no programa dos movimentos. Anteriormente tratava-se de movimentos populares de massas, não centralizadas, que lutavam pela liberdade no seu sentido mais amplo, seja liberdade social ou liberdade do país; após Oslo, começaram a funcionar através de instituições e organizações, longe das massas. Os movimentos feministas deste período perderam a sua ligação com o movimento nacional.

Novos órgãos sociais, como ONGs, começaram a aparecer na Palestina como uma epidemia²³, que influenciou o trabalho dos partidos políticos que perderam muitas das suas funções. Jad (2004, 50) explica o efeito da “ONGização” dos movimentos feministas na Palestina, que dependem fundamental de fundos internacionais, e aos projectos normalmente não sustentáveis: “NGOization also limits the struggle for national causes to ‘projects’ geared to priorities set by an international discourse without diversity, and fragments the accumulation of forces for social change”. Antes da entrada das ONGs, os movimentos das mulheres estavam abertos a toda a gente e chegavam às vilas pequenas e aos campos de refugiados, mas agora a estrutura das ONGs impede-os de actuar como um corpo mobilizador dessa população.

O último Congresso da Liga Geral da Mulher Palestiniana - estabelecido em 1964 - que foi realizado em Maio 2009, não deu bons sinais para os movimentos das mulheres na Palestina, especialmente porque a Liga assume como a *representante* do movimento feminista na Palestina. (Hiam Hassan, 2009), posição esta questionada para algumas das participantes. (veja-se Isam Abdulhadi *apud* Abdulhadi, 2009).

As falhas do Congresso foram muitas. Por exemplo, os relatórios financeiros foram aprovados antes do congresso e, o relatório da situação das mulheres de Jerusalém e especialmente das de Gaza não foram incluídos. A Liga acabou por reeleger as mesmas directoras que estavam lá há décadas - o que é contra as leis da liga - e esquecer o que foi acordado, como levar mais mulheres independentes dos partidos para a direcção. O Congresso foi realizado em vinte e quatro anos de atraso, mas muitas mulheres desejaram que o congresso nunca se tivesse realizado (veja-se Hassan, 2009).

Oslo não foi suficiente para realizar o projecto de “estado”. O facto de o “estado” palestiniano, com a sua legislação, não estar definido ainda, deixa os direitos das mulheres com um grande ponto de interrogação.

Entre os feminismos e os nacionalismos

Não é apenas sobre os primeiros movimentos de mulheres que as informações são escassas e contraditórios: o mesmo acontece com os anos 1970 e 1980. Os poucos

²³ Ou seja começaram a espalhar-se rapidamente e massivamente.

fragmentos que temos sobre estas organizações resultam numa imagem incompleta sobre a sua realidade, especialmente porque muitas delas não duraram muito tempo: mudavam de nome ou juntara-se e separavam-se com facilidade.

Em 1978, foi fundado *lajnet al-‘amal al-nisa’i* (O comité do trabalho das mulheres) com o objectivo de formar um movimento de mulheres que unisse as mulheres dos diferentes partidos políticos e as mulheres independentes num só movimento. Mas o grupo não ficou unido por muito tempo: rapidamente começaram a aparecer grupos dependendo, da ideologia de cada um, ligadas de novo aos partidos políticos oficiais.

As mulheres do partido comunista²⁴ formaram *lajnet al-mar’aa al-‘amila* (O comité da mulher trabalhadora), dando ênfase às mulheres trabalhadoras. Logo depois, foi estabelecido o *lajnet al-mar’aa al-filistinia* (o Comité da Mulher Palestiniana). Este grupo foi desde sempre simpatizante com A Frente Popular para a Libertação da Palestina²⁵ e deu mais peso às questões da mulher, comparando com outros grupos, como afirma uma das suas activistas: “We place the women’s question before the national question. So if a woman first gains her own rights...., then after she will also be able to deal with the occupation.” (*apud* Najjar & Warnock, 1992: 122).

Depois, *lajnet al mar’aa lil-‘amal al-ijtima’i* (o Comité da Mulher para o Trabalho Social) deu início também às suas actividades, o grupo não se organizava dentro de um partido político, mas era simpatizante de Fateh²⁶ e era o grupo mais parecido com o movimento original. Ficou limitado a apoiar as mulheres, mas sem as mobilizar.

No final dos anos 1980 Apareceu uma federação para as mulheres palestinianas como reformulação do Comité do Trabalho das Mulheres. A federação identifica-se com A Frente Democrática para a Libertação da Palestina²⁷. Em 1988, as diferentes organizações de mulheres voltaram a unir-se por pouco tempo, como reacção à Intifada, afirmando uma agenda nacional e feminista, mas sempre colocando as prioridades nacionais em primeiro lugar, incluindo a partidária. Em 1989 voltaram a aparecer diferentes organizações com diferentes identificações políticas.

²⁴ Foi estabelecido em 1982 e mudou de nome em 1991, para *Hizb A-sha’b*, o Partido do Povo.

²⁵ Partido político e militar palestiniano de orientação marxista-leninista, fundado em 1967.

²⁶ Foi estabelecido em 1959 e foi o partido com mais influência seja na OLP, seja quando as autoridades palestinianas começaram a funcionar em 1994.

²⁷ Foi estabelecido em 1969, depois de sair da Frente Popular pela Libertação da Palestina e, ideologicamente muito próximo.

A existência de muitos grupos filiados em diferentes partidos mostra que as diferenças entre estes grupos não resultaram na maneira de abordar as questões feministas, mas sim das diferenças nas linhas nacionalistas dos seus partidos originais. Najjar & Warnock (1992: 256) explicam que “not a single group has managed to present its vision of women’s role in Palestinian society other than in broad generalities of wanting women to work ‘side by side’ with men.” Estas mulheres estavam mais envolvidas no recrutamento dos quadros dos partidos do que em melhorar as condições das mulheres. Os partidos por outro lado, preocupavam-se mais com os seus assuntos “políticos”, esquecendo sempre as questões relacionadas com as mulheres. A Fateh, por exemplo, deixava sempre um espaço nos cartões dos membros masculinos para quatro mulheres, mesmo apontado os direitos das mulheres, segundo eles, isto trazia benefícios ao partido.

As mulheres membros do quadro da Fateh responsável pelos assuntos das mulheres, não são consideradas membros “de pleno direito”, e poucas delas chegam aos lugares do topo no partido; são chamadas “membros” apenas para aumentar o número e popularidade do partido, mas não são consideradas nem nas secções políticas nem nas secções militares do partido. Segundo uma mulher que fazia parte da secção militar, ela vestia-se e falava como os homens e foi-lhe mesmo dado uma alcunha masculina. Estes sinais exteriores permitiram-lhe ficar na secção militar (veja-se Jad, 2008). A Fateh também resistiu a todas as tentativas das feministas no partido para criar regras que protegessem as mulheres das práticas machistas dos membros do partido. Por exemplo, muitos homens têm vários pseudónimos, por questões de segurança, e aproveitavam-se disso para casar com mais de uma mulher ou negar filhos que eles tiveram destes casamentos.

Há indicações que os partidos de esquerda deram mais atenção às questões feministas. A Frente Popular, por exemplo, publicou um exemplar sobre a revolução e a libertação das mulheres em 1970, Jad (2008:37) explica que: “ ‘A libertação das mulheres’ foi um ponto claro na agenda de todos os movimentos das mulheres, especialmente aqueles de orientação de esquerda, e por isso estes movimentos de esquerda foram descritos como movimentos feministas e não só movimentos de mulheres”.

Mesmo assim os grupos de esquerda foram criticados por algumas feministas, que as acusaram de meter a luta das mulheres apenas dentro da luta da classe. Mona Rishmawi defende que: “some leftist groups tie women’s issues too deeply with class issues. It is true

that when you create a new and more equitable economic order.... But unlike economic systems, which can be imposed on any society from the outside, gender is a cultural issue” (Najjar & Warnock 1992: 178). Para além disso, muitas das ideias feministas nos partidos de esquerda ficaram pelos discursos teóricos e, nunca se traduziram em medidas práticas.

Porque os grupos islâmicos não eram “populares” até 1988, o envolvimento das mulheres palestinianas no islão político começou muito tarde. Este fenómeno apareceu especialmente como uma recusa à Autoridade Nacional Palestiniana. Após Oslo, Israel continuou com muitos dos seus abusos e tormentos contra o povo palestiniano, o que deixou a Autoridades Palestiniana Nacional - que é representada na maioria pela Fateh - numa situação difícil. Do outro lado, o partido islâmico Hamas tornou-se mais popular entre o povo palestiniano e passou a ser – para um período curto - representado como o verdadeiro partido da resistência. Adicionamos a isto o facto de Israel se ter interessado muito em dar força aos movimentos islâmicas, como estratégia para destruir o movimento nacional secular.

O Hamas começou a recrutar mulheres quando percebeu que isso podia ajudar nas eleições. Começaram então a recrutar as alunas da universidade, especialmente as que seguiram com rigor as práticas islâmicas. Na universidade islâmica de Gaza, a maior parte das alunas, se não fazem parte do partido islâmico, apoiam-no fortemente. Mas não só apoiam o partido politicamente, como também adoptam a sua ideologia na totalidade, incluindo as práticas sociais discriminatórias. que, por exemplo, apela ao “traje islâmico” para as mulheres e proíbe a mistura entre os sexos. As atitudes destas raparigas, segundo Holt (1996: 79), “has sometimes surprised their mothers and grandmothers who grew up with notions of the Arab nationalism and Palestinian secular democracy.” As mulheres do Hamas, ao contrário das mães e das avós delas, têm normalmente uma boa educação escolar; a maior parte tem, no mínimo, licenciaturas.

Estas mulheres consideraram o véu como um sinal de modernidade. O traje islâmico é muito diferente do vestido tradicional palestiniano, especialmente porque este vestido é colorido e utilizado com cintura, o que pode mostrar o corpo. Tradicionalmente não é acompanhado de véu, mas com um lenço que cobre parte da cabeça e cai constantemente. O traje islâmico é um vestido de só uma cor, com um véu preto ou branco que cobre toda a região do cabelo. Tornou-se um símbolo que as mulheres pertencem ou simpatizam com o

Hamas, e também uma indicação segundo elas, que elas são modernas e cultas ao contrário das mães e das avós camponesas, com o vestido tradicional.

Segundo Jad (2008), as relações de género e os direitos das mulheres não são assuntos claramente definidos no critério dos movimentos islâmicos, dependendo muito de factores internos como, o lugar das mulheres dentro do movimento. Mas dependem ainda dos discursos dos movimentos feministas que influenciam a discussão dos direitos das mulheres nos movimentos islâmicos. O lugar das mulheres no Hamas é muito contraditório; por um lado, aparecem sempre nos discursos apenas como as mães e educadoras dos homens lutadores; por outro lado, as mulheres do Hamas são também activistas políticas. Na secção política do Hamas *Al-khalas*, encontra-se *Majles Al-Shora*²⁸ que é responsável pelas decisões; 15% dos seus membros são mulheres, que normalmente são escolhidas com base nas suas actividades e educação. A mesma percentagem encontra-se na secção política. E mesmo que as mulheres não tenham tido um lugar nas secções militares do Hamas durante muito tempo, ao contrário do resto dos partidos políticos na Palestina, têm agora maior relevância. Esta percentagem é mais alta do que em qualquer departamento político da OLP ou das autoridades nacionais com maioria de pessoas da Fateh.

Nas últimas décadas os líderes do Hamas (homens) sempre têm o cuidado de estar presentes nos congressos das mulheres. Em 1999, o líder Mahmoud Al-Zahar não só esteve presente na sessão da abertura do congresso, como de costume, mas também apresentou um documento ao congresso. É importante perceber que a presença destes políticos nos congressos não é só para ganhar popularidade mas também para apresentar uma visão islâmica sobre as questões das mulheres. Num dos congressos, as propostas de redacção de novas leis em assuntos como o adultério e a violência contra as mulheres foram criticadas por não serem propostas de leis que consideram a lei islâmica (Jad, 2008).

Por fim, muitas feministas activistas palestinianas olham as mulheres islamitas como *khaima mutahareka* “tenda”²⁹, “tradicionais” e “atrasadas” que estão contra os direitos das mulheres. Por outro lado, as mulheres islamitas consideram que só elas são lutadoras pelo seu povo, e criticam as feministas de outras direcções políticas que, segundo elas, lutam pelos seus direitos e esquecem o sofrimento do povo, gastando muito dinheiro

²⁸ Assembleia consultiva, responsável para definir a política geral do partido.

²⁹ Expressão para dizer que as mulheres com o traje islâmico parecem uma tenda ou barraca móvel.

nos congressos e nas viagens, em vez de se sacrificarem pela causa (Jad, 2008). O mistério das mulheres do Hamas não fica resolvido, e incluí-las no movimento feminista ou não também é uma questão que vale a pena (re)pensar.

As diferenças de classe nos movimentos das mulheres

É impossível falar de movimentos de mulheres na Palestina sem falar das diferenças de classe, que faz destes movimentos e actividades políticas algo muito plural e muito diferente entre as mulheres palestinianas. Fleischman descreve o modelo das mulheres de Jerusalém, as fundadoras do movimento, situando-as na sua enigma de classe segundo Fleischman (1995: 39): “fairly well off, if not a fairly rich...fairly well-educated...usually spoke at least one foreign language, often two...was intensely, fiercely nationalistic.” Durante o nascimento dos movimentos, as mulheres de alta classe não conseguiram chegar às camponesas e partilhar a liderança do movimento com elas. A relação ficou como “dadora” e “recipiente”. A única excepção foi quando Maimana Al-Qasam³⁰, participou no congresso do Cairo em 1938. Ainda assim, o convite foi-lhe feito pela egípcia Huda Sharawi. As mulheres camponesas nunca eram consideradas mais do que “ajudantes” para as mulheres burguesas. Peteet (1991: 56) conta o seguinte:

“As one woman told me, ‘The peasant women used to *help us* by smuggling weapons and carrying food to the mountains for the fighters.’ This was a lucid expression of the elite’s sense of hegemony over the political process and perception of the struggle for independence as largely their own, since they assumed they would lead the country if independence were achieved.”

As gerações seguintes ficaram mais atentas à inclusão das camponesas. Muitos dos movimentos feministas formaram pequenos grupos também nas vilas e fora das cidades. Ainda assim, uma activista confirma que é sempre difícil organizar actividades com antecedência, o trabalho das mulheres agricultoras depende do tempo e da chuva. Os homens estão escondidos das forças do ocupante e podem voltar a qualquer hora, portanto as mulheres têm que cozinhar para eles ou levar a comida para as montanhas (veja-se Abdulhadi, 2006). Houve uma tentativa de incluir as mulheres de diferentes classes nos

³⁰ Maimana Al-Qasam era camponesa; era filha de Izzedin Al-Qassam um dos líderes e fundador do primeiro grupo militante na Palestina em 1930.

movimentos. A história de Umm Ibrahim Shawabkeh, que fazia parte de um comité de mulheres mostra que não foi bem sucedida: “all we did was go to the home of one prisoner and wish his family well, and I had to pay for my own transport! I’d like to ask them, ‘Don’t you see me? I’m a prisoner’s mother, and so poor that I can’t afford my bus fare – why don’t you do something to help me?’” (*apud* Najjar & Warnock, 1992: 34).

Muitas mulheres palestinianas das diferentes classes sofreram o exílio, mas esta semelhança no destino, não elimina as distâncias entre as diferentes classes sociais, que permaneceram iguais. A experiência de Peteet (1991: 87) no Líbano confirma isso:

“My field work in the camps was occasionally a topic of surprise among middle-class Palestinians: ‘How can you go there?’ ‘Aren’t you afraid?’ ‘what about diseases and the filth [or the constant shelling]?’ ‘Those people are uneducated – you should talk to educated people!’ Middle-class Palestinians were rather unnerved by the representative status – of cultural authenticity, of struggle and resistance, of suffering – the camps and their inhabitants had acquired.”

Normalmente quando se fala de mulheres palestinianas esquece-se as classes sociais e fala-se do papel político das mulheres da classe alta. Segundo Saleh Abdel Jawad (2006: 65), “A mulher do campo só existe na história palestiniana como decoração folclórica.” As mulheres camponesas da classe mais baixa, que se sacrificaram tanto como as “outras”, não tiveram recompensa mas o silêncio:

“It is the silenced peasant women who remain outside of history and modernity. She is the maker of what has not changed not been lost; variously the land, the homeland and the nations inner sanctum. She represents the ontological link between land past and present, land and nation. Yet,...peasant woman are never narrators of the nation – rather various narratives of it are inscribed on their bodies.” (Rema Hammami, 2004: 39)

As mulheres camponesas permanecem na história do passado e do presente apenas como um símbolo que representa Palestina, um objecto que embora tenha lutado e continue a lutar, nunca chegou constituir-se como sujeito.

Movimentos “sem bilhete de identidade”

Falando dos movimentos das mulheres palestinianas - de datas, actas, memorandos, agendas, ideologias e “documentos”- não podemos esquecer de outros movimentos que são políticos e em muitos casos também feministas. Refiro-me àqueles movimentos espontâneos que, mesmo sendo movimentos “sem bilhete de identidade”, têm um peso tão importante como os movimentos “oficiais”/ “organizados”. É difícil encontrar informações autenticadas sobre estes “movimentos”, mesmo dentro das narrativas orais publicadas, sendo que as mulheres normalmente escolhidas como “objecto” de estudos, são as mulheres dos movimentos “oficiais”.

Até as actividades do dia-a-dia das mulheres palestinianas funcionaram muitas vezes como algo político: criar redes sociais e políticas muitas das vezes foi mais eficaz através de grupos informais. Uma etnógrafa num campo de refugiados palestinianos no Líbano notou que, “[c]amp women’s everyday social activities like visiting and the *subhiyeh* (midmorning gatherings of women over coffee) became channels of politicizations and mobilizations.” (Peteet, 1991: 116)

Encontra-se também grupos de mulheres que são chamadas simpatizantes/amigas dos partidos. Fadwa Al-Labadi (2004) notou que quem observa estas mulheres vê que é impossível perceber que não pertencem ao partido, especialmente as que defendem as ideias do partido como se fossem delas. As actividades delas têm a mesma importância do que a das mulheres que estão dentro dos partidos. Por exemplo, foram elas que fundavam *Al-lijan al-cha’bie* (os comités populares), e tiveram um papel muito mais eficaz na luta contra os soldados israelitas na rua, mais do que das mulheres enquadradas pelos partidos, especialmente as líderes partidárias que ficaram longe dessas revoltas com medo de serem aprisionadas, embora as mulheres enquadradas pelos partidos tivessem sido carregadas com responsabilidades mais perigosas do que os homens com o argumento que elas são menos observadas do que os homens.

Podemos ainda dizer que a primeira intifada foi uma revolução popular e espontânea. Muito embora, quando a intifada se transformou em acção organizada, a participação das mulheres diminuiu bastante, as redes informais encaixaram melhor no sistema espontâneo da comunidade das mulheres palestinianas. As mulheres lutaram

através de grupos de resistência espontâneos, em muitos casos isto era feito através do seu papel como “testemunha activa”. Ao observar os soldados a bater nos jovens, as mulheres seguiam os soldados com comentários que muitas vezes salvavam os jovens de ser apanhados: “vocês não estão a ver que são miúdos?”, “Vocês não têm filhos?”. São exemplos de frases banais, mas eficazmente usadas, são portanto, uma forma de luta. Também muitas vezes a arma das mulheres eram o sarcasmo e a ridicularização dos soldados entre as gargalhadas das mulheres. As mulheres também criavam redes de vigilância, como confirma uma delas: “We women go out into the roofs and give signs to the *shebab* (jovens) in our area that they have to run away” (Iman Jaradallah *apud* Augustin 1993: 124).

Várias narrativas mostram também um outro tipo de movimentos que se materializa nos grupos de solidariedade. A função destes grupos é visitar as famílias dos *Shuhada'a/ Shahidat* “mártires” e dos aprisionados, mas muitas vezes estes grupos - e aqui participaram os homens também - ajudaram na construção de casas demolidas pelas forças israelitas. As narrativas de vida mostram ainda que muitas mulheres viúvas começaram a viver juntas: “we rented a house together. She and her children lived upstairs, and her children and mine became like brothers and sisters...she taught me how to buy all the year’s supply of food to save Money...so together we cut down on living expenses..” (Umm Ayyash *apud* Najjar & Warnock, 1992: 72) Umm Ayyash também explica como ia trabalhar e ficava por lá uma semana, enquanto a amiga tomava conta dos filhos. Esta história e outras parecidas mostram também como as mulheres palestinianas criaram movimentos de solidariedade económica e social.

Movimentos nacionalistas ou movimentos feministas?

Depois de uma análise dos “movimentos” das mulheres na Palestina, encontramos o desafio de responder à pergunta: o que é que são estes movimentos? São movimentos nacionalistas ou feministas?

Desde o início da ocupação da Palestina, as mulheres consideram-se como mais umas vítimas do sionismo; não como categoria social separada, “mulheres”, mas como parte do povo palestiniano. O perigo de perder a Palestina criou laços de solidariedade entre

o povo inteiro, homens e mulheres, por uma questão de sobrevivência. Mesmo que as mulheres tivessem começado a reagir numa sociedade conservadora numa maneira provocadora, o nascimento dos movimentos de mulheres foi resultado de questões nacionalistas, longe das questões feministas. Muitas das primeiras “feministas” exprimiram que não achavam que as mulheres tivessem problemas específicos, para elas o problema era sobretudo político, ou simplesmente não era a altura certa para discutir as questões feministas.

A recusa dos feminismos por parte destas mulheres resultava sobretudo na ligação directa entre feminismos e “os valores ocidentais inadequados”. No congresso do Cairo de 1944, Zlikha Shihadi, a Presidente da União das Mulheres Árabes Palestinianas, disse que as mulheres palestinianas, “would not demand more rights than what is allowed by Islamic law and the holy Qur’an, and that demanding political rights for women is before its time” (*apud* Fleischman, 1995: 39). Poucas mulheres palestinianas se definiam como feministas. No período do nascimento do movimento, aparece no *discurso* de muitas das mulheres que se recusavam lutar pelos direitos das mulheres.

No entanto notamos na agenda de uma associação de mulheres que foi escrita em 1929 os seguintes objectivos: “from the political perspective, to support the national demands of the men’s executive committee, from the social perspective, to support Arab women’s affairs” (Al-Sirat al-mustaqim *apud* Fleischman, 1995: 27). A educação das mulheres, por exemplo, estava claramente nas agendas dos movimentos. Após o primeiro congresso de mulheres em 1929, Mogannam (*apud* Peteet, 1991: 47) conta um episódio onde as mulheres palestinianas queriam apresentar um memorando à mulher do Alto-comissário – Sendo mulheres muçulmanas, não podiam aparecer a sua frente – mas ela recusou receber um grupo com intenção política, e assim as mulheres palestinianas decidiram ignorar as tradições e encontrar-se mesmo com o Alto-comissário. Nessa visita, tiraram o véu, dizendo que iriam tirar o véu e preparar-se para servir a pátria. Será que o facto de decidir de mudar os papéis e o lugar das mulheres em si não é um sinal de consciência feminista? Mogannam (*apud* Fleischman, 1995: 27) confirma que as mulheres estavam conscientes da mudança: “We left our houses for the arena of public life, opposing these old customs.”

Encontramos aqui uma contradição entre os discursos destas mulheres que recusavam o feminismo e as suas práticas/acções, que desfiavam as tradições patriarcais e eram em grande parte práticas *feministas*. A participação na política e a *acção* serviram para iniciar um processo de uma consciência feminista. Será que “os feminismos” não resultaram de uma ideologia, mas da *acção* que foi e ainda se está a transformar em ideologia feminista? Será que podemos ter a coragem de chamar a estes movimentos: movimentos *feministas*?

Mary Nash (2005: 22) lembra-nos: “é necessário questionar a noção da homogeneidade do feminismo e a existência de um único padrão que expresse uma versão autêntica do mesmo.” A utilização do termo “feminista” na Palestina é muito problemática, não só porque quase não existe um movimento que se defina como feminista em si, mas também porque os movimentos das mulheres não são considerados por muitas pessoas como feministas³¹. Mas quem define o feminismo na Palestina? Será que isto quer dizer que não há movimentos “feministas” na Palestina? Ou será que “os feminismos” é algo plural e *vivo*, que se adapta ao ambiente /cultura/pessoas/língua em que vive?

Movimentos nacionalistas ou movimentos feministas? A *libertação* é o que todos os movimentos das mulheres na Palestina tiveram/têm em comum. Mas por qual *libertação* lutaram? A libertação da nação ou a libertação das mulheres? Será que tem que ser uma escolha de “um” ou “outro”, ou será que as *libertações* podem dar a mão e percorrer no mesmo caminho?

³¹ A maior parte dos estudos falam de “movimentos de mulheres” e muito raramente encontramos o termo “feministas” para designar estes movimentos.

Capítulo II

A explosão dos corpos: entre o patriarcal e o colonial

“Begin, though, not with a continent or a country or a house, but with the geography closest in – the body.”
Adrienne Rich

Começo assim por a analisar o conflito israelo-palestiniano não pelas bombas, pelos mísseis, pelos *checkpoints*, pelo muro de separação ou pelos “acordos de paz”. Abordarei o conflito a partir da geografia/política mais próxima e central: o corpo. E pergunto: será que os corpos das mulheres palestinianas têm uma configuração localizada no conflito?

Os corpos das mulheres palestinianas são socialmente, culturalmente e politicamente (des)codificados e (re)lidos de diferentes maneiras; tenciono neste capítulo estudar a relação entre a consciência política e o lugar dos corpos das mulheres palestinianas. Ou seja, questionar o efeito da participação/resistência política contra a ocupação “sobre” a sexualidade das palestinianas, numa sociedade que acredita em conceitos como a “cultura de honra”.

A este respeito, Nadera Shalhoub-kevorkian & Nahla Abdo (2006: 15) argumentam o seguinte: “Women’s bodies, homes, land, and space in general became a battlefield for both the masculine power internal to the communities and for the external militarized political opponent.” O discurso nacionalista e patriarcal palestiniano faz dos corpos delas uma arma contra o inimigo mas também contra as próprias mulheres. Também Israel procura utilizar esses mesmos corpos para controlar por inteiro o povo palestiniano. Por sua vez, as mulheres palestinianas usam os seus corpos por um lado para resistir à sua sociedade patriarcal e por outro lado para resistir à ocupação israelita.

Neste capítulo tenciono “analisar” os corpos no quadro de uma “anatomia política”, funcionando as palestinianas como um “campo de batalha” sobre / no qual se exercem “os poderes políticos” em conflito. Falar de corpos significa, no entanto, analisar a situação social, cultural e política das mulheres, o que implica analisar o conflito israelo-palestiniano em si mesmo. Pergunto: será que os corpos das mulheres palestinianas aparecem no

conflito israelo-palestiniano como a arma, o campo de batalha e o alvo? E pergunto mais; a arma, o campo de batalha e o alvo de quem e contra quem?

Palestina no feminino: os corpos no discurso nacionalista palestino

No discurso nacionalista palestino, as forças do ocupante israelita são descritas como *Al-mughtasebin* “os violadores”. Uma palavra que tornou-se sinónimo de ocupante. “Eles” violam a terra, Palestina/ a terra/ a nação aparece como uma mulher, normalmente a mãe de todo o povo palestino. Esta ideia não se encontra apenas nos discursos políticos; de facto, encontra-se constantemente nos discursos culturais e literários³².

Embora, Hanan Mikha'il Ashrawi (*apud* Najar & Warnock, 1992: 260) salienta que: “Women find their way into literature... not as portraits of themselves, but as the embodiment of the unattained, the perfect goal: fertility, lush land, the womb of society, Palestine itself”. A feminização da terra transmite uma imagem da mulher idealizada, divina e no caso palestino “ela” é ainda uma vítima de violação e ocupação.

A ligação simbólica entre a Palestina e a mulher está centrada na ideia do desejo de conquista e de controlo da terra e da mulher. Embora, como argumenta Mary Layoun (2001:148), “there is a premier obstacle to possession-of-the-woman/land as national fulfilment”³³; sendo a terra - a mulher ocupada, aparece sempre a aspiração de satisfazer o desejo nacional e sexual (2001:148).

Para os diferentes partidos políticos na Palestina a figura da “mãe” e o seu papel (fazer filhos) é central no conflito. As declarações públicas do movimento islâmico confirmam a importância deste papel, como surge na seguinte declaração: “In the resistance, the role of the Muslim woman is equal to the man's. She is the factory to produce men.” (Jad *apud* Ania Loomba, 1998: 216). Esta ideia não é apenas adoptada pelos grupos islâmicos. Yaser Arafat, por exemplo, também se dirigia às mulheres como “as mães da nação”. Como parte da luta nacional, a licença de maternidade, que era antes

³² Veja-se por exemplo a poesia de Mahmoud Darwish e as pinturas de Ismael Shamout, nos quais a Palestina aparece como mulher /mãe.

³³ Layoun apresenta esta visão dentro da análise do filme *Wedding in Galilee* (veja-se Layoun, 2001).

de seis semanas, foi alargada até três meses³⁴, não para ajudar as “mães” mas para ajudar “as mães da nação”. (Jad, 2008).

Depois de realização de um atentado suicida pela primeira vez levado a cabo por uma mulher, em 2000, o líder islâmico Ahmad Yasin, afirmou que o Hamas não estava a pensar em recrutar mulheres para esse papel, visto que ainda havia homens para o desempenhar. Segundo ele, o papel das mulheres deveria ser centrado na família, em ter e educar os filhos numa educação islâmica.

As informações sobre as *ishtish'hadiat* (bombistas suicidas)³⁵ mostram que a maioria delas tinha tido dificuldades em encontrar um partido político que as apoiasse. No entanto, o Hamas contradisse o seu discurso político – que considera as mulheres (leia-se: corpos de mulheres) no conflito como apenas portadores de combatentes – utilizando uma mulher para realizar um atentado suicida em 2004. Alias, a primeira *Istish'hadia* do Hamas, Reem Al-Raiashi, foi a primeira *mãe* suicida em palestina a utilizar o seu corpo como arma contra a ocupação.

Muitas mulheres aceitam e orgulham-se do seu papel como “fábrica homens” e algumas líderes ainda promovem este papel. Por exemplo, Samiha Khalil³⁶ dedicou um prémio às famílias com mais crianças: “I realize that having many children constitutes a burden on women, but we are in a battle for survival, and the Israeli concern with our birth-rate is to be taken seriously. Israelis want our land without Palestinians on it.” (*apud* Najar & Warnock, 1992: 47) Rishmawi comenta esta attitude nas seguintes palavras: “To change this type of consciousness Palestinians have to feel that their survival as a people is not under threat. Childbearing practices will change when Palestinian women are confident that they will not lose their children to disease or war” (*apud* Najar & Warnock, 1992: 177).

Pettet (1991: 184) explica porque é que as mulheres adoptam voluntariamente este papel: “women do not actually bear children for the nation, but by conceiving of and talking about fertility and reproduction in these terms they gain a sense of contribution to the national struggle.” Como Um Muhammad (*apud* Pettet, 1991: 185) confirma: “We

³⁴ Vej-se a nova lei de trabalho que foi aprovada por Yasser Arafat em Gaza em 2000 (As Autoridades Nacionais Palestinianas, 2000)

³⁵ A palavra *istish'hadi/istish'hadia* significa bomba suicida. A tradução literal será o/a martirizado/a, ou a pessoa que se sacrifica pela nação. Esta palavra não tem a mesma conotação negativa de “bombista suicida”.

³⁶ Líder de uma organização de mulheres *In'ash El-usra*. Foi a primeira mulher árabe a candidatar-se à presidência do estado em 1996, tendo perdido para Yasser Arafat.

Palestinian women, we have a *batin 'askari* [literally. Military womb, figuratively: we give birth to fighters).”

No entanto, este orgulho no contributo para a resistência é misturado com uma atitude de resignação, que se sente nas palavras de uma mãe: “we Palestinian women, we give birth to them, we bring them up, and we bury them for the revolution.” (*apud* Peteet, 1991: 185) As mulheres sentiam-se, muitas vezes, obrigadas a aceitar o papel dos “úteros militares”, com medo de serem vistas como pouco patriotas, ou até para confirmar que tinham realmente um papel importante a desempenhar na resistência. No entanto, algumas reconhecem que o seu corpo é utilizado/abusado pelo discurso nacionalista: “*My body is not a weapons factory. It is my body.*” (*apud* Robin Morgan, 2001:274). Todavia, é muito raro encontrar uma afirmação como esta. Esta mulher resiste à objectivação do seu corpo, mas a arrisca-se a ser acusada de traição do seu papel na resistência, um papel que apenas abarca o seu útero.

Férteis, misteriosos e perigosos: os corpos no discurso do ocupante

No discurso israelita, a relação entre os dois lados de conflitos é representada de forma metafórica como uma relação de homem/mulher. “Palestina” é a mulher e Israel é o homem. Noutras palavras, o colonizador é o patriarca. Por exemplo, Golda Meir, a primeira-ministra israelita nos anos 1970, descreveu Palestina como: “a noiva indesejável” (*apud* Fátima Qasem, 2007: 118). A Palestina aparece como mulher (leia-se: frágil) e precisa da defesa e da ajuda do homem (Israel). No entanto, quando rebelde, perde as suas qualidades “femininas” e torna-se numa mulher indesejável.

Na invasão de Gaza, em Dezembro 2009, apareceram nos média internacionais – incluindo os israelitas – fotografias de t-shirts de alguns soldados da unidade *snipers*. Estas t-shirts costumam ser desenhadas por soldados com imagens escolhidas por eles. A imagem mais divulgada foi de uma mulher palestina grávida, com véu, com uma arma na mão, e está exactamente no centro do alvo. A arma está apontada a ela e ao seu útero; por baixo, um slogan que diz: “1 shot 2 kills.” (veja-se Uri Blau, 2009).

A mulher no desenho, grávida e com véu, é considerada um perigo, misterioso e desconhecido. Segundo Meyda Yegenolgu (1991: 11), o véu das mulheres orientais

funciona “not only as signifying Oriental woman as mysterious and exotic but also as signifying the Orient as feminine, always veiled, seductive, and dangerous.” A corda da arma na sua mão pode ser vista como cordão umbilical que ligue a arma ao seu útero e que é o centro do conflito.

Nota-se que a maioria destas t-shirts consideram as mulheres o os seus corpos como o enfoque da batalha, como por exemplo o slogan “Better use Durex”, ao pé de uma fotografia de uma criança palestina morta. Uma outra imagem mostra uma mulher a chorar com um brinquedo na mão e o slogan “todas as mães palestinas têm que saber que o destino do seu filho vai acabar nas minhas mãos.” (veja-se Blau, 2009). A maternidade e a multiplicação do povo palestino aparecem como os principais perigos no conflito.

A violação é também um elemento claro nestes desenhos. Aparece, por exemplo, a imagem de uma rapariga com nódoas negras e o slogan, “parece que foste violada.” Ou a imagem de um soldado a violar uma rapariga e o slogan, “sem virgens não há ataques terroristas”. As mulheres palestinas e os seus corpos aparecem como algo misterioso, ameaçador e perigoso e portanto têm que ser (re)moldados pelas mãos de poder colonialista.

Devido às questões demográficas que ameaçam a existência de Israel, estão no centro das suas preocupações. Durante o seu tempo de governação, Golda Meir exprimiu ter medo de um dia acordar e ter de perguntar-se quantos bebés árabes teriam nascido durante essa noite. (Rabbi Kahane *apud* Nira Yuval-Davis, 1987: 61).

Israel é um dos países que realiza mais tratamentos de fertilidade em todo o mundo (quatro vezes mais do que os Estados Unidos). O seguro médico nacional do estado israelita cobre tudo que encoraja as pessoas a ter filhos/filhas; é o único no mundo que cobre mesmo até a inseminação artificial para mulheres solteiras e existe mesmo uma lei especial que cria condições muito favoráveis ao recurso às “barrigas-de-aluguer”. Ao mesmo tempo, o seguro não cobre contraceptivos e o aborto só é permitido através da autorização de uma comissão especial. (Veja se Nada Matta, 2007).

Ambos os discursos o israelita e o palestino, encorajam as mulheres a ter mais filhos, fazendo delas – utilizando as palavras de Trinh Minh-ha- “wombs on two feet ... a

specialized, infant-producing organ.” (1989: 37). Ambos os discursos encontram-se apenas num único ponto: colocar as mulheres “no seu lugar” a fazer “o seu papel”.

Os corpos entre a cultura de honra e a cultura de resistência

Thaqafet Al-‘ard, a cultura de honra, é uma cultura comum na zona mediterrânica. Está relacionada com conceitos como coragem, generosidade e magnanimidade. (Warnock, 1990). “Perder a honra” pode ser causado por um acto individual ou colectivo, ainda que “perder a honra” individualmente signifique a perda de honra da família/comunidade. Na cultura árabe, o conceito de honra está ligado à “feminilidade” e à “masculinidade”, os conceitos construídos/imaginados pela sociedade. No entanto, está sobretudo ligado aos corpos das mulheres. As mulheres têm que manter os seus corpos “honrados” e os homens têm que defender esses corpos de qualquer risco.

O contacto físico dos corpos das mulheres com homens desconhecidos coloca em risco a honra da família ou até da comunidade. A “desonra” não resulta apenas dos “comportamentos” das mulheres, mas sobretudo de estes que se tornarem públicos, ou seja, quando o resto da comunidade sabe e circula as histórias sobre os incidentes no qual os comportamentos das mulheres são considerados “pouco aceitáveis.” As famílias normalmente têm que escolher entre conviver com a desonra, a vergonha e as consequências que traz, ou “limpar a honra” um processo que normalmente envolve o derramamento de sangue.

Devido à situação política na Palestina, “a cultura de honra” entra num processo mais complexo, que deixa a compreensão do que pode colocar a honra em risco pouco clara. Tanto os corpos dos homens como os das mulheres estão igualmente sujeitos à tortura e à dor. Embora os corpos sofram o mesmo, a (des)codificação social desse sofrimento, tortura e até das cicatrizes coloca os corpos das mulheres num lugar diferente.

Enquanto que, no caso dos homens, estes são considerados pela sociedade como sinais máximos de “masculinidade”, para as mulheres o lugar delas na sociedade fica indefinido. (veja-se Peteet, 2000). Por um lado a “cultura de resistência” na sociedade palestina apela a todos os indivíduos a participação na luta: qualquer resistência contra a ocupação é considerada um acto heróico. Por outro lado, o contacto físico com homens

desconhecido, ou até a violação, coloca em risco – segundo a sociedade patriarcal – a honra da família, o que deixa as mulheres num lugar ambíguo.

As activistas políticas foram consideradas, em muitos casos, “soltas”³⁷ (veja-se, Peteet, 1991). Ao longo dos períodos de resistências mais intensas, as mulheres têm sido desencorajadas de participar na resistência ou até ameaçadas com sua honra, como testemunha uma delas: “During a Friday sermon, it was said in the mosque that: ‘the women who got out on demonstrations are subjected to rape, similar to what happened at the Abu Gharib’” (Shalhoub-kevorkian & Abdo, 2006: 62).

Para muitas mulheres, participar na resistência ou entrar na prisão trazia automaticamente a desonra para a família toda. Siham Abdullah (*apud* Sahar Khalifa, 1991: 90) afirma que as mulheres casadas são mais activas politicamente porque não têm nada a perder; uma vez que já casaram e a reputação delas já está protegida.³⁸ Comenta ainda: “No início da intifada fomos eu e as raparigas do meu bairro a uma manifestação, e ouvimos comentários como: ‘olha estas..... estão aqui para mostrar-se, a manifestação é uma desculpa para se encontrarem com os amantes’”. Muitas mulheres deixaram a resistência para proteger a sua honra, ou desenvolveram as suas actividades apenas longe das suas vilas, ou seja, longe das *línguas* da comunidade. (Shalhoub-kevorkian & Abdo, 2006).

As prisioneiras – especialmente as primeiras – sofreram em muitos casos a violência acrescida de ser rotuladas como mulheres sem honra. Terry Atwan (*apud* Augustin, 1993: 57) conta que quando foi aprisionada as vizinhas iam à sua casa para dar os sentimentos à mãe: “it is so sad, you lost your daughter.” Por seu lado, Rawda Basir conta que o seu aprisionamento prejudicou até os casamentos das suas irmãs (*apud* Raymonda Tawil, 1988: 265). Fairouz Arafa (*apud* Itimad Mhana, 1992: 114) conta que muitos homens a pediram em casamento, mas mudaram de opinião quando souberam que tinha sido prisioneira. No início, a família dela também tratava como “culpada” de colocar a sua honra em risco:

“O meu pai deixou crescer a barba até o dia em que foi visitar-me na prisão [...]. Notei que estava a chorar; fez-me perguntas sobre o meu cabelo e as minhas unhas. Depois

³⁷ Mulheres que segundo a sociedade palestina têm “liberdades a mais” ou seja, têm pouco controle de uma autoridade/figura patriarcal da família ou da comunidade, o que lhe permite comportar-se com mais liberdade.

³⁸ Segundo a “cultura de honra”, a virgindade é o elemento mais importante a proteger, e só depois é o resto do corpo é importante. Uma vez que já não são virgens, a honra das mulheres casadas corre menor risco. O corpo tem que ser protegido à mesma; todavia, as mulheres casadas normalmente têm mais liberdade, que vai aumentando com a idade.

perguntou-me a pergunta de que eu estava à espera: ‘Fizeram-te alguma coisa?’ Respondi negativamente [...] depois, já não ligava àquilo que as pessoas diziam, mas o que me preocupava era o meu irmão, que recusou visitar-me, considerando o meu aprisionamento uma vergonha para família [...] Decidi que quando saísse da prisão responderia abertamente às perguntas das pessoas: ‘isto é a ocupação, e a prisão não é uma vergonha.’”

Embora Arafa tenha decidido enfrentar a sociedade e os seus preconceitos de honra, o medo de “perder a honra” não desapareceu: “uma das vizinhas perguntou-me: ‘é verdade aquilo que ouvimos? Eles dormem com as mulheres, quer dizer, eles sujam-nas e violam-nas?’ Respondi, mesmo sabendo que ela não vai acreditar: ‘não, não é verdade.’” (*apud* Mhana, 1992, 114).

As primeiras prisioneiras sofreram mais deste “lugar ambíguo” do que as que seguiram. Com o aumento da participação das mulheres na resistência e, como consequência, o aumento do número das prisioneiras políticas, o conceito de “honra” começou a ganhar outros contornos.

O silenciamento da resistência e a conquista dos corpos

Frantz Fanon (*apud* Yegenoglu, 1999) sugeriu que normalmente o colonizador *conquista* as mulheres como uma forma de destruir a resistência de um povo inteiro. Israel conhece bem o poder que pode exercer através da “cultura de honra”, e recorre, por exemplo, á divulgação de histórias infundadas, como explica Shalhoub-Kevorkian (*apud* Augustin, 1993:118) “The Israeli authorities don’t even have to imprison me, all they need to do is to spread nasty rumours about me which reflect on my sexual reputation as woman.” Israel utilizou a “cultura de honra” como arma contra a resistência palestina desde muito cedo.

Quando as tropas judaicas começaram a ocupar as vilas e cidades palestinianas, em 1948, espalhavam rumores sobre violações – de uma dimensão muito superior às ocorridas na realidade – para assustar a população e controlar as suas vilas (Veja-se Ilan Pappé, 2006). Muitas pessoas deixaram as suas vilas com medo de perder a “honra” da família. Warnock (1990: 23) afirma que para muitos homens, “saving their women from rape was more important than defending their homes.” Mais tarde, o povo palestiniano começou à

resistir a cultura de honra, resistindo assim, ao mesmo tempo, à ocupação. Peteet (1993: 51) explica que:

“By the early 1980s, the *jil al-thawra* (the generation of the revolution born in the diaspora) were quick to criticize this concept of honour...The concept of *ird* ‘honour’ was enmeshed with *ard* ‘land’ as a play on words and meanings...(they) fostered new symbols of a Palestinian culture of resistance. One such symbol was the slogan *al-ard abl al-ird* ‘land before honour’.”

As forças da ocupação também têm utilizado os corpos das mulheres para arrancar informações aos homens. Por exemplo, os corpos das prisioneiras foram usados para pressionar os seus colegas masculinos em várias ocasiões. Aysheh Odeh (2007:150) conta como depois de tentar viola-la, os soldados arrastaram o corpo dela no chão perante um grupo de prisioneiros homens. Os soldados tinham chamado os homens para que vissem uma das “suas mulheres” a ser torturada, como forma de os pressionar. Em muitos casos, chamaram para interrogatório as familiares femininas dos prisioneiros, como aparece nesta narrativa: “Later my husband told me that the interrogator had threatened him that they would beat and torture me until I lost my baby, unless he confessed.” (*apud* Augustin,1993: 188).

Nota-se nesta narrativa que o povo palestino não foi apenas ameaçado com os corpos das mulheres e sua honra, mas ainda com a “maternidade”. Para o ocupante, enquanto a fertilidade palestina é uma ameaça, por outro lado, a mulher grávida ou a mulher com filhos, tem uma fragilidade que pode ser utilizado contra os/as prisioneiros/as. Alguns incidentes mostram que as forças israelitas tentaram utilizar a maternidade como arma para controlar as actividades da resistência. Maha Nassar (*apud* Khalifa, 1991: 78) diz que:

“A terceira vez que fui presa, foi durante a Intifada, o meu marido já tinha sido detido, era noite e estava a dar banho aos meus filhos, os soldados entraram na casa de banho e ficaram a observar-nos. Continuei a dar o banho normalmente, e comecei a contar histórias aos miúdos, a falar e a rir para eles não terem medo.”

O castigo dela foi-se levado para longe dos filhos em frente dos seus olhos, invadindo o espaço privado mãe – filhos. Um outro exemplo é a Rabiha Thiab (*apud* Fida’a Shomali,

1993: 66) que foi detida quando a filha dela tinha três meses. Apresentou vários pedidos para poder amamentá-la:

“Passado um tempo, as autoridades da prisão aceitaram o meu pedido, mas foi por um motivo específico. Trouxeram a minha filha para que eu a ouvisse chorar e não para a amamentar. Meteram-na perto da minha cela, ouvi-a a chorar, acharam que assim já tinha chegado ao máximo de fragilidade, e começaram o interrogatório comigo de novo. Mesmo assim não conseguiram tirar informações através os choros da minha filha.”

As prisioneiras políticas grávidas foram sempre ameaçadas com o aborto provocado, ou apenas lhes era permitido sair de prisão para dar luz, se aceitassem o exílio. Resistir o exílio foi sempre um das maiores lutas do povo palestino, embora, nestes casos, fosse inevitável. (veja-se a narrativa de Abla Taha *apud* Tawil 1988)

As prisioneiras políticas palestinianas, dentro das prisões israelitas, são continuamente abusadas sexualmente e ameaçadas com aquilo que é ainda considerado na sua sociedade “honra”. Muitas prisioneiras contaram que um dos castigos foi metê-las junto com prisioneiras condenadas por prostituição. Estar com elas, isto segundo as forças israelitas, pode danificar a “honra” das palestinianas na sua sociedade. No entanto, Maha Nassar conta que não considerou essa experiência como castigo; pelo contrário simpatizou com aquelas mulheres. (*apud* Khalifa, 1991: 78).

O livro de Tawil (1988), *Sajinat Al-Watan Al-Sajin*, contém narrativas de vida de vinte e sete prisioneiras, nota-se que a maioria delas foi ameaçada com a sua honra/ o seu corpo. E mesmo que tivessem sido poucos os casos reais de violação, Israel sempre utilizou a “ameaça com a honra” como uma das suas armas preferidas.

Na autobiografia de Odeh (2007) *Ahlam Bel Horia*, ela menciona que durante o seu tempo como prisioneira política, muitas das perguntas feitas durante o interrogatório eram relacionadas com a sua sexualidade, mais do que com as suas actividades políticas, como por exemplo: “Dormiste com quantos homens?.. Queres que nós acreditemos que és ainda virgem?” (2007: 63), Ela menciona também que foi torturada uma noite inteira para dizer: “sou puta” dez vezes. É significativo que ela tivesse optado para suportar a tortura, em vez de dizer uma frase, que segundo ela, poderia prejudicar a sua “honra”. A narrativa da violação também é notável: mesmo quando Odeh ultrapassa as restrições culturais

escrevendo sobre a violação, o incidente é descrito numa única frase pequena: “Azrael tentou perfurar o meu útero com um pau.” (2007: 149). Ser violada com um pau é de facto significativo, a violação não é sexual, mas é uma arma de guerra, é utilizada para colonizar o povo através dos corpos das mulheres.

Nas narrativas de violação, encontrei um padrão que merece ser pensado: Israel não recorre a homens judeus mas sim a homens de outras etnias – drusos, por exemplo - , a lésbicas, prostitutas ou a objectos – como paus – como agentes e/ou instrumentos de violação (ameaçada ou concretizada). Estes elementos pretendem ser utilizados como objectos ou como corpos “estranhos” disciplinados para ser utilizados como armas de coacção.

Será que o colonizador e o patriarca conseguiram silenciar os corpos das mulheres? Ou será que o corpo, o “alvo de poder” (veja-se Michel Foucault, 2004) pode tornar-se num sujeito vivo de resistência? Será que as mulheres palestinianas começaram a utilizar o mesmo corpo que foi utilizado como arma (leia-se: objecto), como a sua própria arma de resistência (leia-se sujeito)?

Os corpos das palestinianas: a arma de quem?

A memória do corpo

Começando pela linguagem: as palestinianas tornaram a sua linguagem de guerra num corpo e o seu corpo numa linguagem da resistência. Hélen Cixous (1997: 351), sugere que o corpo da mulher é sua linguagem. Argumenta ainda: “it’s with her body that she vitally supports the ‘logic’ of her speech... she physically materializes what she’s thinking; she signifies it with her body.” As palavras de Cixous aplicam-se às palestinianas: elas utilizaram o seu corpo como uma linguagem e uma narrativa para descrever a ocupação. Qasem (2007) nota que enquanto os homens usam a linguagem “oficial” dos média para descrever a ocupação dizendo, por exemplo, “quando Israel ocupou a terra”, as mulheres escolham termos como “ quando Israel entrou”, que na tradução palestiniana transmite uma imagem de penetração sexual.

Leilet Al-Dokhle (literalmente “a noite de entrada”) é um termo utilizado para descrever a noite em que a noiva perde a sua virgindade, que ainda é considerada, na tradição palestiniã, a fim de pureza e da inocência. O processo de perder a virgindade envolve sangue e dor, para qual algumas mulheres não estão preparadas e não esperam. “Tirar a virgindade” e ultrapassar as fronteiras do corpo da mulher é um acto conhecido pela família, mas muitas vezes desconhecida e mesmo contra a vontade da noiva. Qasem argumenta que esta cumplicidade entre “família” e “noivo” é análoga à cumplicidade dos países árabes na ocupação da Palestina por Israel (Qasem, 2007: 119). Isto tudo está ligado na linguagem das mulheres, à ocupação e, especialmente, à *Nakba*. A memória das mulheres é a memória do seu corpo. Os eventos históricos, especialmente, a *Nakba* estão ligados à história do corpo, como exprime uma mulher: “estava ainda virgem quando os judeus entraram.” (*apud* Qasem, 2007:121). Para descrever a *Nakba*, as mulheres criaram uma linguagem “alternativa” e resistiram à linguagem sionista colonialista e à linguagem nacionalista dominante.

A narrativa do corpo por primeira pessoa

As mulheres palestiniãs não só tornaram o seu corpo numa linguagem de resistência, mas ainda tornaram a narrativa sobre o corpo também numa forma de luta. Muitas falaram dos casos de violação na prisão³⁹, - que sua cultura obriga a silenciar – e assim utilizaram a narrativa do seu corpo para resistir ao poder exercido “sobre” os seus corpos, por ambas as sociedades.

Tornar os casos de violações públicas resultou, em muitos casos, em comportamentos novos na sociedade, como confirma Basir (*apud* Najjar & Warnock, 1992: 90):

“An important step towards liberation was our liberation from the fear of rape. By publicizing that Israeli interrogators had raped them with sticks, two of those first women prisoners arrested after 1967 asserted that it was one of the enemy’s acts and not something they should personally be ashamed of.”

³⁹ Veja-se, por exemplo, Odeh 2007, ou o documentário de Buthaina Khoury (direcção e produção), *Women in Struggle*, 2004.

O “julgamento público” das prisioneiras violadas, muitas vezes foi considerado uma traição à causa palestina. Muitas das prisioneiras foram consideradas heroínas, como confirma a ex-prisioneira Arafa (*apud* Mhana, 1992, 114): “Depois de sair da prisão, fizeram-me uma *zafa*⁴⁰ ficaram todos felizes pela minha saída e meu pai pediu que saísse e apartasse a mão dos homens com força. Ouvi-os dizer: ‘é algo para se orgulhar.’”

“Apertar a mão aos homens” é significativo; não só era considerada heroína, mas era considerada “como igual” aos homens. A honra começou a perder a sua ligação com o contacto físico: o pai pede-lhe a dar a mão aos homens, confirmando assim que a sua honra contínua protegida. O contacto físico aconteceu – dentro e fora da prisão – com o consentimento do “homem da família”.

A sociedade palestina, sobretudo as mulheres, começou a transformar o conceito de honra em algo relacionado com o patriotismo em vez de algo relacionado com corpo, como defende Ashrawi: “The new source of honour is women’s political action, not their chastity; it is honourable to participate in the intifada.” (*apud* Warnock 1990:187). A narrativa de Latifa Al-hawari, mostra que para ela a honra não está ligada ao corpo. Quando lhe pediram para colaborar com a ocupação ela respondeu: “Não tenho nada para vos dar, já me tiraram tudo [...] o que é que vocês querem mais? A minha honra? Isso que não vou dar nunca.” (*apud* Tawil, 1988: 81).

“Perder a honra”, para ela, está longe das fronteiras do corpo: a honra é manter o seu patriotismo e ética nacional. As palavras de Leila Khaled⁴¹ confirma esta nova visão: “we try instead to say that honor means more than virginity, that there is honor in recovering our homeland.” (*apud* Morgan, 2001: 211).

O véu: uma prisão libertadora?

As palestinianas não apenas reconfiguraram o conceito de honra: transformaram “objectos de honra” em “objectos de resistência”. O véu, que é considerado um dos símbolos de protecção de “honra”, foi utilizado para facilitar as actividades das mulheres na resistência. Muitas declararam que o véu lhes deu mais liberdade na participação das

⁴⁰ Uma espécie de cortejo tradicional que se faz nos casamentos.

⁴¹ Khaled ficou famosa internacionalmente, após o seu papel no desvio de aviões no início dos anos 1970 como militante da Frente Popular pela Libertação da Palestina.

reuniões dos seus movimentos, mesmo quando essas reuniões se realizaram à noite. (veja-se Jad, 2008). O véu permitiu-lhes ultrapassar as restrições da sociedade e defendeu-as de ser molestadas na rua; sendo que as portadoras do véu são as “protectoras da sua honra”. As mulheres utilizaram o véu para participar na resistência, incluindo física e activamente. Durante a Intifada, por exemplo, as confrontações físicas com o exército israelita e a libertação dos jovens fisicamente das mãos dos soldados, era tarefa da responsabilidade das mulheres.

O véu foi considerado ainda um símbolo de resistência cultural contra o ocupante e uma forma de confirmação de identidade nacional. A persistência de usar o véu significa a resistência contra o colonialismo, como, por exemplo, já tinha acontecido no Irão e na Argélia⁴². Esta ideia é defendida por Yegenoglu (1999: 137): “it was onto her veiled body that both French colonialism and Algerian patriarchy projected their fears, desires and policies. The veil became a potent symbol in this battle.”

O véu funcionou como uma “prisão libertadora” para as mulheres. Em 2000, a jovem palestina Shifa’a Al-Hindi, foi obrigada a tirar o seu véu pelos soldados israelitas. Quando a forçaram fisicamente, cuspiu na cara de um soldado que lhe bateu na cabeça e, em consequência disso, perdeu a vista. Para Al-Hindi, defender o seu véu significou defender a sua identidade e, desta vez, a honra nacional. Como defende Yegenoglu (1999: 119), para as mulheres colonizadas “*Her body is not simply the inside of the veil: it is of it ‘she’ is constituted in (and by) the fabric-action of the veil*” Tirar-lhe o véu significa, então, despir-lhe a própria pele.

É significativo que Al-Hindi tenha aparecido poucos dias após o incidente num canal televisivo internacional sem véu, confirmando assim que ela apenas defendera a sua liberdade de utilizar o véu: não se tratava de o véu que lhe esconder ou não a cara, mas do facto de ser o ocupante que lho queria tirar. (Veja-se Farouk Wadi, 2000).

Os corpos das mulheres estão sujeitos a redefinições políticas e são campo de batalha dos diferentes partidos políticos. No final dos anos 1980, Hamas começou a obrigar as mulheres a utilizar o véu, como parte de conflito com Fateh. Segundo Hammami (1991:

⁴² Na Argélia as mulheres utilizaram o véu ainda para realizar assaltos militares, embora a utilização do véu tivessem sido, sobretudo, uma reacção à campanha da colonização francesa que tentou tirar-lhes o véu. Nos anos 1970 as iranianas com véu foram um símbolo de resistência ao Xá. O mesmo véu que simbolizou o activismo das mulheres, hoje é utilizado para oprimir as mulheres (veja-se Peteet 1993)

78), tratou-se de uma maneira de confirmar o seu poder, utilizando os corpos das mulheres. “by trying to ‘nationalize’ elements of its social program, to make them part of nationalist ideology.” Acrescenta ainda:

And the specific means it used to achieve this goal was women. What the movement did, using the opportunity presented by ‘the intifada culture of modesty’ was to start proclaiming that the wearing of hijab (veil) by women was a nationalist duty, it was part of the culture of the Intifada, a way of showing respect for the martyrs.”

Naquela altura, as mulheres encontraram-se em três categorias: as feministas, que estavam completamente contra o movimento islâmico; aquelas que estavam aliadas completamente com o movimento. Todavia a maioria das mulheres ficava numa terceira categoria que estava no meio: reconheciam o mérito da acção directa contra a ocupação do Hamas, mas preocupavam-se com a restrição da liberdade de escolha, e com as práticas islamitas que o movimento promove, desde atitudes a modo de vestir. Mas havia um sentimento de resignação: toda a gente estava ansiosa para ter liberdade, e portanto o modo de vestir era secundário. (Holt, 1996: 76).

Depois do estabelecimento da Autoridade Nacional Palestiniana, foram lançados vários folhetos sobre a ilegitimidade de obrigar as mulheres a utilizar o véu, o que foi feito com a concordância do Hamas. Em 2009, a história repete-se: em Gaza, as advogadas – de qualquer religião – estão a ser obrigadas a utilizar o véu, tal como as alunas nas escolas. Desta vez há muito menos tolerância para com Hamas e as suas práticas contra as mulheres, visto que o Hamas hoje, já não é visto como um movimento de resistência, mas como qualquer movimento político que procura chegar ao poder.

Pedaços de corpo ou estilhaços de resistência?

A “cultura de honra” criou como consequência uma “cultura de vergonha” de corpo, como mostra a autobiografia Fadwa Touqan (1990: 47) Esta vergonha de corpo é algo enraizado na cultura palestiniana⁴³:

⁴³ Embora esteja mais fortemente relacionada com os corpos das mulheres, na cultura palestiniana a vergonha do corpo inclui também os corpos dos homens. Há codificações semelhantes do corpo noutras culturas, nomeadamente do Mediterrâneo.

“I began to notice my developing body. I was afraid, embarrassed, and confused by the now noticeable growth of my breasts. I tried to hide this development, and watched it all with great chargin, as if I were committing some shocking sin worthy of punishment.”

A existência do corpo em si, é um tabu, Israel sempre aproveitou disto, provocando-se este tabu. Por exemplo, foram relatadas uns incidentes de mulheres que foram obrigadas a tirar a sua roupa no *checkpoint* com a desculpa de ser um processo de segurança⁴⁴. (veja-se, por exemplo, Aman, 2007).

Um Rami, vendedora de iogurt, passa os *checkpoints* todos os dias para poder chegar Ramallah. Conta que poucos dias após a morte do seu filho pelos soldados israelitas, teve que voltar a trabalhar. Um soldado israelita insultou-a e pediu-lhe para levantar o seu vestido para ver se tinha alguma coisa de baixo. Um homem palestiano começou a gritar: “volta para trás mulher, que vergonha!”. Um Rami simplesmente não deu importância e levantou o vestido para poder passar, vender o seu produto e voltar para casa com algum dinheiro. (Shalhoub – Kevorkian, 2007:12).

Um Rami transformou – nas palavras de Shalhoub – Kevorkian (2007) - a sua panela de iogurt num objecto de resistência. Acrescento, ela transformou o seu corpo em um “sujeito” de resistência. *Deixar o corpo existir*, foi uma forma das mulheres resistirem a essa “cultura de vergonha” do corpo, e foi sobretudo uma forma de resistência política contra a ocupação.

Rihab Isawi escreveu à parede da sua cela, um conelho para que todas as prisioneiras para não tenham medo das ameaças do abuso sexual. Conta o seguinte:

“Quando o investigador me ameaçou [...] olhou para mim com um sorriso sarcástico. Com muita confiança, comecei a tirar a minha roupa; perguntou-me porque estava assim tão indiferente, respondi-lhe: sinceramente, estou numa prisão israelita, há três homens a minha frente, que vão ser quatro com o amigo com quem me estão ameaçar; será que uma rapariga como eu pode resistir quatro homens? não pode resistir.” (*apud* Tawil, 1988: 120).

A “ameaça de “perder a honra” como arma começava a perder o seu poder. Tal como Isawi, Fátima Al-Kurdi (*apud* Tawil, 1988: 206) foi ameaçada que ia ser violada por prostitutas, ela respondeu simplesmente: “e são bonitas?” Estas mulheres afirmaram que os seus corpos

⁴⁴ Normalmente apenas os homens são despidos nos *checkpoints*.

não são armas nas mãos do ocupante. São do seu propriedade e sob o seu próprio controlo. Elas transmitiram ao ocupante, que elas *são* os seus próprios corpos.

A existência do corpo em si é considerada algo vergonhoso na sociedade árabe dominante e os corpos das mulheres têm que estar escondidos e negados; ironicamente, a cultura árabe, tal como a ocidental, promove a ideia de fazer dos corpos das mulheres um “objecto” bonito, perfeito e desenhado à medida de uma beleza já decidida pela sociedade. Isto obriga as mulheres árabes a ter corpos perfeitos e ao mesmo tempo escondidos. Por isso, muitas mulheres não participaram na resistência com medo de “ficar com o corpo marcado” o corpo, como revela Abdullah (*apud* Khalifa, 1991: 90): “A questão não é só a reputação mas também o desfiguramento através a arma se eu for desfigurada, quem ia casar comigo?”

Israel beneficia deste receio de “desfigurar o corpo”, e utiliza-o constantemente para limitar a participação das mulheres na resistência. Ferial Salem tinha perdido um olho e os dentes, e tinha a cara partida durante a preparação de um explosivo. Assim que acordou de uma semana de coma, o interrogatório dela seguiu a técnica de quebra-la psicologicamente através do desfiguramento do seu corpo. A mulher-soldado perguntou-lhe: “vais ter a coragem de olhar a tua cara mais no espelho?” Respondeu-lhe Salem: “Não estou triste por ter perdido o meu olho esquerdo; através o vidro que substituiu o meu olho posso ver mais, vejo tudo mais claramente, melhor e mais bonito.” (*apud* Tawil 1988: 111).

Salem leva-me a perguntar: será que as mulheres palestinianas conseguiram transformar os seus “pedaços de corpo” em “estilhaços de resistência”?

Hind foi torturada na prisão e cortaram-lhe uma das mamas, que depois lhe voltaram a cozer. Quando regressou ao interrogatório, voltou mais forte e mais resistente: “Go ahead, here’s my other breast.” (*apud* Warnock, 1990: 152) Khadija Abu Arquob tirou um saco de plástico e dentro dele partes do seu cabelo preto, que lhe foi tirado durante o seu interrogatório como tortura, que deu ao juiz e ao procurador israelitas (*apud* Tawil, 1988: 43). Um olho, uma mama e cabelo não são apenas “pedaços de corpo” mas são de facto “estilhaços de resistência”.

Corpos explosivos

Segundo Foucault (2004:118) o corpo humano em qualquer sociedade é um objecto de investimento do poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe, “[u]ma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder.’” A análise neste capítulo tenta mostrar como os corpos das mulheres palestinianas têm vindo a ser disciplinados pelo poder/discurso do ocupante, por um lado, e por uma sociedade marcadamente sexista, por outro. Foucault (2004:118) afirma ainda: “A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’”. Aqui, é obrigatório questionar o efeito da “disciplina” nos corpos das mulheres palestinianas. Será que realmente se tornaram-se em corpos submissos e dóceis?

Rula Astia (*apud* Hagar Kotef & Merav Amir, 2007: 977) conta como o seu corpo teve um encontro com (a máquina) do poder:

“We took a taxi and got off a fair distance from the checkpoint, since cars are not allowed to reach the checkpoint itself. From there we walked the rest of the way. I was in pain. There were a few soldiers at the checkpoint; they ignored us. Da’ud went to speak to them, and one of them pointed his gun at him. I was in pain and felt that I was going to deliver the baby there. I laid down on the ground, in the dirt, and crawled behind a concrete block to get some privacy, and there I had the baby, in the dirt, like an animal. I held the baby, she moved a little, but a few minutes later she died in my arms.”

Os úteros das mulheres palestinianas são uma ameaça pela existência de Israel; por isso, são continuamente disciplinados na máquina de poder chamada “*checkpoints*”. O útero de Astia e de dezenas de mulheres palestinianas foi forçado a rebentar no *checkpoint*⁴⁵. Outras palestinianas tiveram os úteros literalmente explodidos como um resultado dos morteiros (Omer Jamil, 2009). Elas e muitas mulheres - que já mencionei neste capítulo -, os seus úteros, e os seus corpos foram alvos directos da batalha no conflito israelo-palestiniano, foram empurrados dentro da máquina de poder, foram castigados e disciplinados.

⁴⁵ O Ministério de Saúde Palestino relatou 69 casos de parto em *checkpoints* entre 2004 e 2006.

Mas será que a disciplina patriarcal e colonial transformaram os corpos das mulheres palestinianas em corpos “dóceis”? ou será que esses corpos sob a opressão da máquina de poder rebentaram e se tornaram “explosivos”?

Leila, uma militante que estava a treinar para realizar um ataque suicida, perguntou (*apud* Hala Jaber, 2003): “What is the use of a body when it is stripped of freedom and dignity?” ou em outras palavras: o que é que se faz com os corpos “disciplinados”?

Uma outra Leila exprime, na sua autobiografia, o que deseja fazer com o seu corpo “disciplinado”: “I shall make bombs from the atoms of my body and weave a new Palestine from the fabric of my soul.” (khaled, 1973: 64) Ela exprime a vontade de muitas mulheres palestinianas: escolher a resistência em vez do silêncio

As mulheres palestinianas têm sido responsáveis pelas confrontações físicas com o colonizador - especialmente na Intifada – meter os seus corpos ao frente os soldados para salvar os jovens das suas mãos. As mulheres de Beit Hanoun libertaram os homens cercados na mesquita pelas forças de ocupação, metendo os seus corpos na linha dos tiros. E muitas outras utilizaram o seu corpo literalmente como arma física, fazendo-o explodir.

Amal Amireh (2005:230) aborda a questão da seguinte forma:

“the female suicide bomber’s body is far from being dormant or inactive, passively waiting for outside help. It is purposeful, lethal, and literally explosive.... this body moves away from home, crosses borders, and infiltrate the other’s territory. It is a protean body in motion.”

Noutras palavras: o acto de ser suicida recusa o papel designado para as mulheres pelo discurso nacional/ patriarcal: a fábrica para fazer filhos (homens).

Nega ainda a imagem que a ocupação tem dela: um alvo/objecto de guerra, por isso como afirmam Kotef & Amir, (2007: 978) no discurso israelita “[t]he body that explodes in suicide attacks is always masculinized, even when the attack is performed by a woman.” Ela dá voz ao seu corpo explodindo, tendo em conta o concelho que Cixous (1997: 350) deu à todas as mulheres: “your body must be heard.”⁴⁶

⁴⁶ A imagem da mulher suicida nega também a imagem que os média ocidentais têm da mulher palestinianiana/árabe, e desequilibra ainda a imagem que têm do homem suicida – que segundo eles se suicida para obter as setenta e duas virgens no paraíso. Isto aparece por exemplo no comentário de Anne Applebaum (*apud* Dorit Naaman, 2007: 936) sobre a suicida Ayat Akhras, “Not only was she not male, she was not overtly religious, not estranged from her family, not openly associated with any radical groups. She can hardly be described as a woman without a future. She was young, she was a good student, and she was

Uma suicida na fase de preparação disse Numa entrevista: “I have to tell the world that if they do not defend us, then we have to defend ourselves with *the only thing we have, our bodies* (Itálicos meus).” (Jaber, 2003) Esta afirmação confirma as palavras de Minh-ha: “we do not *have* bodies, we *are* our bodies.” (1989: 36)

A “Intifada” é um verbo que significa agitar-se, especialmente o corpo. Por fim, pergunto: será que é possível (re)escrever, (re)inventar, (re)imaginar e (re)incorporar os corpos das mulheres palestianas? Podemos descolonizar os nossos corpos criando assim uma Intifada do corpo?

Será que estes corpos se tornaram em cinza (leia-se: *silencio*) ou será que tornaram-se numa explosão (leia-se: *resistência*)?

engaged to be married.”Por isso, a explicação que foi adoptada pela maioria foi a teoria da vitimização destas mulheres, que diz que se suicidaram para fugir à opressão de uma sociedade machista. Por exemplo, na análise de Barba Victor (2004) sobre as mulheres suicidas palestianas, elas suicidaram-se por razões como não querer casar com o noivo que a família escolheu, ou ser estéril. Trata-se de uma teoria difícil de explicar analisando a vida pessoal de outras suicidas, como, por exemplo, Reem Al-Riyashi, a suicida mãe. (Para uma visão mais ampla sobre a imagem da mulher suicida no ocidente veja-se Naaman 2007, Amireh 2005.)

Capítulo III

A (re)existência das palestinianas: Entre metáforas identitárias e (re)criadoras da cultura

*Escreverei uma frase mais preciosa do que os mártires e os beijos:
Palestiniana, era. E ainda é.”*

Mahmoud Darwish

Na cultura poética árabe, os beijos aparecem frequentemente como um dos momentos mais preciosos do amor. Igualmente, na cultura palestiniana, o mártir que sacrifica a sua vida pela nação representa o “momento” máximo e mais precioso da luta do povo palestiniano. Todavia, nos versos de Darwish há algo mais precioso do que os mártires ou os beijos: escrever que “ela” é palestiniana, sempre foi e sempre será. Sendo a Palestina em si é uma mulher, confirmar o “palestinianismo” da mulher portadora da identidade, transmissora da cultura e representante simbólica da Palestina, é algo tão importante como a afirmação mais comum que a terra da Palestina é palestiniana.

Na sociedade palestiniana – como em muitas outras – as mulheres sempre foram as portadoras dos símbolos, das culturas e das tradições. Como afirma Teresa Cunha (2006: 34), “as mulheres são usadas, pelos projectos hegemónicos nacionalistas, para representarem a própria ideia de Nação. É comum a Nação ser associada a uma figura feminina que cristaliza em si mesma os valores, a forma ‘correcta’ de se ser Nação e, por interposta personagem, ser Mulher.”

A terra, a cultura, o sacrifício, a nação são todas ideias representadas por uma mulher, ou pelo menos por uma estrutura social “feminina”. Igualmente, as mulheres supostamente têm que transmitir os valores dos “objectos”/ideias que figuram. Ou seja têm que comportar-se como terra fértil, uma nação fiel, uma identidade “autêntica”, um povo lutador e uma mãe sacrificada. E quando a terra é ocupada, a “função” da mulher como portadora e transmissora da cultura torna-se como algo essencial e indispensável na luta pela libertação.

Neste capítulo analisarei a “cultura resistente” palestina⁴⁷, não esquecendo que esta cultura circula “no feminino”. Segundo Holt (1996: 86): “culture in the widest sense, goes far beyond songs, dresses and traditional food. It also embraces the many images of Palestinian womanhood”. Analisarei as imagens mais comuns das mulheres palestinas e os valores/símbolos que transmitem, sobretudo a imagem mais comum das mulheres palestinas: a mãe. Estudarei ainda o papel das mulheres na criação de uma cultura resistente, através da (re)criação de uma “narrativa” cultural oposta, utilizando as diferentes formas artísticas, literárias orais e escritas e, tradicionais.

Peteet (1993: 53) afirma que há ambiguidades quanto às razões pelas quais a tarefa de representar a cultura é normalmente atribuída às mulheres, e pergunta: “Are they, as primary transmitters of culture through their reproductive and mothering roles, repositories of tradition? Do women communicate messages?” É importante não apenas questionar porque é que este papel está ligado às mulheres, mas questionar ainda o efeito que este papel tem na vida delas.

Estar no lugar de representantes/portadoras da cultura é um processo que lhes é imposto. Acresce ainda que elas têm a responsabilidade de autenticar a cultura palestina que é marcadamente patriarcal. Todavia, estão através deste papel no lugar de “(re)criadoras” da cultura. Pergunto: será que estar neste lugar deixa as representações das mulheres controladas e predefinidas? Ou será que estar no lugar de construção e criação significa a possibilidade de (re)criar uma cultura matrilinear? Será que estar no lugar de criação/construção em si é uma forma de “feminismo”?

A metáfora identitária

As palestinas sempre “serviram” como metáfora para a causa palestina. Por isso, o símbolo/imagem da mulher está constantemente em transformação consoante a

⁴⁷ É importante aqui, apontar a diferença entre a “cultura resistente” e a “cultura da resistência”. A primeira significa criar uma cultura resistente i.e. a cultura que o colonizador procura apagar. Enquanto que a cultura da resistência (*Thaqafet Al-Muqawama*), é a cultura palestina que acredita que todo o povo tem o dever de resistir à ocupação israelita de todas as formas e maneiras, mesmo sacrificando-se. Esta cultura está igualmente inserida na vida quotidiana do povo palestino. Como irei desenvolver neste trabalho, a educação por exemplo é um dos componentes desta cultura da resistência, os/as palestinos/as têm que proceder à educação como parte da resistência política. As mulheres têm um papel fundamental na existência desta cultura, veja-se por exemplo, o papel das mães neste aspecto, que irei desenvolver neste capítulo.

situação política na Palestina, e conforme o discurso nacionalista no momento histórico-político. No entanto, a imagem da mulher palestina está presente principalmente sob duas formas. Segundo Elizabeth Bronfen (2003: 25): “Femininity appears in cultural texts either as an idealization or a perversion, as angel or monster.” Seja no discurso palestino ou seja até no discurso internacional a imagem da mulher palestina aparece como sacrificada/vítima (anjo), ou lutadora/terrorista (monstro).

A imagem da lutadora/terrorista foi mais viva na chamada “era da resistência” no final dos anos 1960 até o início dos 1980; os novos conceitos do “direito de voltar” e a nova era de resistência, criaram uma nova imagem da mulher lutadora, sobretudo das palestinas no exílio. Khaled⁴⁸, por exemplo, foi uma das mulheres que reforçaram esta imagem. Esta imagem, não ficou viva por muito tempo, segundo Jad (2007:54): “A mulher ‘lutadora pela liberdade’ foi uma das imagens que a resistência palestina de todos os partidos – sobretudo da esquerda – sempre apoiou.” E pergunta Jad ainda: “O que aconteceu a esta imagem depois da construção da Autoridade Nacional Palestina?” Jad explica que o símbolo da Autoridade Nacional Palestina - no início do estabelecimento - foi sobretudo afirmado através da bandeira e do Presidente Yasser Arafat, com o seu uniforme militar.

O uniforme militar substituiu de certa forma a vertente popular da resistência palestina. Muitas manifestações começaram a ser acompanhadas por um grupo de jovens com o uniforme militar. As diferentes forças de segurança da Autoridade Nacional utilizam diferentes uniformes militares. Esta cultura simbólica militar – segundo Jad - confirma o papel do homem como lutador, e afasta a imagem/papel da mulher lutadora que foi desenvolvida durante a estadia da OLP no Líbano.

A imagem de “sacrificada” é sobretudo apresentada na figura da mãe palestina. Esta imagem é a mais comum e divulgada da mulher palestina. Todavia, a mãe é ainda em si transmissora de várias imagens: a mãe sacrificada, a mãe da nação, a mãe fértil, e a mãe lutadora. Por um lado ela é o anjo, a nascente de amor e da identidade. Por outro lado ela é um monstro feroz, é uma leoa.

A imagem da mãe, está sempre em metamorfose conforme a situação económica, social e política. Quando perguntamos qual a imagem da mãe durante a *Nakba*, o exílio, a

⁴⁸ A este propósito, veja-se capítulo II.

Intifada, mas ainda pós Oslo, e pós o bloqueio e o bombardeamento de Gaza, estamos a questionar a situação na Palestina, socialmente, politicamente e historicamente.

A amamentação da resistência: a reconstrução da maternidade no conflito

Como em muitas outras culturas, na tradição árabe - que é fortemente influenciada pelo discurso islâmico - a "mãe" tem um lugar idealizado. As mães estão num espaço mítico sagrado. Nesta cultura o paraíso encontra-se exactamente sob os pés das mães⁴⁹. Estar acima do paraíso, significa ter um compromisso "natural" com o divino e ter uma responsabilidade social e religiosa para provar que as mães merecem estar nesse lugar.

Sendo um "conceito" constantemente (re)definido pela sociedade, o conflito israelo-palestiniano tem vindo a influenciar a redefinição do conceito da maternidade no terreno. No entanto a "prática maternal" é exercida pelos mesmos motivos que consideram a maternidade algo natural e divino; todavia esta prática resulta em acções que estão nos antípodas da idealização e as mães são, pelo contrário, muitas vezes violentas e "desobedientes". O que deixa o conceito da maternidade na sociedade palestina algo ambíguo.

Como tenho vindo a argumentar neste trabalho, a mãe no discurso nacional palestino é um símbolo idealizado do sacrifício na luta. A mãe é um "ícone" nacional sagrado e ligado com a terra da Palestina. Esta idealização da mãe, empurrou as mulheres nos momentos mais intensos do conflito para "exercer a sua maternidade" como um dever nacional. No conflito, as mães estão presentes em dois tipos principais; embora contraditórios, ambos resultam da mesma noção de "sacrifício".

O primeiro exemplo é a mãe que se sacrifica para salvar os/as filhos/as. O outro é a mãe que se sacrifica dando os seus filhos (normalmente homens), pela resistência. Este papel da sacrificadora não é apenas considerado como "função natural" mas sobretudo em tempo de conflito mais agudo, é considerado uma obrigação nacional e patriota.

⁴⁹ Num dos *hadiths* (ditos) do profeta que fala sobre as mães diz-se: "O Paraíso jaz aos pés das mães."

As mães são vistas pela sociedade e por elas próprias como participantes activas na vida política e na resistência contra a ocupação. Mas qual é o resultado desta construção patriarcal do conceito “maternal”? Será que se construiu uma categoria definida pelas “funções e sentimentos maternos”, constringido assim o comportamento das mães palestinianas? Ou será que “exercer a maternidade” funcionou como *empowerment* para elas, e como ponto de partida para exigir a igualdade?

*As mães dos mártires*⁵⁰

Al-Khansa é uma das poetas árabes mais conhecida de sempre. Viveu a maior tempo da sua vida antes da implantação do Islão, na *Jahilia* (era pré-islâmica) e ficou conhecida por escrever elegias, nas quais chora pelos seus dois irmãos que tinham morrido em batalha. Depois de se ter convertido ao Islão, tornou-se um símbolo de “sacrifício materno” pela comunidade. Ao contrário da sua vida anterior, quando recebeu a notícia da morte dos seus quatro filhos numa das batalhas⁵¹, Al-khansa não chorou e disse até que estava honrada com as suas mortes.

O nome de Al-khansa é continuamente invocado para referir as mães palestinianas que perdem os seus filhos no conflito e aceitam esta morte com resignação; aliás normalmente mostram à sociedade que estão a celebrar esta morte com *zaghrota*⁵² como uma forma de homenagear o mártir durante o seu funeral.

Durante o mandato inglês, em 1930 foram executados três palestinianos que participaram nos conflitos de 1929 (veja-se capítulo 1, *infra*); no dia da execução, ouvia-se a *zaghrota* das mães misturado com o som dos sinos das igrejas e o *athaana*⁵³ das mesquitas (Khadija Abu Ali, 1975: 45). A mãe de Hijazi Jamjum, um dos executados, tornou-se um exemplo para as mães palestinianas: ela não aceitou nem consolo nem choros, e mostrou a felicidade em sacrificar o seu filho pela causa palestiniana.

⁵⁰ No discurso palestiniano, as “mães de mártires” são as mães que perderam os/as filhos/as que morreram pela causa nacional como *shuhada'a* (mártires).

⁵¹ A batalha de Al-Qadiseyya em 636, deu-se entre o exército muçulmano árabe e o exército sassânida. É um marco importante da expansão muçulmano e terminou na conquista islâmica da Pérsia.

⁵² *Zaghrota* é um som feito na boca através o movimento da língua batendo rapidamente nas bochechas. Trata-se de um som para o qual não encontrei uma tradução satisfatória em português. Optei por “ulular”, apesar de esse som em português designar apenas gritos de lamento. Na tradição palestiniana, as mulheres ululam nas festas de casamentos, ou em outras ocasiões como um sinal de felicidade.

⁵³ A chamada para a oração a partir do minarete da mesquita.

O discurso oficial político - tal como a poesia e literatura - , encorajaram sempre as mães a celebrar a morte ou o aprisionamento dos seus filhos. A *zaghrota* é normalmente um acto performativo, é praticado sobretudo em público. Assim as mães confirmam perante a comunidade que também tiveram um papel importante na resistência, uma vez que foram elas que deram os seus filhos pela causa. Estas celebrações são especialmente intensificadas na presença das câmaras televisivas. Para elas, estão assim a participar na criação de uma cultura de resistência, encorajando os seus filhos a resistir e encorajando as outras mulheres a sacrificar-se aquando da sua vez.

Este acto de do grito da *zaghrota* é também exercido em frente das forças da ocupação, ou nos tribunais após um julgamento dos filhos, mesmo havendo uma condenação. Segundo elas, isto é um acto de resistência psicológica contra a ocupação.

Esta imagem da mãe a articular uma *zaghrota* perante a morte ou o aprisionamento do filho, apresenta as mães palestinianas nos média ocidentais como “mães anormais” (leia-se “monstros”) que mandam os seus filhos para a morte. Mas na sociedade palestiniana isto é considerado uma forma de *sumud*, as mulheres em particular têm um papel fundamental em dar importância a esta palavra. *Sumud* é um termo utilizado para dizer “resistência pacífica mas não passiva”, o acto de “aguentar” ou suportar o sofrimento como forma de resistência. Este acto de não ceder é considerado uma forma de resistência importante.

Muitas mães tiram fotografias com os filhos e as suas armas, antes de eles realizarem um atentado suicida. Sem qualquer atenção ao contexto social e político destas mulheres, nos média israelita e ocidentais são, tal como as mulheres que gritam *zaghrota* apresentadas como mães sem sentimentos, uma vez que não encaixam nas representações universais dominantes da imagem da mãe “sentimental”. Por sua vez, as mulheres sabem o efeito psicológico que seu papel tem: confrontam a superioridade económica e militar de Israel com uma superioridade moral. Ao participar na “criação de um mártir”, estão assim a conquistar o inimigo superando o medo da morte dos filhos. Os média israelitas avisam que a existência deste tipo de mães é um sinal péssimo para o futuro de Israel, uma vez que elas mostram que o espírito do povo palestiniano nunca pode ser derrotado. (veja-se Ghassan Douar, 2007).

A imagem de martírio está muito ligada à maternidade na literatura e poesia árabe actual. Para falar de mártires, muitas vezes fala-se das suas mães; o sacrifício da mãe é

visto como o maior de todos. Por exemplo Wafa Al-Baher Abu Ghosh (Najjar & Warnock 1992: 242) conta que durante o seu trabalho de jornalista, muitos termos eram censurados e um deles era justamente “mártir”⁵⁴. Como forma de *resistência linguística*, em vez de escrever “fulano morreu”, escrevia: “a mãe estava à espera dele e ele não voltou”. No contexto da sociedade palestina compreendia-se perfeitamente que tinha morrido como mártir.

A mãe de mártir não é só um símbolo de sacrifício e generosidade nacional: ela aceita a morte do/a filho/a como parte de uma ética moral e política colectiva. Queixar-se pode ser um acto pouco aceitável. Por isso, as mães de mártires ganham um alto estatuto na sociedade, e normalmente são convidadas para estar presentes e participar nas celebrações e actividades do movimento da resistência, como conta Lawziyyeh Ghazawneh (Najjar & Warnock 1992:104): “As the mother of the first female martyr of the uprising, I was invited to cut the ribbon for the exhibit featuring painting and drawings of the martyrs.” Normalmente ficam na mesma fila dos líderes da resistência, que geralmente as conhecem mães e visitam-nas nas suas casas.

Segundo Peteet (1991: 185), “Although ‘the mother of martyr’ may never have been politically active in the sense of belonging to an organization, her maternal sacrifice is extolled as a supreme political act”. Normalmente as mães de mártires esperam ter um reconhecimento político pelo seu sacrifício, e muitas delas se envolvem “efectivamente” no movimento da resistência após a morte dos filhos. Ser mãe de um mártir significa então um ponto de partida para exercer/fazer política.

As mães de mártires normalmente funcionam como porta-voz das outras mulheres, uma vez que é um lugar que permite que as mulheres estejam na posição de pedir/exigir; elas normalmente sentem que deram tanto quanto os homens que participam efectivamente na luta e que, portanto, devem ter os mesmos direitos.

Pergunto: Será que estar na mesma fila nas cerimónias que os líderes políticos (sobretudo homens) significa então estar numa posição de liderança equivalente? Ou será que estão numa posição de igualdade no acto de sacrifício?

⁵⁴ A colonização cultural e linguística é uma das formas da ocupação israelita. A Israel sempre tentou censurar termos como mártir, Intifada e sobretudo Naksa e Nakba. Podemos dizer, que a *resistência linguística* foi uma das resistências mais eficazes. Estes termos são utilizados na literatura mundial e fazem parte do léxico de muitas línguas, inclusive o português.

*Outra-mãe*⁵⁵

Durante a Intifada, os folhetos e folhas volantes foram a maneira mais eficaz de comunicação e direcção da resistência. Um dos folhetos importantes foi distribuído em 8 de Março 1988, e era dirigido especificamente às mulheres e às mães (como duas categorias separadas). Lembrava um dos papéis das mães na intifada: “Mothers, in camps, villages, and cities, continue confronting soldiers and settlers. Let each woman consider the wounded and the imprisoned her own children.” (*apud* Peteet, 1997). Segundo este folheto, a maternidade na Palestina funciona como um projecto nacional que ultrapassa a família no sentido biológico estrito.

Durante a Intifada todas as mulheres protegiam os filhos das outras, o conceito de Outra-mãe ou “mãe da comunidade” não funcionava apenas como maneira de cuidar dos filhos das outras mães mas até sacrificar-se por eles como se fossem os próprios filhos. Na narrativa de Um Sameh sobre o incidente no qual ela defendeu os seus filhos contra os soldados com o seu próprio corpo, ela inclui a seguinte frase: “Quem é ela que vai entregar jovens aos soldados? A mulher sacrifica o seu sangue e a sua alma mas não entrega nenhum jovem. Mesmo se fossem meus filhos, eu não ia dar nenhum, mesmo que me cortassem o pescoço.” (*apud* Khalifa, 1991: 88). As mulheres não hesitam em defender os jovens na rua; “são todos meus filhos” é uma frase comum que tenho vindo a encontrar ao longo das narrativas das palestinianas⁵⁶.

Ser outra-mãe e sacrificar-se pelos filhos das outras incluía ainda as mulheres que não eram mães ou mesmo que até nem eram casadas. A primeira mulher que morreu na Intifada, Haniyyeh Ghazawneh, não estava envolvida nas acções de resistência da rua: estava a limpar a casa-quando ouviu os gritos de um miúdo; foi assassinada por um soldado enquanto estava a tentar a libertar o miúdo das mãos dele (Najjar & Warnock, 1992: 100).

⁵⁵ Outra-mãe (*Othermother*) é uma espécie de sistema comunitário, um conceito sobretudo exercido nas comunidades negras dos estados unidos, e significa cuidar dos/as filhos/as das outras mães.

⁵⁶ Veja-se por exemplo a narrativa citada por Al-labadi (2004:66).

A leoa: entre a mãe e a activista política

Muitas das mulheres começaram a participar activamente no movimento da resistência formalmente ou espontaneamente empurradas pelos filhos ou após o aprisionamento dos mesmos. Um Khader foi aprisionada por ter contrabandeado cartas da OLP para o seu filho. Ela afirmou que o seu papel na resistência foi sobretudo maternal, dizendo ao interrogador sarcasticamente: “Não pertenço a nenhum movimento político palestino, mas desde que vocês levaram os meus filhos, comecei a ter este ‘passatempo’ de trabalhar para a revolução.” (*apud* Tawil 1988: 186)

Ou seja, os filhos participaram na resistência a partir de casa, e assim estas mães encontraram-se naturalmente dentro do movimento da resistência a exercer diferentes funções, tornando o seu espaço privado (a casa) num espaço público, confirmando assim a relação entre o público e o privado na vida das mulheres palestinianas, como afirma uma delas:

“Não posso ficar parada com as mãos cruzadas à espera que o meu filho me dê uma tarefa. Quando o vejo a ele e aos seus colegas em casa a discutir coisas com a porta fechada eu assumo a minha função de vigiar [...]. Durante os aprisionamentos do meu filho sou eu que vou ao advogado, ao médico e tomo conta dos assuntos do prisioneiro. Esteja o meu filho fora ou dentro da prisão, estou recrutada no partido a que ele pertence sem ser membro, exercendo as minhas funções. Proteger o meu filho é proteger o partido.” (*apud* Al-Labadi, 2004: 66)

Defender os filhos foi uma outra razão que leva à participação – por vezes mesmo física – na resistência, como notamos na seguinte narrativa. A casa de Um Sameh tinha sido atacada pelos soldados à noite:

“Um começou a empurrar os miúdos com os seus sapatos enquanto estavam deitados. Disse-lhe: ‘Não comeces a comportar-te como selvagem, não lhes toques nem com a mão nem com os pés, percebeste? Tu não tens autorização para bater.’ Coloquei os meus filhos atrás de mim na parede, e fiquei eu à frente [...] Disse-lhe: ‘Queres dar-me tiros, dá, queres matar-me, mata, mas os meus filhos não saem daqui.’” (*apud* Khalifa 1991:88)

O mais importante na história desta mulher, é que Um Sameh foi confrontar os soldados após ter escondido o marido: “Ele disse-me: ‘Agora vão-te bater.’ Respondi-lhe: ‘Não faz mal, eu aguento mais do que tu. As mulheres aguentam mais do que os homens.’ Escondi-o na cozinha e saí.” Nota-se nesta história que a função da confrontação física com os soldados era considerada um papel da mãe: enquanto o pai se esconde, a mãe “sacrificase” pelos filhos.

Segundo as diferentes narrativas de vida de prisioneiras, as suas mães aparecem sempre na narrativa do momento de aprisionamento, confrontando os soldados, sendo essa uma função “maternal”. Odeh conta na sua autobiografia que, quando as forças da ocupação começaram a procurar o seu irmão, a mãe começou a dormir no terraço todos os dias para proteger a família dos militares. No momento em que Odeh foi capturada, a mãe “parecia uma leoa a tentar a salvar a sua criança da boca de um inimigo” (2007: 39) para tentar impedir o aprisionamento da filha.

Pergunto aqui: o que é que ser “leoa” implica? Que ideia têm “as leoas” de si próprias? São “naturalmente” mães sacrificadas e sacrificadoras com um “instinto de animais”? Ou será que ser “leoa” na batalha transmite uma ideia de lutadora e resistente?

Segundo Peteet (1997: 104), a prática maternal e até as emoções nos momentos de crise capacitou as mães como agentes políticos, numa reconfiguração importante das imagens tradicionais da maternidade:

“women have been engaged actively in the process of reconstituting the meaning of motherhood. When they engaged in defense of their communities as mothers they acted in references to culturally dominant and highly charged symbols of maternal sentiment and behavior. Yet a transformation in the meaning was occasioned by a praxis that, while culturally sanctioned, subverted the space and meaning traditionally associated with maternal practice.”

As mães doadoras ou salvadoras de filhos/as consideram sempre que o seu papel é de grande importância. Mesmo conservando alguns dos símbolos da maternidade da sociedade patriarcal, esta reconhece o seu papel. Por isso, a maternidade está presente no discurso feminista na Palestina como uma base para exigir paridade. Será então que para as mães palestinianas a “prática maternal” foi um ponto de partida para construir uma consciência política, e ainda uma posição para exigências que podemos classificar como “feministas”?

A (re)criação da cultura

A cultura resistente é derivada das expressões identitárias do povo palestino, aquelas conservadas da tradição antes da ocupação mas reconfiguradas e concentradas com novos valores na sociedade do pós *Nakba*, tanto dentro Palestina como no exílio. A mudança situa-se em transferir/traduzir esta cultura para uma linguagem de resistência. Esta é uma estratégia sociopolítica para reclamar autonomia.

A produção cultural foi uma das formas mais eficazes na resistência do povo palestino. Muitos dos produtos culturais valorizados pela resistência foram atribuídos às mulheres, sobretudo às camponesas e às beduínas (com pouca ou nenhuma educação formal) que participam sobretudo com a manufatura de vestidos palestinos tradicionais, bordados, artesanato, comida, e poesia oral. Embora sejam consideradas mulheres “mais autênticas” (leia-se “folclóricas/exóticas”) são muitas vezes secundarizadas no discurso das elites palestinas, que dão ênfase à produção cultural das mulheres da atmosfera intelectual e profissional, ou por outras palavras, as últimas são normalmente menos silenciadas.

As mulheres dos meios intelectuais e profissionais têm igualmente um papel extremamente importante na criação da cultura resistente – e darei alguns exemplos dessa produção adiante – ; todavia, a sua produção não é considerada uma produção cultural apenas feminina, o que lhe confere outra legitimidade. Enquanto, por exemplo, os bordados são uma produção artística apenas feminina, a escrita de poesia é uma forma de resistência partilhada por ambos os sexos, homens e mulheres.

Por isso, a ênfase na sua produção não é apenas por questões de classe, mas porque são divulgadas nos meios *mainstream* da produção cultural “masculina”, ou seja fala-se muito de escrita (de ambos os sexos), porque são sobretudo os homens quem escrevem. Por outras palavras: mesmo sendo muitas vezes o símbolo da Palestina, as suas produtoras mulheres de cultura são muitas vezes silenciadas e estão pouco presentes, como afirma Holt (1996:85): “Cooking for example, is not an art form, even though it involves the vital task of preserving Palestinian national dishes. Women telling each others stories is regarded as gossip although, in reality, it is helping to keep alive Palestinian oral history.” Os símbolos da cultura, da tradição e da história da Palestina, vêm do “universo feminino”. As mulheres,

embora estejam muitas vezes silenciadas como produtoras de cultura, são quem confirma a identidade cultural palestina.

Re-existir nas cores

Os vestidos das mulheres palestinas, os “*Athwab*”, são um dos produtos-culturais mais conhecidos e importantes da cultura palestina. Cada vila ou cidade da “palestina histórica” – que inclui o território considerado hoje parte de Israel – tem o seu próprio vestido, com os seus próprios bordados, as suas próprias cores, e os seus próprios desenhos⁵⁷. Maha Saca⁵⁸ (Jenka Soderberg, 2007) uma colecionadora de vestidos explica a sua importância da seguinte forma:

“I made a map showing Palestine before 1948, showing the dresses for each village and town -- the dress is like the identity of the village or town. Why do I say the dress is like identity? Because every woman writes the story of her village -- what surrounded her, what she thinks about it -- with embroidery on the dress. That's why the dresses are completely different. You can tell where a woman is from by her dress.”

As cores, desenhos e materiais utilizados para produzir o vestido mostraram a identidade de cada vila, e o lugar da onde é que vem quem os veste; mostra ainda o nível social da família e até, em alguns casos, o estado civil⁵⁹. Os vestidos sinalizam também o grau de habilidade e do nível artístico da artista que os faz.

A existência de vestidos que pertencem às vilas palestinas que são consideradas hoje “Israel”, refuta a mitologia sionista que afirma que a Palestina histórica era uma terra sem povo quando os judeus lá chegaram (veja-se Pappe, 2006). E confirma assim a existência de uma Palestina histórica, com vilas, cidades e sobretudo com povo que tinha a sua cultura e tradições.

⁵⁷ Para uma abordagem mais ampla sobre estes desenhos veja-se por exemplo, El khalidi (1999).

⁵⁸ Fundadora e directora do Palestinian Heritage Centre em Belém, um centro que tem grande coleção de artesanato e vestidos populares palestinos, e que tem como objectivo manter e promover a cultura popular palestina.

⁵⁹ Por exemplo as noivas de Beer Saba têm vestidos vermelhos; passam a ser azuis caso sejam viúvas. Todavia, se uma viúva quiser casar um outra vez, adiciona algum vermelho ao bordado do seu vestido azul.

Os vestidos afirmam que existe uma cultura palestina antiga. Do seu lado, Israel tentou e tenta ainda apropriar-se esta cultura palestina, como uma tentativa de apagar esta cultura e identidade palestina.

O vestido tradicional palestino representa uma ameaça para Israel que sempre o tentou confiscar. Por exemplo, Um khader conta que quando foi para a prisão, o seu vestido foi confiscado e substituído por umas calças, ao contrário do que aconteceu com outras prisioneiras, que ficaram com as suas própria roupa. (*apud* Tawil, 1988). Por outro lado, Israel tentou provar que o vestido palestino era um produto cultural seu. Em 1980 as hospedarias de *El Al*, a companhia aérea israelita, começaram a usar vestidos tradicionais palestinos como sendo um produto nacional israelita. Tal como a terra da Palestina, Israel colonizou a cultura palestina⁶⁰.

As palestinas perceberam as graves implicações políticas e culturais desta atitude. Khalil (Najjar & Warnock 1992: 47) conta que: “We proved to the public that those designs were stolen from the national Palestinian dress. We protested to the Israeli authorities as well as to UNESCO, and the project was shelved.” elas defenderam algo que consideraram da *sua propriedade* como mulheres e como palestinas. Uma vez que há apenas um único estilo da roupa tradicional palestina para homens, há um vestido feminino para cada vila/cidade; assim as mulheres consideram que são elas que conservam e transmitem a identidade palestina.

A voz colonizadora apagou a cultura palestina até no estrangeiro, e os vestidos palestinos aparecem em alguns museus internacionais como sendo vestidos de Israel. Uma edição da *World Book Encyclopedia*, de 1993, mostra uma imagem de uma mulher com o vestido Palestino *Thawb Al-Malik* como sendo o costume de Israel. Maha Saca reclamou junto da editora e mostrou provas de que era um vestido palestino de casamento, mas a enciclopédia foi publicada outra vez em 1998 sem ter feito qualquer correção.

A arte dos bordados, é uma arte tradicional que foi sobretudo praticada pelas camponesas na sociedade palestina antes da *Nakba*. A estrutura e o significado desta arte

⁶⁰ A comida tradicional palestina é frequentemente apresentada no estrangeiro como sendo comida israelita; existem em Portugal, por exemplo, uma série de restaurantes “israelitas” que servem comida tradicional palestina. Mais uma evidência de que, tal como a terra, a cultura palestina foi igualmente ocupada.

foram transformados após a *Nakba*. O momento histórico e político após a ocupação da palestina resultou ainda no nascimento de expressões artísticas “femininas” para além da arte dos bordados e do artesanato que já existiam antes.

Antes da *Nakba* a arte de bordar era específica de algumas vilas e cidades. Com a interacção com as refugiadas e outras palestinianas nasceu uma nova arte palestiniana, como afirma Samar Suleiman (Najjar & Warnock, 1992: 53):

“The traditional dresses of Abu Falah were decorated with ribbons not embroidery. After 1948, some refugees who had been driven out of their homes in what is now Israel came to live in Abu Falah. My mother used to watch as they embroidered the dresses of their home villages, and she insisted on learning what for her was a new art. Gradually the women of Abu Falah adopted the embroidered dresses.”

Assim sendo os bordados de um carácter mais óbvio e mais artístico tornaram-se numa arte de resistência após a *Nakba*.

Bordar vestidos foi uma das habilidades que ajudou as mulheres a ter estabilidade e independência económica, especialmente no exílio, e tornou-se uma profissão. Mas no exílio o significado da tradição de bordar os vestidos está sobretudo relacionada com a terra de origem, a memória e a nostalgia. As mulheres levaram uma parte significativa da terra da Palestina para o exílio. O vestido faz parte da memória palestiniana e é um dos símbolos do “direito ao regresso”. Mas é ainda um símbolo de libertação para as mulheres que vivem no território ocupado. Na narrativa da Amirah, a cunhada da Haniyyeh a primeira *shahida* “mártir” na Intifada, mostra um vestido que Haniyyah estava a bordar antes da sua morte e diz: “I am not going to put it together, I will keep in in separate pieces, until liberation day. On that day, I will assemble that dress and wear it, because only then will Haniyyeh return to us.”

As mulheres passaram a ensinar os bordados às filhas e depois às netas para proteger esse património que é uma das poucas coisas que ficou com o povo palestiniano na Palestina e na diáspora; trata-se de uma maneira de “herdar a memória”. Aprender a bordar estava ao mesmo nível de importância de aprender a ler e escrever, como afirma Mary Shehadeh (Najjar & Warnock 1992: 230): “My mother [...] encouraged me to read and study, but she wanted me to learn to embroider, too, and taught me herself.”

No entanto a utilização do vestido desapareceu na nova geração, e exercer esta arte é cada vez menos comum. Permanece todavia até hoje a tradição de utilizar o vestido

tradicional palestino na noite antes do casamento, a noite de *henna*, tal como o ensinamento dos bordados na escola. Os grupos de dança tradicional palestina *dabka* ainda utilizam os vestidos tradicionais.

Por outro lado, existem colecionadoras de vestidos, têxteis e joalharia antigos, como Maha Saca e Widad Kawar. Elas não só trabalham na restauração e conservação dos vestidos antigos mas ainda fazem cópias dos bordados antigos e promovem os vestidos através de exposições, livros e cartões-postais.

Kawar (s.d.) explica que a razão pela qual começou a colecionar os costumes e informações sobre as suas proprietárias foi porque “The beautiful picture I had of the village women dressed up in their best costumes and coming in groups to the market in Bethlehem had vanished. Because their village had been occupied and/or wiped out.” Colecionar os vestidos para Kawar foi como (re)localizar estas vilas no espaço da resistência palestina. Saca (Soderberg, 2007) explica que os fios para bordar foram várias vezes confiscados pelos soldados israelitas nas fronteiras e diz ainda: “I asked, ‘What, is thread a weapon?’” Bordar os vestidos é uma arma histórica e cultural: os vestidos bordados não são menos do que um mapa completo da Palestina, desenhado pelas suas mulheres; são também a *história* da Palestina.

Após a *Nakba*, começaram a aparecer muitas pintoras mulheres. Segundo Vera Tamari nos anos 1960 era até mais fácil para uma mulher tornar-se pintora profissional do que para um homem. Ela conta que os pais ficavam sempre envergonhados de dizer que o seu filho (homem) era artista: “In the eyes of people here that was the same as saying ‘He does nothing.’ It was much easier for them to accept that my sister and I should be artists.” (Najjar e Warnock, 1992: 209) Na sociedade palestina, a arte não era vista como profissão; o homem era quem devia sustentar a família e “não pode ser apenas um artista”. Por outro lado a vida profissional das mulheres não tinha tanta importância, e assim as mulheres tinham mais liberdade para o desempenho no domínio das artes.

Esta construção patriarcal dos papéis dos sexos na sociedade resultou no desenvolvimento da arte feminina. Desde o início dos anos 1950 as mulheres começaram a realizar exposições individuais⁶¹. É significativo que as palestinianas começaram a ter

⁶¹ Por exemplo Sophie Halaby abriu uma galeria em Jerusalém nos anos 1950 onde mostrava as suas pinturas. Nos anos 1950 Fatmeh al Muhib pintou um mural no aeroporto de Kalandia. Depois delas muitas outras

exposições individuais antes de muitas mulheres dos países ditos “desenvolvidos”⁶². Pergunto aqui, será que a ocupação teve alguma responsabilidade na aceleração do desenvolvimento da arte das mulheres? Será que esta arte foi apenas uma forma de resistência à ocupação? E será que é um exagero dizer que através da arte elas estavam a criar uma identidade de resistência nacional e ao mesmo tempo feminista?

É fundamental mencionar aqui que os temas dos trabalhos artísticos destas mulheres estavam sobretudo focados na identidade nacional. Normalmente pintavam as vilas e as cidades palestinianas ou a famosa imagem da mulher como um vestido tradicional palestiniano. Ou seja a estrutura/imagens/temas da arte das mulheres não era muito diferente da dos homens. As expressões artísticas das mulheres nascem dos símbolos da sociedade palestiniana que são sobretudo símbolos patriarcais. Segundo Peteet (1991: 107):

“Women find meaning in the same symbols as men, because they do not constitute a separate culture with distinct systems of meaning. Their values and ideas are certainly not at variance with those of the wider society [...]. Yet there are some symbols that are more meaningful to women.”

Uma imagem comum na arte palestiniana é a mulher que aparece com uma arma e um filho na mão com o seu vestido tradicional. Para ambos, homens e mulheres, ela simboliza a severidade da luta do povo palestiniano e a dimensão do sacrifício das mães palestinianas⁶³.

Enquanto para as mulheres isto equaciona o papel das mães com o papel militante – ou seja ela é quem dá vida e sacrifica vida – para os homens esta imagem simboliza a dimensão de maternidade e sacrifício, mas é sobretudo uma motivação para tomarem a iniciativa na luta: para eles, é uma vergonha se as mulheres pegam em armas e lutam, é um sinal da sua impotência.

Mesmo utilizando uma linguagem artística patriarcal, as mulheres estavam sem dúvida a criar um espaço artístico para e por elas. Em 1986, dez mulheres palestinianas realizaram uma exposição colectiva de arte nos territórios ocupados. *Al Fajr* (apud Augustin, 1993:63), um jornal palestiniano, disse na altura: “Palestinian women may have a

também realizaram exposições individuais, como Samia Zaru nos anos 1960. Neste mesmo período ainda apareceram muitas artistas mulheres como Tamam Shamout, Vera Tamari, ou Zulfa Sadi entre outras.

⁶² Por exemplo, a primeira exposição individual de uma mulher nos Estados Unidos é de 1972; a segunda foi apenas em 1992. No Reino Unido em 1968 e a segunda em 1997. (veja-se <http://www.guerrillagirls.com>).

⁶³ Sobre a imagem da mãe veja-se capítulo II neste trabalho

long way to go in achieving parity with men in this male-dominated society. But they seem to have surpassed men in the world of artistic expression, technique and evidently art exhibition.”

No entanto, sente-se nas palavras de uma destas artista, que esta exposição ainda foi um dos caminhos indirectos para sonhar com uma paridade com os homens, Vera Tamari (*apud* Augustin, 1993:63) disse: “Perhaps not directly motivated by feminist issues, the participants in this show wanted simply to pool their individual experiences and talents in a joint project, sharing with each other their special outlook in life as women.” Uma exposição colectiva exclusivamente de mulheres não pode significar apenas resistência política nacionalista, mas ainda e também sinais de consciência femininista.

Os versos da (re)existência

Tal como a arte, a poesia é uma das produções culturais que já existia antes da *Nakba*, principalmente sob a forma de poesia oral. A poesia renasceu após *Nakba*, na continuação deste tipo de poesia e renascimento da poesia escrita⁶⁴.

Muitas das narrativas referidas ou analisadas neste trabalho incluem poesia oral. As mulheres não só lembravam eventos das suas vidas, mas ainda lembravam a poesia cantada nesses momentos⁶⁵. A poesia oral é uma das tradições das mulheres no mundo árabe em geral, e é normalmente citada nas ocasiões especiais para exprimir as emoções pessoais.

Esta poesia oral é normalmente semi-cantada. O ritmo normalmente é quase sempre o mesmo, mudando apenas as palavras. Cada verso começa com o som/palavra “Aieha”, que não tem significado, todavia transmite um grito normalmente de felicidade. No momento de terminar a recitação, as outras mulheres gritam a *zaghrota*.

Segundo as narrativas de vida das mulheres que falam do período da revolução palestina nos anos 1930 (veja-se Abdulhadi 2006) a *zaghrota* tinha um papel importante na luta. As mulheres sempre gritavam a *zaghrota* depois das lutas contra o mandato britânico como um sinal de vitória, mesmo quando perdiam, a *zaghrota* era uma forma de encorajar os revoltosos, não só após a batalha mas também antes, com o objectivo de

⁶⁴ Veja por exemplo a poesia de Fadwa Tuqan, Salma Khadra Jayyusi e Kalthoum Orabi.

⁶⁵ Veja-se por exemplo a narrativa de Salma Kumsiyya (Najjar & Warnock, 1992), shams al-Titi (*apud* Lamiaa Shlalda 2006), Najia farás, Hasna Masoud, Sobhia Barham (*apud* Nadaa Abu Taha 2006)

estimular os combatentes. Algumas narrativas mencionaram que as mulheres acompanhavam os combatentes com cantos e *zaghrotas*, para os encorajar no combate.

Hoje a poesia oral é cantada em ocasiões como casamentos, nascimentos, conclusão de cursos, e quando um/a filho/a volta de fora ou da chamada *ghorba*⁶⁶. Nas circunstâncias políticas presentes, também ocorre aquando do regresso do/a filho/s da prisão, como conta Salma Kumsiyya (Najjar & Warnock, 1992: 113) sobre a saída do seu filho das prisões israelitas:

“I sat in bed [...] whispering the songs I was going to sing for Walid the next day. It is customary to sing on these occasions a combination of traditional songs and others one makes up for the event [...] After I had my fill of kissing Walid, his sisters and brother took their turns, and I broke into song.”

A tradição de poesia foi levada para o exílio, e está ainda viva especialmente nos campos de refugiados da diáspora. Corre, todavia, o risco de desaparecer⁶⁷.

Nos anos 1950, abriram em algumas organizações aulas de alfabetização para as mulheres. Numa das entrevistas recolhidas por Najjar & Warnock⁶⁸ (1992), uma das alunas diz que se inscreveu no programa para poder escrever e publicar a sua poesia que escrevia desde 1936. Este exemplo indica que após a *Nakba* as mulheres passaram a sua poesia oral para a escrita, enquanto a tradição da poesia oral ficou mais ligada à geração das mulheres que nasceram antes da *Nakba* sobretudo as analfabetas.

A poesia oral foi uma das formas de transmitir e manter a tradição palestiniiana, criando uma cultura resistente. Tal como a poesia escrita das mulheres, é considerada uma das formas mais importantes da luta. Nos anos 1960, Moshe Dayane disse que um só poema da poeta Touqan podia criar combatentes para a resistência palestiniiana. O poder das mulheres palestiniianas pode não estar concentrado nas armas, mas elas têm sem dúvida o poder da palavra, que é uma componente importantíssima da luta.

⁶⁶ Termo específico da língua árabe para dizer “viver no estrangeiro” que tem conotações de sofrimento, solidão e saudades do próprio país e da família.

⁶⁷ Como venho de uma família que foi obrigada ao exílio, este tipo de poesia foi sobretudo cantada pela minha tia paterna, que nasceu nos anos 1930. A minha tia costumava a cantar nas ocasiões habituais acima referidas; com a morte da minha tia em 2008, esta tradição da minha família morreu com ela.

⁶⁸ Embora a data da entrevista não esteja claramente referida, a maior parte das entrevistas recolhidas por Najjar e Warnock neste livro foram realizadas no início dos anos 1980.

Subculturas (re)existentes

Ao lado da poesia e da arte que renasceram sob novas formas na sociedade após *Nakba*, apareceram ainda subculturas como resposta à ocupação e à cultura dominante o teatro e o cinema são desses exemplos. Ironicamente a produção cinematográfica e teatral feminina na Palestina é mais intensa do que em muitos outros países árabes, que não sofrem ocupação⁶⁹.

A ocupação aparece neste caso como a causa principal do nascimento destas subculturas. Khalil (*apud* Hala Abu Hash-hash, 2006) defende que o teatro foi uma forma de resistir à ocupação. Por exemplo, a organização de mulheres *Ina'asha Al-Ossra*, produziu uma peça⁷⁰ que estimulava os/as espectadores/as para saírem para uma manifestação, que acabou em confrontações com as forças de ocupação e com cinco pessoas feridas.

Amani Rimawi conta a sua experiência com um grupo de homens e mulheres, *Dababis*. O nome do grupo significa “pregos” e cria a sensação de algo que pica, que fura as paredes existindo e resistindo. O grupo foi considerado pelas forças ocupantes como um grupo “perigoso”, e o governador militar de Ramallah afirmou mesmo que o grupo era tão perigosos quanto a OLP. Como resultado o grupo foi proibido de actuar. A participação das mulheres no teatro em si era ainda uma forma de *(re)existência*, como afirma Rimawi (*apud* Augustin 1993: 67): “My participation in that group stemmed from my belief that women should participate in theatre work, at a time when women’s participation did not exist.” O teatro, o seu palco, o seu cenário, e sobretudo as suas actrizes e os seus “pregos” são uma ameaça. E assim as forças de ocupação fecham as cortinas do teatro à força, terminando temporariamente com ambos as *(re)existências*: a nacionalista e a feminista.

O sexo das narrativas

A produção da narrativa sionista sobre uma terra sem povo é persistentemente confrontada pela narrativa do povo palestino, que ao contrário da do ocupante, é uma

⁶⁹ Por exemplo, o primeiro festival de cinema de mulheres árabes foi realizado em Ramallah, em 2005.

⁷⁰ Embora que a data de realização da peça não esteja clara na narrativa de Khalil, é mais provável que tenha sido durante a primeira Intifada.

narrativa pessoal, íntima e viva. É tão viva como a memória que nasceu em 1948 cresce e ainda não morreu. É uma memória herdada e passada pelas novas gerações palestinianas, incluindo as novas gerações do exílio.

Na Palestina – tal como em muitas outras culturas - “narrar”, ou contar histórias, é uma tradição ligada às mulheres⁷¹. Segundo Holt as mulheres palestinianas são quem, “managed to keep alive the idea of Palestine” (1996: 20). Por isso e por várias outras razões, a tarefa de narrar a história e o sonho palestiniano sempre foi e continua a ser uma função considerada culturalmente “feminina”. Pergunto então, qual é o “sexo” da memória palestiniana? Será que as mulheres são as portadoras e as transmissoras de uma memória/narrativa patriarcal? Ou será que a memória/narrativa palestiniana é “feminina”?

Os eventos da vida das mulheres – isto é, ligados à esfera do privado e da família – como casamentos, nascimentos, falecimentos e outros, estão ligados aos eventos históricos e políticos na palestina e vice-versa; as mulheres colocam esses eventos das suas vidas como marcadores dos eventos políticos e da guerra, reflectindo as suas experiencias pessoais em eventos políticos. Isabelle Humphries & Laleh Khalili (2007) notaram que há certos temas significantes e mais óbvios na memória das mulheres sobre a *Nakba* como por exemplo: o medo da violação, assuntos relacionados com a família e a maternidade, a perda da comunidade, ou ainda a perda das jóias de noiva⁷².

Em 1948 a maior parte das famílias deixou as suas casas pensando que era apenas por alguns dias; assim, as mulheres deixaram as suas jóias nas casas às quais, afinal, nunca mais puderam voltar. Outras narram que foram assaltados por grupos terroristas judeus. As poucas mulheres que conseguiram chegar até o exílio com as suas jóias tiveram que vendê-las para sustentar a família. Segundo Humphries & Khalili (2007) as histórias sobre a perda destas jóias estão muito presentes não apenas enquanto perda de objectos materiais, mas como o simbolismo da desapropriação, especialmente porque a aquisição das jóias marcava um momento de transformação na vida das mulheres. Com o exílio, marcaram ainda mais

⁷¹ Teresa Cunha dá o exemplo das mulheres de Moçambique e de Timor Leste, que continuaram com o seu papel de narrar mesmo que a palavra lhe tenha sido tirada: “Apesar de muitas mulheres em Moçambique e em Timor-Leste terem sido desarmadas das suas palavras, mandadas calar através do esquecimento forçado das suas línguas maternas e da imposição da língua portuguesa elas resistiram inscrevendo as suas palavras em canções, nos panos com que se cobrem e cobrem as suas famílias, nas estórias que insistem em contar às gerações que as sucedem” (2007: 6).

⁷² As jóias que a noiva recebe no momento de casar. Na Palestina antes de Nakba, estas jóias eram uma das poucas propriedades das mulheres

um momento de transformação, que inclui a desapropriação da terra e da sua vida pessoal nas suas vilas/cidades de origem.

A memória palestina herdada normalmente contém elementos do “universo feminino” Antes da *Nakba*. Humphries & Khalili (2007) notam que os jovens palestinos falam continuamente da vida nas suas vilas/cidades ancestrais, lembrando sempre os elementos centrais na vida das mulheres, concentrado sobretudo nos elementos da comida, fruta da palestina, ervas, pão e outros elementos que mostram o papel das mulheres em narrar a história⁷³.

A herança da memória e a narrativa palestina é sobretudo uma herança matrilinear, como notamos da narrativa de Um khaled (*apud* Humphries & Khalili, 2007:205): “I can’t say I know all this history. Others know it better. What I know, I heard it from my grandmother and mother and my aunts and mother-in-law.” Mesmo que a memória e sua herança sejam de uma certa forma “femininas”, segundo ela; as mulheres da sua família tal como ela não sabem narrar a *toda* história. Nota-se que ela tem propensão para negar o seu conhecimento da história, mesmo quando as suas narrativas provam justamente o contrário; isto é, a presença dos valores e das representações da sociedade patriarcal – que desvalorizam formas de conhecimento “feminino” – determina o seu discurso.

Mesmo que narrar a memória seja uma função feminina, nem as mulheres nem a sua sociedade consideram as suas narrativas dignas de confiança ou com grau significativo de autoridade, como podemos ver em Humphries & Khalil (2007:210): “Women themselves reproduce the gendering of remembrance, indicating their absence authority to speak certain aspects of it. In trying to explain what happened in 1948, women sometimes apologetically would say, ‘But you have to ask the men why this happened.’” As narrativas das mulheres não são consideradas fontes autorizadas ou até confiáveis.

Por exemplo, Segundo uma adolescente activista política: “my mother told us about Palestine, but she didn’t know the plots.” (*apud* Humphries & Khalili, 2007: 209) A mãe contou a história da Palestina, numa forma longe da narrativa nacionalista, o que faz desta

⁷³ Na literatura da nova geração palestina do exílio, nota-se uma presença forte dos elementos de comida, encontramos títulos relacionados com o café, o tomilho, a laranja e outros elementos famosos da Palestina.

narrativa – segundo ela – algo com pouca relevância, ou seja apenas as memórias femininas nacionalizadas se tornam credíveis.

Após a *Nakba*, a narrativa das mulheres palestinianas também passaram a narrativas escritas, não só através de autobiografias⁷⁴ que narram simultaneamente as histórias de vida destas mulheres e da Palestina, mas ainda através das diferentes escritas – como ficção, romances e contos – que no caso das mulheres palestinianas são normalmente um projecto nacional e pessoal⁷⁵ são uma Literatura da Resistência.

Na narrativa de Khalil sobre a *Nakba*, ela conta como tinham deixado a casa a pensar que iam voltar em poucas semanas, e assim tinham perdido tudo, mas Khalil (*apud* Abu Hashhash, 2006: 393) menciona apenas uma coisa em específico, a saber, o diário que tinha escrito os/as filhos/as: “se fosse uma mesa, uma cadeira, podemos substituí-las, mas isto como o posso substituir? Ainda hoje estou triste por tê-lo perdido, eles levaram a nossa história.” Isto significa que para ela, perder os detalhes da narrativa, foi a maior perda na *Nakba*.

Pergunto: será então que o sexo da memória palestinianiana é feminino? E se, mesmo assim, as narrativas /memória das mulheres são silenciadas pela narrativa nacionalista?

Por fim pergunto: o que significa para as mulheres serem as transmissoras da cultura palestinianiana? Será que isto implica que as mulheres irão viver para sempre nas representações e nos papéis definidos e hegemonizados por uma sociedade patriarcal? Ou será que estar neste lugar significa estar no lugar “divino” de (re)criação, que é, desta vez, um lugar feminino? Será que podemos então dizer que a cultura palestinianiana e a sua herança são sobretudo matrilineares? Será que as mulheres estando no lugar de (re)criação estão ainda na posição de (re)criar o seu lugar numa sociedade marcadamente patriarcal? Será então que a cultura é simultaneamente opressora e libertadora para as palestinianas?

⁷⁴ Veja-se por exemplo a autobiografia de Khaled (1973), Tuqan (1990) e Odeh (2007).

⁷⁵ Veja-se por exemplo os romances/ contos de Samira Azzam, Sahar Khalifa, Liana Bader, Hozama Habayeb, Laila Atrash e outras.

Conclusão

“Palestinalismos” ou/e feminismos?

Women make things grow
Sometimes like the crocus
surprised by rain, emerging fully
grown from the belly of the earth;
Others like the palm tree with
its promise postponed
rising in a slow
deliberate
spiral to the sky”

Hanan Ashrawi

No final deste trabalho, volto a colocar as questões levantadas no início: o que é que a ocupação israelita mudou na vida das mulheres palestinianas? Será que as práticas de resistência contra a ocupação, formais e informais, directas e indirectas, políticas, económicas e culturais, colocaram as palestinianas no caminho de uma *consciência feminista*?

Será que as mulheres palestinianas estão no *lugar* de fazer as coisas crescer, como diz o poema em epígrafe? Será que elas mesmas foram surpreendidas pela chuva e emergiram do ventre da terra? Será então que a chuva (ocupação), mesmo tendo sido dura foi o que deu às mulheres força para nascer? Ou será que são como uma palmeira levantando-se lentamente com uma promessa de crescimento adiado para “o momento certo”? E quando será o momento certo?

“There are times when you cannot do anything except just go out and do something.”⁷⁶

No primeiro capítulo deste trabalho, expliquei como as circunstâncias políticas e históricas levaram ao nascimento de vários movimentos de mulheres na Palestina. Estes movimentos nasceram sobretudo por questões nacionalistas, o que resultou, frequentemente, na adopção do discurso nacionalista e no adiamento das lutas feministas ou

⁷⁶ Veja-se Mogannam (*apud* Peteet, 1991: 44)

relativas às mulheres. Todavia, há uma certa contradição entre este discurso dos movimentos – que, na sua retórica, recusa muitas vezes os “feminismos” –, e as suas acções, as quais, de facto – como procurei demonstrar – serviram para iniciar um processo de criação de uma consciência que podemos, com toda a propriedade, designar como feminista. Não ter uma agenda claramente feminista – nos termos que definem esta posição no ocidente – isto é, não ter uma posição e uma voz que se afirmam, de forma explícita, “feministas”, não invalida este resultado prático, que pode ser observado no terreno.

Por exemplo, encontrava ao longo das narrativas que tinha vindo a abordar afirmações como: “How can we take our rights from a man who has none?” (Samira, *apud* Peteet, 1991: 89), ou como: “We believe that women under occupation suffer so much that we have to postpone questions of gender liberation till after liberation.” (activista anónima, *apud* Augustin, 1993, 37-38) Ou ainda, por exemplo: “I am not a follower of feminist ideas. When we have an independent state we can fight for our rights as women.” (Berberi *apud* Augustin, 1993 52). Nota-se que estas mulheres questionam as duas resistências, que encaram como duas categorias separadas, ou seja, elas colocam a opção de escolha entre as duas lutas. Neste trabalho tenho vindo a questionar: será que tem que ser uma escolha ~~de~~ entre “uma” ou “outra”, ou será que as *libertações* podem e devem andar a par? Será que através da resistência das mulheres para afirmar o seu “palestinalismo” estão a afirmar ainda o seu “feminismo s”?

Esta “negação” do feminismo ao nível da retórica resulta sobretudo da ligação – que estas mulheres presumem – entre o feminismo e o ocidente. E ainda, mais grave, a ligação directa entre o ocidente e o colonialismo. Um trabalho como este, que aborda as questões de uma perspectiva feminista, encontra estas afirmações preocupantes. Todavia, a afirmação que se segue, colocada por uma mulher palestina a uma americana, deixa um lugar para pensar e reflectir sobre a legitimidade do questionamento do feminismo palestino. Afirma ela: “Vocês, as mulheres americanas, estão sempre a falar de igualdade. Pois bem, podem receber esta lição de nós, as mulheres palestinianas. Nós morremos em números iguais [sic] aos homens.” (*apud* Victor, 2004:16). Estas palavras colocadas por uma palestinianista que estava embalando nos braços uma criança morta, levanta a seguinte questão: será que há um lugar para os feminismos palestinianos entre a

Nakba, a *Naksa*, as bombas, a Intifada, as pedras, os mísseis, os *checkpoints*, o muro de separação, a limpeza étnica, o sangue e a *morte*?

Se acreditamos que o bater das asas de uma borboleta pode causar um tufão⁷⁷, acreditamos então que há um lugar para os *feminismos palestinos*, e ainda que os feminismos palestinos poderão ter influência *directa* sobre o conflito Israelo-palestino, faz com que uma pedra de uma palestina camponesa analfabeta algo de grande importância.

“I have to tell the world that if they do not defend us, then we have to defend ourselves with the only thing we have, our bodies”⁷⁸

Nota-se na análise que levei a cabo no segundo capítulo que a participação política e efectiva das mulheres na resistência também teve consequências sobre a vertente marcadamente patriarcal da cultura palestina, levando a práticas sociais e culturais muito diversas. Componentes como “a cultura de honra”, começaram a ser, durante a luta e em consequência de situações específicas – como, por exemplo, o aprisionamento de muitas mulheres pelas forças de ocupação – reconfiguradas. Os corpos das mulheres foram utilizados, por um lado, pelo discurso nacionalista, contra o inimigo e contra as próprias mulheres, e por outro lado, foram utilizados pela ocupação como arma contra elas e contra o povo palestino.

Por exemplo, os diferentes discursos nacionalistas palestinos afirmam a importância dos “corpos das mulheres” na luta contra a ocupação. Encontra-se constantemente nestes discursos um convite para as mães, para fazerem mais filhos para “oferecer” ao movimento da resistência.

Isto faz com que a maternidade e a multiplicação do povo palestino sejam representados nos vários discursos políticos e nos média israelitas como um dos principais perigos que Israel enfrenta. As mulheres palestinas e os seus corpos aparecem como algo misterioso, ameaçador e perigoso, e que, por isso, tem de ser controlado.

⁷⁷ O “efeito borboleta” é o exemplo normalmente dado para explicar a teoria do caos de Edward Lorenz. Segundo esta teoria um simples evento como o bater de asas de uma borboleta, poderia influenciar numa reacção em cadeia, toda a natureza, provocando um tufão no outro lado do mundo. Ou seja, os eventos considerados pequenos poderiam influenciar acontecimentos enormes no mundo.

⁷⁸ Veja-se Jaber, 2003.

O ocupante procura *conquistar* os corpos das mulheres palestianas, como forma de destruir a resistência palestiana em geral. Israel utiliza a “cultura de honra” para controlar o povo inteiro. Por exemplo, as prisioneiras políticas palestianas são continuamente ameaçadas com violações, isto é – e para além da violência física em si – são ameaçadas o com que é considerado na sua sociedade a perda da “honra”.

Todavia, as palestianas usaram o seu corpo como uma arma para resistir à ocupação e simultaneamente, para confrontar as restrições da sua própria sociedade. Elas têm sido responsáveis por confrontações físicas com as forças do ocupante. Esta resistência aparece ainda através acções que podem transmitir sinais de consciência “feminista”; por exemplo, muitas prisioneiras políticas falaram publicamente de incidentes de violação, utilizando os seus corpos para resistir ao poder exercido “sobre” elas pela sociedade e pelo ocupante. Outras mulheres utilizaram o seu próprio corpo na luta armada contra a ocupação recusando assim o papel que lhes estava designado pelo discurso nacionalista, como fábrica para fazer filhos. E negado ainda a imagem que a ocupação tem delas: um alvo/objecto de guerra.

Os corpos das mulheres foram o campo de batalha, a arma e o alvo tanto nos discursos nacionalistas como no do ocupante. Todavia, as mulheres palestianas *deixaram os seus corpos existir e resistir* utilizando-os como arma própria na resistência cultural e política contra ambas as forças que as tentaram regular e controlar.

“I can’t say I know all this history. Others know it better. What I know, I heard it from my grandmother and mother and my aunts and mother-in-law”⁷⁹

As observações no terceiro capítulo mostram que a função das mulheres como transmissoras da cultura nacional em condições adversas, como a ocupação e o exílio, pode implicar viver no interior das representações opressoras próprias de uma cultura patriarcal. Por exemplo, a terra, a cultura e a nação, são todas ideias e objectos representados culturalmente pelas mulheres. As mulheres têm a obrigação social de comportar-se de uma maneira que idealiza “os objectos”/ideias que elas figuram, ou seja têm que ser férteis, sacrificadoras, fiéis e “autênticas”.

⁷⁹ Veja-se Um khaled (*apud* Humphries & Khalili, 2007:205).

A imagem mais comum das mulheres palestianas encontra-se sobretudo na figura de “mãe”, que em si é transmissora e se desdobra em várias subcategorias. A categoria “mãe” é defendida pelo discurso nacionalista e construída de uma forma patriarcal que a limita às “funções e sentimentos maternos”, constringido assim o comportamento das mães palestianas. Todavia, como argumentei neste capítulo, “exercer a maternidade” funcionou para as mães como *empowerment*, e como ponto de partida para exigir a igualdade.

Embora as mulheres estejam até certo ponto constringidas pelas representações culturais que elas próprias transmitem, estão, por outro lado, no lugar central da (re)criação cultural, que pode ainda ser uma posição de poder para (re)criar o seu próprio lugar levando assim a transformações da cultura patriarcal. Esta situação implica ainda que a redefinição e recriação da cultura palestiana e a sua herança sejam, e possam vir a ser ainda de forma mais marcante, sobretudo matrilineares.

Os símbolos da cultura, da tradição e da história da Palestina, vêm do “universo feminino”; por exemplo, os vestidos femininos tradicionais palestinos têm um papel fundamental na confirmação da narrativa histórica da palestina. A existência de vestidos que pertencem às vilas palestianas que são consideradas hoje parte de “Israel”, refuta a mitologia sionista que afirma que a Palestina histórica era uma terra sem povo quando os judeus lá chegaram.

Um outro exemplo está situado nas narrativas. A narração é considerada uma função cultural sobretudo “feminina”. A herança da memória e da narrativa palestiana é principalmente uma herança matrilinear. Todavia, mesmo que narrar a memória seja uma função feminina, nem as mulheres nem a sua sociedade consideram as suas narrativas dignas de confiança ou com grau significativo de autoridade. Ou seja, embora o sexo da memória palestiana seja feminino, as narrativas/memória das mulheres são silenciadas pela narrativa nacionalista.

Estar no lugar de transmissoras e portadoras da cultura palestiana é uma função significativa para as mulheres palestianas, sobretudo porque este é um lugar que funciona como *lugar de resistência* contra a ocupação. Mais ainda: parece-me que este lugar “divino” de (re)criação, que é feminino, pode significar estar ainda num caminho para *resistências feministas*.

Conclusão?

Escrever uma conclusão de um trabalho relacionado com o caso palestino parece algo “absurdo”. O conflito Israelo-palestino já dura há sessenta e poucos anos e não parece haver pacificação à vista. Com cada conclusão abre-se uma nova página de um conflito ainda mais complexo. Pode ainda ser igualmente “absurdo” chegar a uma conclusão clara num estudo sobre as *mulheres palestinianas*. Não só porque elas existem na pluralidade, mas ainda porque as suas vidas e os seus feminismos estão ligados ao conflito israelo-palestino; abordar as suas vidas, portanto, significa ainda analisar um dos conflitos mais complexos de história mundial.

Não se pode apresentar resposta, conclusões e recomendações sobre as vidas das mulheres palestinianas, sem mencionar o conflito israelo-palestino, sem falar da história mundial, de economias, de políticas mundiais. Sem falar de colonialismo, racismo, imperialismo, e outras formas de desigualdades e injustiças que, se existem um pouco por todo o mundo, estão presentes de uma forma aguda nas vidas das palestinianas.

Por fim, entre as páginas deste meu trabalho, *Feminismos dos corpos ocupados: as mulheres palestinianas entre duas resistências*, procurei mostrar e questionar a relação entre as duas lutas e resistências das mulheres palestinianas: a nacionalista e a feminista. Pergunto: será que podemos concluir que as mulheres palestinianas resistindo para afirmar as suas *próprias* formas de “palestinalismo” estavam, estão e estarão viver em formas de *feminismos*?

Lista das Testemunhos/ Narrativas de Vida⁸⁰

Testemunhos/ Narrativas de Vida utilizadas em **capítulo I:**

Abla Taha; Aysheh Odeh; Fairouz Arafa; Fátima Al-kurdi; Firial Salem; Hanan Mikha'il Ashrawi; Hind; Khadija Abu Arqoub; Latifa Al-hawari; Leila Khaled; Nadira Shalhoub-kevorkian; Maha Nassar; Mulheres anónimas; Muna Rishmawi; Rabiha Thiab; Rawda Basir; Rihb Isawi; Samiha Khalil; Siham Abdullah; Terry Atwan; Um Mohammad; Um Rami.

Testemunhos/ Narrativas de Vida utilizadas em **capítulo II:**

Abla Taha; Aysheh Odeh; Fairouz Arafa; Fátima Al-kurdi; Firial Salem; Hanan Mikha'il Ashrawi; Hind; Khadija Abu Arqoub; Latifa Al-hawari; Leila Khaled; Nadira Shalhoub-kevorkian; Maha Nassar; Mulheres anónimas; Muna Rishmawi; Rabiha Thiab; Rawda Basir; Rihb Isawi; Samiha Khalil; Siham Abdullah; Terry Atwan; Um Mohammad; Um Rami.

Testemunhos/ Narrativas de Vida utilizadas em **capítulo III:**

Amani Rimawi; Amirah; Aysheh Odeh; Maha Saca; Lawziyyeh Ghazawneh; Mary Shehadeh; Samar Suleiman; Samiha Khalil; Salma Kumsiyya; Um Khader; Um khaled; Um Sameh; uma adolescente activista política; Vera Tamari; Wafa Al-Baher Abu Ghosh; Widad Kawar

⁸⁰ A referência de cada narrativa é indicada na bibliografia.

Referências Bibliográficas:

- Abdulhadi, Faiha (2006) *Adwar Al-Mar'a Al-Felestinia Fe-talatinat. Al Musahma Al Seyaseya lel Mar'a Al-Felestinia* (O Papel das Mulheres Palestinianas nos Anos trinta, a Colaboração Política da Mulher Palestiniana), Ramallah: Markaz Al-Mar'a Al-Felestinia lel Abhath Wal Tawthiq.
- Abdel Jawad, Saleh (2006) “Durat Al-ghuas fi Auham Al-khawas: Al-masader Al-chafaueia ua quitabat A-tarikh Al-ijtima'i li-filistin bain Muqarabatain”(A Pérola do Mergulhador na Imaginação dos historiadores: Os Recursos Oraís e a Escrita da História Social da Palestina entre duas Leituras) em *Majalet Al Dirasat Al-filistinia* (Journal of Palestine Studies), , N° 67, Verão, pp. 66-72.
- Abu Hashhash, Hala (2006) “Entrevista com Samiha Khalil” em *Adwar Al-Mar'a Al-Felestinia Fe-talatinat. Al Musahma Al Seyaseya lel Mar'a Al-Felestinia* (O Papel das Mulheres Palestinianas nos Anos trinta, a Colaboração Política da Mulher Palestiniana), Abdulhadi, Faiha (Ed) Ramallah: Markaz Al-Mar'a Al-Felestinia lel Abhath Wal Tawthiq.
- Al-labadi, Fadwa (2004) “al-mar'aa wa midan al-'amal al-siasi” (A mulher e o ambito do trabalho politico) in *Review of Women's Studies*, Vol. 2, Birzeit: Institute of Women's Studoes - Birzeit University.
- Al-Sabki, Amal Kamal Baiomi (1986) *Al-Harka Al-Nesa'eia fi Mesr Ma Bain Al-Thwaratean 1919-1952* (O movimento Feminista em Egipto entre as Duas Revoluções 1919 – 1952), Cairo: Al-Hai'aa Al-Masria Al-ama Lel-Kitab.
- Augustin, Ebba (1993) *Palestinian Women. Identity and Experience*, London: Zed books.
- Bendt, Ingela & Downing, James (1982) *We Shall Return. Women of Palestine*, Henning, Ann (tran.), London: Zed Press.
- Cixou, Hélène (1997) “The laugh of the Medusa” (1975), in *Feminism: An Anthology of Literary Theory and Criticism*, Warhol, Robyn R. & Herndl, Diane Price (Rev. Ed.), New Brunswick: Rutgers University Press.
- Cunha, Teresa (2006), *Justiça Cognitiva, Identidades e Diásporas*, (Mimeo)
- _____ (2007), *O poder de narrar a memória*, (Mimeo)

- Dajani, Soud (1993) “Palestinian Women Under Israeli Occupation. Implications for Development” in *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Tucker, Judith E. (ed), Bloomington: Indiana University Press.
- Ghassan Douar (2007) “Nisa’a Filistiniat fil intifada 1” (Mulheres palestinas na Intifada 1) in *Al-quds Al-Arabi*, Nº 5542, 27.02.2007, pp.17.
- El Kahlidi, Leila (1991) *The art of Palestinian Embroidery*, London: Saqi books.
- Fleischman, Ellen (1995), *Jerusalém Women’s Organizations During the British Mandate 1920s – 19230s*, Jerusalém: PASSAI
- Foucault, Michel (2004), *Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão*, Ramalheite, Raquel (trad.), Editora Vozes (versão electrónica PDF).
- Hammami, Rema (1991) “Women’s Political Participation in the Intifada, A critical Overview” in *Mutamarr Al-Intifada wa Ba’d Qadaia Al-Mar’a Al-Ejtima’ia* (A Intifada e outros assuntos sociais da mulher), Ramallah: Lajnet Dirasat nasaweia & Markez Bisan.
- _____ (2004) “Gender, Nakba and Nation; Palestinian Women’s Presence and Absence in the narration of 1948 Memories” in *Review of Women’s Studies*, Vol. 2, Birzeit, Institute of Women’s Studies - Birzeit University, pp. 26 – 41.
- Holt, Maria (1996) *Women in Contemporary Palestine*, Jerusalém: PASSAI
- Humphries, Isabelle & Khalili, Laleh (2007) “Gender of Nakba Memory” in *NAKBA Palestine, 1848 and the claims of memory*, Sa’di, Ahmad H. & Abu Lughod, Laila (ed.), New York: Columbia University Press.
- Jad, Islah (1998) “A-tarikh Al-mansi, Man Yatzakar Aduar Al-nisa’a fi A-siasa”(A História Esquecida, Quem lembra dos Papeis das Mulheres na política) em *Zaman Al-nisa’a ua Athakera Al-badila* (O tempo das Mulheres e a Memória Alternativa), Ramadan, Sumia & Abu Bakr, Umaima & Sadda Huda (Ed.), Cairo: Encontro das Mulheres e a Memória Alternativa.
- _____ (2004) “The NGOization of the Arab Women’s Movements” in *Review of Women’s Studies*, Vol. 2, Birzeit, Institute of Women’s Studies - Birzeit University, pp. 42 – 56.
- _____ (2008) *Nisa’a ‘ala Taqato’ Toroq. Al-Harakat Al-Nasawia Al-felestinia bain Al-Watania Wal ‘elmania wal Hawya Al-Islamia* (Women at the Crossroads: The Palestinian Women’s Movement between Nationalism, Secularism and Islamism), Ramallah: Muwatin.

- Kazi, Hamida (1987) “Palestinian Women and the National Liberation Movement: a Social Perspective” in *Women in the Middle East*, Salman, Magida et al. (org.), London: Khamsin – Zed books.
- Khalifa, Sahar (1991) “Maha Mustaklam Nassar: Lijan Al-mar’aa Al-filistinia – Ramallah” (Maha Mustaklam Nassar: Comitês da mulher palestina – Ramallah) in *Sho’oun Al-mar’aa* (Assuntos da mulher), N°1, Maio 1991, pp. 76- 81.
- _____ (1991) “Siham Abdullah min Haret Al-toteh fil-balda Al-qadima” (Siham Abdullah do bairro Al-toteh do centro antigo) in *Sho’oun Al-mar’aa* (Assuntos da mulher), N°1, Maio 1991, pp. 90 – 93.
- _____ (1991) “Um Sameh Assaber” in *Sho’oun Al-mar’aa* (Assuntos da mulher), N°1, Maio 1991, pp. 87 - 89.
- Kotef, Hagar & Amir, Merav (2007) “(En)Gendering Checkpoints: Checkpoint Watch and the Repercussions of Intervention” in *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2007, vol. 32, no. 4, 973 – 996.
- Kutab, Eline & Abu Awad, Nida’a (2004) “al-haraka al-nasauia al filistinia: ichkaleiat ua qadaia jadalia” (O movimento feminista palestino: problemas e assuntos críticos) in *Review of Women’s Studies*, Vol. 2, Birzeit: Institute of Women’s Studies - Birzeit University.
- Loomba, Ania (1998) *Colonialism/Postcolonialism*, London: Routledge.
- Layoun, Mary N. (2001) *Wedded to The Land? Gender, Boundaries, and Nationalism in Crisis*, Durham: Duke University Press.
- Matta, Nada (2007) “ Al-nasauieiat Al-Israeliat bi Sadad Haq Al-Auda Al-filistini” (As feministas israelitas discutem o direito de voltar palestino) in *Kitabat Nasawia: ma bain Al-Qam’ wa aswat felestinia muqawema* (Palestinian Feminist Writings: Between Oppression and Resistance), Shalhoub-kevorkian, Nadera (Ed.), Haifa: Mada Al-karmel.
- Mhana, Itimad (1992) “Fairouz Arafá” in *Sho’oun Al-mar’aa* (Assuntos da mulher), N°3, Junho 1992, pp. 111- 118.
- Minh-ha, Trinh T (1989) *Woman Native Other*, Bloomington: Indian University Press.
- Mogannam, Matiel, (1986) “al-jothor al-tarikhia li-nidal al-mara’a al-filistinia fil-harka al-watania” (As raízes históricas da luta da mulher palestina no movimento nacional), Shahin, Omar (tra.) in *Samed Al-Iqtisadi*, Vol.8, N. 26, pp. 8 – 24.
- Morgan, Robin (2001) *The Demon Lover*, New York: Washington Square Press.

- Naaman, Dorit (2007) “Angels of Death: Media, Gender, and Performance in the Case of the Palestinian Female Suicide Bombers” in *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2007, vol. 32, no. 4, 933 – 955.
- Najjar, Orayb & Warnock, Kitty (1992) *Portraits of Palestinian Women*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Nash, Mary (2005), *As Mulheres No Mundo, Histórias, desafios e movimentos*. Pereira, Lilian (trad), V. Nova de Gaia: Editora Ausência.
- Odeh, Aysheh (2007) *Ahlam Bel Horia (Dreams of Freedom)*, Ramallah: Muwatin – The Palestinian Institute of the Study of Democracy.
- Peteet, Julie M. (2000) “Al-Jendar Al Thakary wa Toqous Al moqawama fy Al-Intifada Al-Ula. Al-Siasat Al-thaqafia lal Onf” (Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian Intifada: A Cultural Politics of Violence) in *Al-Rojola Al-Mutakhaiala: Al-Hawia Al-thakaria wal Thaqafa fi Asharq Al-Awsat (Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East)*. Ghassoub, Mai & Sinclair-webb, Ema (Ed.), Beirute: Dar Al Saqi.
- _____ (1997) “Icons and militants: mothering in the Danger Zone” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1997, vol. 23, no. I, 103 – 129.
- _____ (1993) “Authenticity and Gender. The Presentation of Culture” in *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Tucker, Judith E. (Ed.), Bloomington: Indian University Press.
- _____ (1991) *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*, New York: Columbia University Press.
- Pappe, Ilan (2006) *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford: Oneworld Publications.
- Qasem, Fatima (2007) “Al-logha Wa-tarikh Wal-nisa’a- Nisa’a Filistiniat fi Israel Iasefn Ahdath Al-nakba” (A língua, a história e as mulheres – mulheres palestianas em Israel narram os acontecimentos de Nakba” in *Kitabat Nasawia: ma bain Al-Qam’ wa aswat felestinia muqawema (Palestinian Feminist Writings: Between Oppression and Resistance)*, Shalhoub-kevorkian, Nadera (ed.), Haifa: Mada Al-karmel.
- Shakhoub-Kevorkian, Nadera & Abdo, Nahla (2006) *Acknowledging the Displaced Palestinian Women’s Ordeals in East Jerusalem*, East Jerusalem: Women’s Studies Centre.

- Shakhoub-Kevorkian, Nadera (ed.) (2007), *Kitabat Nasawia: ma bain Al-Qam' wa aswat felestinia muqawema* (Palestinian Feminist Writings: Between Oppression and Resistance), Haifa: Mada Al-karmel.
- Shomali, Fida'a (1993) "Rabiha Thiab, Itihad Lijan Al-mar'aa Lil-'amal Al-Ijtima'i" (Rabiha Thiab, A liga dos comités das mulheres para o trabalho social", in *Sho'oun Al-mar'aa* (Assuntos da mulher), N°5, Junho 1993, pp. 60- 87.
- Tawil, Raymonda (1988) *Sajinat Al-Watan Al-Sajin* (The prisoners of the Home Prirosn), Jerusalém: Mu'asasat Al-Thaqafa Al-Filistinia.
- Tuqan, Fadwa (1990) *A Mountainous Journey. An Autobiography*, Kenny, Olive & Shihab Nye, Naomi (trans.), Jayyusi, Salma Khadra (Ed.), London: The Women's Press.
- Victor, Barbara (2004) *Mulheres Suicidas Palestinianas*, Guimarães da Costa, Maria Dolce (trad.), Lisboa: Gótica
- Wadi, Farouk (2000) "Al Huria men wara'a Hijab" (A liberdade de trás do véu) in *Al-ayyam*, Ramallah, 17.11.2000
- Warnock, Kitty (1990) *Land Before Honour, Palestinian Women in the Occupied Territories*, New York: Monthly Review Press.
- Yegenoglu, Meyda (1999) *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*, New York: Cambridge University Press.
- Yuval-Davis, Nira (1987) "The Jewish Collectivity" in *Women in the Middle East*, Salman, Magida et al (Ed.), London: Khamsin – zed books.

As Referências Electrónicas:

- Abdulahdi, Faiha (2009) "Al-mu'tamar al-khamas lil-itihad al-'am lil-mar'a al-filistinia: khotua nahua tajsid al-dimocratia" (O Quinto congresso da liga geral da mulher palestiana: um passo na direcção da democracia), *Al-ayyam*, 21.6.2009 (acedido em 21.6.2009).
<http://www.al-ayyam.ps/znews/site/template/article.aspx?did=114881&Date=6/21/2009>
- Aman (2007) "Al-Ihtilal Yujber Al-filistiniat 'ala Khal' malabisohon b Hijat Al-taftish" (A ocupação obriga as palestinianas á despir com a desculpa de inspecção), 02.07.2007 (acedido em 08.08.2008)
<http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=12606>

Amireh, Amal (2005) “Palestinian Women’s Disappearing Act: The Suicide Bomber through Western Feminist eyes”, in *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, vol. 5, spring 2005, (acedido em 03.02.2009)

<http://web.mit.edu/cis/www/mitejmes/>

A lei de trabalho Palestino de 2000 (acedido em 27.7.2009)

<http://www.met.gov.ps/MneModules/laws/wb.labour.pdf>

Beinin, Joel and Hajjar, Lisa (2009) *Palestine, Israel and the Arab-Israeli Conflict*, The Middle East Research and Information Project, 11.11.2009. (acedido em 9.6.2009)

http://www.merip.org/palestine-israel_primer/intro-pal-isr-primer.html

Blau, Uri (2009) “Dead Palestinian babies and bombed mosques - IDF fashion 2009”, in *Ha’artz.com*. (acedido em 20.03.2009).

<http://www.haaretz.com/hasen/spages/1072466.html>

Guerrilla Girls (2005), *Guerrilla Girls at the Biennale Exhibition* (acedido em 2.8.2009)

<http://www.guerillagirls.com/posters/venicewalla.shtml>

Hassan, Hiam (2009) “Da’u al-nisa’a yoharerna filstin” (Deixam a Libertação da Palestina para as Mulheres), *Al-Quds Al-Arabi*, 8.6.2009 (acedido em 20.6.2009).

<http://www.alquds.co.uk:9090/pdf/2009/06/06-07/All.pdf>

Jaber, Hala (2003) “Cover story: The Avengers” in *The Sunday Times*, 7.12.2003. (acedido em 20.3.2009).

<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/article1035967.ece?token=null&offset=0&page=1>

Jamil, OmEr (2009) “Israeli Sound Bombs Reported Exploding Wombs Of Pregnant Palestinian Woman And Girls” in *Haqueeqat.Org*, 13.1. 2009. (acedido em 3.2.2009).

<http://www.haqueeqat.org/2009/01/13/israeli-sound-bombs-reported-exploding-wombs-of-pregnant-palestinian-woman-and-girls/>

Khaled, Leila (1973) *My People Shall live: Autobiography of Revolutionary*, George Hajjar (Ed.), Ole Sandberg (Digitalization & layout 2008), (acedido em 27.5.2009)

http://www.aktivist.nu/IMG/pdf_MY_PEOPLE_SHALL_LIVE.pdf

Quwar, Widada, *Her Story* (acedido em 28.6.2009)

<http://www.arabheritage.org/story.html>

Referências Cinematográficas:

Khoury, Buthaina (direção e produção), *Women in Struggle*, 2004.