



Dando a luz a la nación: la matría palestina

Bearing the nation: Palestinian motherland

Clarisa Danae Fonseca Azuara^{1, @}

¹ Becaria CONACYT (México). FPI. Universidad Autónoma de Madrid. España.

@ Autor/a de correspondencia: clarisadanae@hotmail.com

Resumen

Este artículo analiza la feminización de la nación palestina partiendo del marco teórico elaborado por Nira Yuval-Davis y Floya Anthias en su obra *Woman, Nation, State* (1989), donde identifican las vías por las que las mujeres participan en los procesos de construcción de la nación. Se va a prestar especial atención a la mujer como participante en las contiendas nacionales y como símbolo de identidad.

No obstante, dentro del análisis de la participación de las mujeres palestinas en las contiendas nacionales se incluye también su papel como reproductoras biológicas y culturales de la nación ya que dar a luz, en el contexto palestino equivale a la participación en combate. A partir de la participación de las mujeres en tanto que agentes activas de la resistencia y símbolos, el presente estudio propone el término “matría” como una forma de narrar el nacionalismo palestino. En contraposición a patria, matría denominaría un espacio en términos femeninos donde las mujeres son las actrices principales en la construcción de la nación.

El presente artículo explora la construcción nacional de la matría palestina con un enfoque de género que visibiliza a las mujeres palestinas. La conclusión central es que hay una superposición en la importancia del papel de las mujeres como agentes activas en la construcción de la nación y como símbolo de la nación feminizada, por lo que se puede afirmar que Palestina es una matría.

Palabras clave: Palestina, nacionalismo, mujeres.

Abstract

The article analyzes the Palestinian nation and its process of feminization based on the theoretical framework elaborated by Nira Yuval-Davis and Floya Anthias on “*Woman, Nation, State*” (1989) that locates different ways of women’s participation on the national process. The study will focus on women as active agents on the nation building process and as symbols of identity. Their role as biological and cultural reproducers of the nation will be included as a form of participation in the national struggle, since giving birth in the Palestinian context is considered equivalent to participation in combat. Present study proposes the term *matría* (motherland) as a way of narrating Palestinian nationalism. In contrast to *patria* (fatherland), *matría* is a feminine space where women are the main actresses in the construction of the nation. This article explores the national construction of the Palestinian *matría* and concludes that there is an overlap in the importance of the role of women as active agents in the construction of the nation and as symbols of the feminized nation, therefore Palestine is a motherland not a fatherland.

Keywords: Palestine, nationalism, women.

INTRODUCCIÓN

En 1989, Nira Yuval-Davis y Flora Anthias elaboraron uno de los primeros análisis sobre el Estado y la nación con perspectiva de género. En su obra *Woman, Nation, State* construyeron un marco teórico general e identificaron cinco formas en que las mujeres han tendido a participar en los procesos nacionales a partir de estudios de caso. La primera forma de participación es como reproductoras biológicas de la nación, lo que se traduce en incentivar o limitar el crecimiento de la población en general o de un grupo en particular. La segunda forma corresponde a la delimitación de las fronteras étnicas y nacionales, en otras palabras, además de controlarse la cantidad de hijos, se determina con quién deberían tenerse. Una tercera vía de participación es la reproducción ideológica y cultural de la colectividad; en este contexto, serían las mujeres quienes transmiten la herencia histórica, simbólica y cultural a los nuevos miembros. La cuarta forma es como símbolo; las mujeres representan y reproducen a la nación y delimitan las categorías étnicas y nacionales. La última de las formas es la participación de las mujeres en las contiendas nacionales económicas, políticas y militares, es decir, los diferentes papeles que han tenido en las luchas por la liberación nacional, en la guerrilla o en el ejército (Yuval-Davis y Anthias, 1989).

De igual forma, tras la contribución de Yuval-Davis y Anthias, otros trabajos han cuestionado las relaciones de género en los procesos de construcción nacionales (Baron, 2005; Gutiérrez Chong, 2004; Kandiyoti, 1991; Mayer, 2000; McClintock, 1993; Moghadam, 1994; Nagel, 1998; Ranchod-Nilsson y Tétreault, 2003) poniendo en evidencia que el nacionalismo está imbuido con poderosas construcciones de género. Además, el feminismo “occidental” sería cuestionado como paradigma dominante. A través de los estudios decoloniales se han impulsado nuevas propuestas epistemológicas para elaborar estudios con perspectiva de género que rompan la dinámica de la colonización cultural (Anzaldúa, 1997; Chatterjee, 2005; Mernissi, 1987; Mohanty, 1988; Sibai, 2016; Suárez y Hernández, 2008). Destacan en estos últimos *Descolonizando el feminismo* de Liliana Suárez-Navaz y Rosalva Aída Hernández (2008) quienes ponen a dialogar textos decoloniales escritos desde América Latina, Asia y África incluyendo las voces y experiencias de mujeres excluidas, para empujar la descolonización del feminismo desde el “Sur Global”. La obra de Sirin Adlbi Sibai, trasciende también entre las más recientes. Su libro *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial* (2016) es una propuesta desde los estudios decoloniales para reconstruir la realidad en base a su condición heterogénea y plural, refiriéndose especialmente a voces y prácticas de mujeres musulmanas. Así, esta investigación también se nutre de estas fuentes con la intención de “*practicar la enunciación desde el mismo lugar donde se impone el silencio y con la voz de las y los silenciados, in sha’a Allah*” (Sibai, 2016: 270).

A lo largo de nuestro trabajo, vamos a servirnos del término “mujeres” en tanto que categoría de análisis, pero sin pretensiones de universalización. En este sentido, al hablar de las “mujeres palestinas” existen diferencias, tanto en el sector social como en la geografía, es decir, no se intenta construir generalizaciones sobre las vivencias de las mujeres en los campos de refugiados en Líbano, las mujeres

palestinas que se quedaron dentro de las fronteras de Israel o aquellas que viven en los territorios ocupados, etcétera. Este artículo trata de establecer líneas para el análisis de la representación de la nación, ya que, a pesar de dichas diferencias, la feminización de la nación es una constante en el imaginario colectivo palestino.

LAS MUJERES, AGENTES ACTIVAS EN LA LUCHA NACIONAL

El papel de las mujeres palestinas en la construcción de la nación ha sido muy activo, desde la lucha contra el colonialismo sionista hasta la resistencia a la ocupación israelí. Aunque en términos generales no está documentado un movimiento de mujeres organizado de manera unitaria (Abdulhadi, 1998; Fleischmann, 2003; Hasso, 1998; Peteet, 2013), sí podemos identificar desde el Mandato británico la participación de las mujeres en diferentes ámbitos de la esfera pública y privada donde se contribuyó a la lucha nacional.

Desde inicios del siglo XX, mujeres de diferentes estratos sociales lucharon contra el colonialismo sionista. Esta participación se produjo en un contexto en el que comenzaron las movilizaciones contra el Mandato británico y “*el nacionalismo se había convertido en un importante recurso para la élite política (palestina) y para la juventud educada*” (Matthews, 2006: 199). En ese momento se llevaba a cabo un boicot al Gobierno, a los partidos y a las asociaciones judías, así como una política de no cooperación con las autoridades mandatarias. Asimismo, estas décadas serían clave para la colonización sionista ya que se firmó la Declaración Balfour que prometía “*el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío*”, igualmente, se dio un aumento de las *aliyot*¹ o migraciones hacia “tierra santa”, se creó la Hagana², así como la Histadrut (Confederación General de los Trabajadores), pieza clave de la colonización que creó un mercado de trabajo dividido, lo que favorecería la creación de un apartheid económico (Barreñada y Valle, 2003). Las protestas de 1929, 1933 y 1934 tendrían como consecuencia cientos de detenciones y ejecuciones. Es en este contexto que las mujeres comenzaron a organizarse para responder a la violencia ejercida por las autoridades mandatarias británicas.

Sobre estas primeras movilizaciones, cabe aclarar que “*las mujeres palestinas se percibían como víctimas del sionismo, no como mujeres en una categoría social separada, sino como palestinas que sentían su identidad y supervivencia amenazadas*” (Peteet, 2013: 42). En particular, las mujeres de clase media y alta tuvieron un papel activo, tanto en las manifestaciones en las calles como en la política. En 1920, un grupo de mujeres formó parte de una delegación que se reunió con el Alto Comisionado Británico para pedir la anulación de la Declaración Balfour y que se

1 *Aliyot* es el plural de *aliya* en hebreo; esta palabra se utiliza para denominar la “migración hacia la tierra sagrada”, que en la tradición judía se considera un acto sagrado y literalmente significa “ascensión” (Hacohen, 2001).

2 No hay consenso sobre qué tipo de organización es la *Hagana*. Diversas fuentes la identifican como organización paramilitar, otras como movimiento de liberación nacional, mientras que algunas la califican como una organización terrorista. No obstante, un punto común en la literatura es la relación favorable que la *Hagana* tenía con las autoridades mandatarias británicas (Ozacky-Lazar y Kabaha, 2002).

pusiera fin a la tortura y maltrato de prisioneros por las autoridades mandatarias (Peteet, 2013: 43). En 1921 se fundó la Yam'iyyat al mar'a al-arabiyya³ (Asociación de Mujeres Árabes), primera organización política de mujeres en Palestina. Dicha organización sería el antecedente del al-Ittihad al-nisa'i al-arabi (Unión de Mujeres Árabes) que surgió en 1929; a partir de esta unión, se estableció un nuevo marco organizativo para el movimiento de mujeres y la creación de comités locales (Fleischmann, 2003: 115).

Las mujeres campesinas sintieron los efectos del colonialismo sionista de manera directa en sus comunidades, las cuales fueron atacadas físicamente. Hubo dos tipos de participación de las mujeres campesinas: por un lado, las acciones de resistencia, y por el otro, su participación en plena capacidad militar. Participaron en huelgas, manifestaciones y en el boicot a productos sionistas, resistieron la confiscación de sus tierras y la expropiación al mismo tiempo que apoyaban a la guerrilla (Abdo, 1995; Peteet, 2013). También participaron en los levantamientos lanzando rocas desde los tejados y fueron descritas en los informes de la policía británica como "beligerantes" e "incitadoras", y advertían que las mujeres estaban participando activamente e instigaban a los jóvenes a convertirse en combatientes (Fleischmann, 2003: 126). Esto se puede considerar una forma de agencia política equiparable a lo que Rajeswari Mohan identifica como tal durante otro momento histórico en Palestina, la Intifada de 1987: "*Es agencia cuando las madres llaman a sus hijos a participar en la Intifada, ya que la militancia es la única forma de tener dignidad y humanidad*" (pp. 68).

La resignificación de la muerte de los hombres ejecutados por las autoridades del Mandato británico es simbólicamente significativa dentro de las acciones de las mujeres, un ejemplo de esto es Umm Mohammad ("la Madre de Mohammad", forma tradicional del nombre árabe). En 1930, Mohammad Jamjum fue ejecutado en Hebrón, condenado a muerte por su participación en los levantamientos de 1929. Tras la ejecución, la gente comenzó a reunirse en casa de su madre para dar el pésame, ella se negó a recibirlo y desde dentro de su casa decía: "¿Por qué lloran? Yo estoy orgullosa de mi hijo, quien ha adquirido honor a través del martirio" (Peteet, 2013: 51). Esta historia muestra cómo se dio un valor moral a la noción de sacrificio y a las madres que pierden a sus hijos en la causa. Otras madres siguieron este ejemplo, y con estas acciones fueron cambiando el significado de los fallecimientos, pasando del sufrimiento al orgullo al dar a sus hijos a la lucha por la liberación.

La participación de las mujeres en la resistencia, sobre todo campesinas, a través de acciones como esconder armas, resistir a la ocupación de sus tierras, asistir a los ahorcamientos de prisioneros por participar en las revueltas y honrarlos como parte de la causa, entre otras, se pueden conceptualizar como una forma de utilizar las "armas de los débiles". Dicho concepto fue acuñado por James Scott en 1985, quien lo utilizó para estudiar las formas de resistencia del campesinado en Malasia. Scott (1985) destacó su importancia y lo poderosas que pueden ser sus acciones al no requerir coordinación o planeación organizada. El concepto

de "armas de los débiles" es de utilidad para enmarcar las acciones de resistencia de las mujeres campesinas palestinas desde el Mandato británico hasta la creación de la Organización para la Liberación Palestina (OLP), ya que constituyeron acciones de resistencia frente al colonialismo sionista sin ser acciones coordinadas por organizaciones o movimientos sociales.

Entre 1936 y 1939, a pesar de que su participación era aún excepcional, las mujeres se unieron a la lucha armada en las zonas rurales y sentaron un precedente para la época (Peteet, 2013: 52). Fatme Ghazzal es citada en diversas fuentes no solo como la primera mujer que se conoce que ha muerto en combate (1936), sino como la primera mártir palestina (Majd, 2010). Otro ejemplo de este tipo de participaciones es el grupo de Rafiqat al-Qassam (Compañeras de Qassam). Izzedin al-Qassam fue una figura destacada durante el Mandato británico de Palestina, fundador de los primeros grupos organizados de guerrilleros durante este periodo (Al-Hout, 1979). Fleischmann (2003) sostiene que un grupo de mujeres estudiantes recibieron educación religiosa y política como parte de las actividades de la organización de Qassam. Peteet (2013), por su parte, afirma que ellas son el primer grupo de mujeres que recibió entrenamiento en el uso de armas.

El trabajo social, que a su vez era una forma de colaboración política, es otra forma de participación de las mujeres. Reunían dinero para comprar armas, tejían ropa para los combatientes y proveían de ayuda financiera a las familias de fallecidos y detenidos (Peteet, 2013: 54). Estas participaciones sustentaron en gran medida la resistencia palestina durante las movilizaciones y protestas desde 1929, 1933, 1934 y hasta 1939. En este último año el Gobierno británico emitió el "Libro Blanco", documento en el que se limitaba la inmigración judía y se restringía el traspaso de tierras. Asimismo, en dicho documento, el Gobierno británico se comprometía a "*apoyar un Estado palestino independiente en un periodo de diez años, donde árabes y judíos compartieran el gobierno salvaguardando el bienestar de sus comunidades*" (MacDonald, 1939).

A inicios de la década de los cuarenta, la resistencia palestina estaba relativamente inactiva y pedía poner en práctica el "Libro Blanco" de 1939. No obstante, al terminar la Segunda Guerra Mundial, la situación cambió. En 1946, el Alto Comité Árabe llamó a una huelga general en respuesta a las recomendaciones de la Comisión Angloamericana de admitir cien mil judíos en el territorio palestino (Qumsiyeh, 2011: 92). Promovido por el presidente estadounidense Truman, las Naciones Unidas recomendaron un plan de partición de Palestina en noviembre de 1947, que dio control al movimiento sionista del cincuenta y cinco por ciento del territorio. En ese mismo año, se fundó en Jafa la organización llamada Zahrat al-uqhuwan (Margarita) formada por mujeres para dar ayuda y suministros a los combatientes. Sus actividades incluían esconder y transportar armas, dar apoyo médico a los heridos, proveer de comida, agua y municiones, hacer barricadas y cavar trincheras (Palestine Liberation Organization, 1975: 7).

Tras la Nakba⁴, la participación continuó. Algunas

3 Las transcripciones del árabe se han simplificado para que resulten accesibles a la lectora de lengua española.

4 La Nakba, que se puede traducir como «catástrofe» o «desastre», es el nombre con el que los palestinos llaman a los eventos de 1948. La creación

mujeres fallecieron luchando entre 1947 y 1948 y muchas de ellas son recordadas como las primeras mujeres mártires por la nación (Peteet, 2013: 58). Posteriormente, durante los años cincuenta y sesenta siguieron activas algunas asociaciones de mujeres que hacían trabajo social y político, y un número considerable se dedicó a apoyar a los refugiados. Por ejemplo, Hind al-Hussaini creó una asociación para construir un orfanato, Dar al-tifl (Hogar de los Niños) en Jerusalén para acoger a cincuenta y cinco niños que sobrevivieron a la masacre de Deir Yassin, un poblado cercano a Jerusalén donde se cometió una de las mayores matanzas de palestinos en 1948 (Dar al-tifl al-arabi Organization, 2017).

A mediados de la década de los sesenta, la creación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en 1964 originó un cambio para las organizaciones de mujeres, *“al dar un espacio en el que era posible uniformar las luchas, promover el desarrollo de las mujeres, todo desde la causa nacional”* (Peteet, 2013: 63). Destaca el caso del Yabhat al-Niswan (Frente de las Mujeres) como era conocida la Federación Palestina de Comités de Acción de las Mujeres que formaba parte del Al-Yabha al-Dimuqratiya li-Tahrir Filastin (Frente Democrático para la Liberación de Palestina) (FDLP) (Hasso, 1998). Dicha organización de mujeres tenía proyectos de alfabetización, de capacitación y buscaba fortalecer la independencia de las mujeres, así como incorporarlas a posiciones de liderazgo dentro de la organización. El FDLP destacó por tener la mayor proporción de mujeres en altos cargos y en posiciones de autoridad en todos los sectores de los territorios con respecto a las otras organizaciones que formaban parte de la OLP (Hasso, 1998: 451).

Al mismo tiempo, se empezaba a construir la imagen de la “madre fértil” por parte de los líderes de la OLP. Yasser Arafat exhortaba a las mujeres en sus discursos a *“engendrar más hijos para la revolución”* y a *“no tener menos de doce hijos cada una”* (Abdulhadi, 1998: 655). De esta manera, se equiparaba la maternidad con una forma de participación en la lucha nacional. El incentivar el dar a luz a los hijos de la nación en los discursos de políticos palestinos corresponde en la tesis de Yuval-Davis a lo que denomina “la gente como poder”, donde el futuro de la nación depende de su crecimiento continuo y se considera necesaria la gente para una diversidad de propósitos nacionalistas, civiles y militares (Yuval-Davis, 1997: 51).

La demografía ha sido un tema central en la dinámica de ocupación de territorios del Estado de Israel, así como de la estrategia colonial sionista desde principios del siglo XX. El sionismo implementó una política de modificación de la población, al aumentar la población judía en Palestina a través de la migración, el desplazamiento de palestinos y el impulso a la natalidad judía (Kanaaneh, 2002: 28). Dichas

estrategias israelíes corresponden a lo que Yuval-Davis denomina el “discurso eugenésico”, es decir, el aumento de la población, pero solo de grupos con características específicas (Yuval-Davis, 1997: 54). El principal objetivo fue aumentar los habitantes judíos en sus territorios por medio de diferentes medidas gubernamentales, como incentivos económicos a las familias con más miembros o mejores sistemas de salud, entre otras⁵ (Kanaaneh, 2002). Igualmente, el Estado de Israel, tanto en los discursos como en políticas reproductivas, relacionó la noción del holocausto nazi con el crecimiento poblacional, pidiendo a las mujeres reemplazar la población judía fallecida en el holocausto. Las mujeres judías que quisiesen abortar eran forzadas a ver un vídeo donde aparecían, junto a las imágenes de fetos, fotografías de niños judíos fallecidos en el holocausto. Por el contrario y al mismo tiempo, se distribuían de manera gratuita anticonceptivos a las mujeres palestinas (Yuval-Davis y Anthias, 1989: 98), de ahí que esta política israelí la categoricemos como “discurso eugenésico” y no solo de “gente como poder”, que es el caso palestino.

Tras la guerra de 1967, se fortaleció, en los Territorios Palestinos Ocupados, la idea de la maternidad como una forma de participación en la lucha nacional, pero con relación a la noción de sacrificio. Al definir la lucha armada como *“la única estrategia para la liberación de Palestina”* se hizo del martirio el acto máximo de sacrificio y valor (Abdulhadi, 1998: 654). La madre de un mártir, además de ser respetada y merecedora de solidaridad y apoyo, también es considerada la voz más auténtica y esencial de las pérdidas y las injusticias de los palestinos por la ocupación (Allen, 2009). La expectativa social es que la madre palestina presencie *“estoica el sacrificio de su hijo —una responsabilidad real en tiempos de militancia, de resistencia— y que la comunidad nacional debe seguir una ética colectiva de cuidado”* (Allen, 2009: 47).

La reproducción de la nación no se refiere solamente a dar a luz, también consiste en la reproducción cultural. La madre transmite la cultura y la historia a las nuevas generaciones, lo que para los palestinos es de particular relevancia, porque se relaciona con la identidad y la memoria. La intención sionista de borrar a los palestinos de la historia, como demuestra el eslogan sionista “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”, manifiesta el deseo de invisibilizar y de *“negar a los palestinos una presencia histórica como colectividad y afirmar que no eran un pueblo”* (Said, 2000: 188). En consecuencia, la memoria ha sido un tema central en la lucha palestina y, como tal, *“el tener hijos, mantener viva la memoria de los mártires, educar a los niños en la historia palestina”* tiene un significado que se acepta como necesario por la colectividad y por las mujeres en especial (Mohan, 1998: 68).

La Intifada, que comenzó en 1987, fue otro hito en la participación de las mujeres, redefiniéndose las esferas públicas y privadas. En el espacio público, confrontaron al Ejército israelí en las calles y estuvieron en primera línea luchando contra la ocupación (Abdo, 1995: 142). Al mismo tiempo, esta movilización creó un espacio en la

del Estado de Israel en 1948 resultó en la devastación del pueblo palestino. Al menos el 80 % de los palestinos que vivían donde se estableció Israel (más del 77 % del territorio palestino) fueron desplazados y se convirtieron en refugiados. La Nakba es, en la memoria e historia palestinas, una línea de división entre dos periodos, ya que tras 1948 las vidas de los palestinos fueron cambiadas irreversiblemente (Sa’di y Abu-Lughod, 2007: 3). El historiador palestino Elias Sanbar describe la fecha como *“el año que un país y su pueblo desaparecieron de los diccionarios... ‘El pueblo palestino no existe’, dijeron los nuevos amos, y de ahora en adelante los palestinos serán mencionados en términos vagos o como refugiados o, en el caso de la minoría que logró escapar la expulsión, como ‘árabes israelíes’; una larga ausencia comenzaba”* (Sanbar, 2001: 87).

5 En los años cincuenta, Ben-Gurion promovió dar a las madres judías que tuvieran diez hijos, o más, cien shekels israelíes. Asimismo, la aprobación de la Ley para Familias Benditas, de 1983, daba una serie de subsidios a las familias con más de tres hijos (Ver Yuval-Davis y Anthias, 1989).

sociedad palestina donde las mujeres tuvieron otra forma de participación. En los primeros tres años, impulsaron proyectos como las cooperativas, lideradas por mujeres. Asimismo, organizaron campañas de alfabetización y fueron fundamentales en el boicot a productos israelíes, como lo habían sido desde los años treinta. La creación de cooperativas proporcionó ingresos para las mujeres, pero, más importante aún, creó espacios de solidaridad y apoyo entre mujeres fuera de los círculos familiares (Gluck, 1995). Se fundaron centros independientes como el Markaz al-dirasat al-niswiyya (Centro de Estudios sobre la Mujer) y el Markaz shu'un al mar'a (Centro de Asuntos de las Mujeres), y el Markaz al-mar'a li-l-irshad al-qanuni wa-l-iytima'i (Centro de Ayuda Legal y Social para las Mujeres) (Abdo, 1999: 42).

Incluso para algunas autoras como Nahla Abdo, a partir de este momento y con estas actividades, las mujeres constituyen la base de la sociedad civil palestina (Abdo, 1999: 42). Por su parte, Sherna Berger Gluck (1995) sostiene que las mujeres que se comprometieron con las actividades de la Intifada sintieron que tenían una oportunidad en el futuro de un Estado palestino. Asimismo, Berger afirma que, a partir de este momento, se introduce un discurso de género en el movimiento, y da como ejemplo un comunicado de 1993 en el que las mujeres de los comités hicieron pública su condena a la violencia contra las mujeres, tanto dentro de las mismas facciones nacionalistas como en la calle y en el hogar. Igualmente, los comités de mujeres establecieron una línea telefónica para atender los casos de violencia contra las mujeres y han intervenido en casos de matrimonios forzados en Ramala. Desde ese momento, se impulsaron proyectos para las mujeres, apoyando sus intereses sin llamarlos "feministas". En estos años las discusiones dentro del feminismo árabe giraban en torno al uso de este término; las palestinas participaban de estas reticencias al movimiento feminista euroamericano y buscaron definir su propia versión del feminismo. A partir de 1994, con la Autoridad Nacional Palestina (ANP) ya constituida como hipotético Gobierno palestino en los Territorios Ocupados, la participación de las mujeres ha registrado un cambio; para Abdo (1999: 40) no ha habido una correspondencia entre la participación en el movimiento por la liberación y su presencia en cargos públicos de la ANP, y sostiene que se ha consolidado el patriarcado y el clientelismo. De la misma forma la fragilidad de la ANP, tanto interna como frente a Israel, ha permitido que se pospongan los debates sobre la posición de las mujeres y que no haya un compromiso real con el tema.

NACIÓN EN FEMENINO: EL SÍMBOLO

El género y la nación tienen una relación estrecha, y así lo muestran los sistemas de representación cultural que han tendido a caracterizar a las naciones en femenino. La feminización de la nación está sostenida por dos ideas: por un lado, los mitos sobre el origen común de las colectividades, y por el otro, por la reproducción del modelo familiar en las estructuras nacionales. En ambos casos, como afirma McClintock (1993: 61) "*las naciones dependen de poderosas construcciones de género*".

Los mitos en la construcción de la nación son la base sobre la que se construye la identidad: "*los mitos reúnen en una sola visión elementos de hechos históricos y de*

legendaria elaboración para crear compromiso y vínculo para la comunidad" (Smith, 1999: 57). Los mitos del origen común en la construcción de colectividades asignan frecuentemente un género a los símbolos de la nación y a la topografía⁶: "*el suelo, la tierra, el paisaje y los límites de la nación se feminizan; mientras que al mismo tiempo hay un movimiento masculino en estos mismos espacios*" (Mostov, 2000: 89). En ciertas narraciones, por ejemplo, se ha feminizado la tierra: el mito de la "tierra vacía" es simultáneamente el mito de la "tierra virgen" que está esperando pasivamente la inseminación masculina (McClintock, 1993). Los mitos de creación de la nación visualizan a las mujeres como reproductoras físicas y culturales de la nación; cuando se erigen como símbolos, frecuentemente se caracterizan como "puras y modestas" y personifican la tradición nacional y su continuidad. Por otro lado, los hombres tienen como misión defender a la nación y al territorio, y simbolizan el progreso de la nación (Mayer, 2000; McClintock, 1993).

El paradigma de la nación como familia es otra de las bases de la feminización de la nación: algunos académicos han analizado al nacionalismo relacionando las estructuras nacionales con las estructuras familiares (Anderson, 1993). Al equiparar la nación a la familia y considerarla como una extensión de las relaciones de parentesco, se reproducen jerarquías y se atribuyen roles de género a sus miembros. Igualmente, se determinan las esferas masculinas y femeninas de la ciudadanía (Sluga, 1998: 93). Se identifica la femineidad con la esfera privada, lo doméstico es el dominio femenino mientras que el espacio público es el espacio de actividades y presencia masculinas. Esta distribución de espacios y actividades mantiene la división binaria de género en donde "*femineidad y masculinidad permanecen como categorías fijas cuando interactúan con el concepto de nación*" (Mayer, 2000: 16).

De esta manera, se construye una nación en femenino que se personifica como mujer y lleva la "carga de la representación" al ser la portadora simbólica de la identidad y el honor de la colectividad (Yuval-Davis, 1997: 73). Ser símbolo de la identidad y *portar* el honor alude a la idea de que el cuerpo de la mujer es una frontera de la nación (Mayer, 2000). Equiparar el cuerpo de las mujeres a la nación tiene como consecuencia que un ataque a estos cuerpos se convierte en un ataque a la nación. Las mujeres palestinas, a nivel social, han vivido acorde a esta idea, "*las mujeres llevan el honor nacional, la vergüenza de la mujer es la vergüenza de la familia, la de la nación, la del hombre*" (Nagel, 1998: 254). Esta afirmación se mantiene para las mujeres que han decidido unirse a la resistencia: en dicho contexto, las nociones de honor son observadas y quienes participan cuidan de tener un comportamiento que sea considerado adecuado. Esta vinculación entre el honor nacional y el cuerpo de las mujeres no es solamente a nivel simbólico, sino que se traduce en consecuencias físicas. Poco tiempo después de 1967, los interrogadores israelíes explotaron los conceptos de honor y vergüenza para traer a mujeres palestinas como prisioneras y que hicieran confesiones. Sus técnicas de interrogación incluían amenazar a las mujeres

6 Sobre esta cuestión hay una extensa bibliografía por países, si bien en el caso Palestino se han hecho pocos estudios generales que aborden el tema (Massad, 1995; Moors, 2000), destaca en los estudios de la región el caso de Egipto (Baron, 2005).

palestinas con violarlas y, en algunos casos, romper sus ropas y exponerlas desnudas a sus padres o hermanos (Abdulhadi, 1998: 654).

La nación feminizada se representa en los discursos nacionales y en las expresiones culturales con cualidades sexualizadas o como madres protectoras, incluso ambas al mismo tiempo (Sunindyo, 1998: 4). Esta representación de la nación conlleva la idea de protección, la necesidad de proteger a la nación de la misma forma que se protege a la virgen, a la novia y a la madre. En este contexto, *“las mujeres son a la vez campo de batalla y la presa de los atacantes, son glorificadas como productoras y símbolos de la nación”* (Ranchod-Nilsson, 2003: 15).

Las representaciones de Palestina como mujer son una constante en las expresiones políticas y culturales. Las mujeres campesinas forman parte de esta construcción simbólica: *“son vistas como las reproductoras, biológicas y sociales, de la comunidad palestina y de la cultura, representando a la nación con vestidos bordados”* (Moors, 2000: 874). A partir de 1948, se utilizó la figura del campesino y particularmente la de la campesina como una de las representaciones de la nación. Estas construcciones simbólicas se privilegiaron en el discurso político y cultural por remontarse a un tiempo anterior a la ocupación israelí, adquiriendo un simbolismo nuevo (Sherwell, 1996: 297). La figura de la campesina como símbolo borró distinciones de clase, homogenizó experiencias del pasado y articuló tradiciones nacionales (Swedenburg, 1990). La idea de la campesina se ha utilizado como una representación de la tierra, un apego nostálgico a la vida rural y un sentimiento de vínculo al territorio (González, 2009). La representación femenina de la tierra como símbolo adquiere especial significación, ya que la expulsión de territorios ha sido una de las consecuencias de la ocupación israelí: *“en el discurso nacionalista, recordar los orígenes de la gente en la tierra y negarse a moverse han sido importantes aspectos ideológicos en contra de un régimen que está interesado en colonizar solo la tierra y no a la gente”* (Mohan, 1998: 61). De igual forma, la feminización del trabajo agrícola, consecuencia de la ocupación, reforzó la conexión simbólica de la tierra con la mujer (Sherwell, 1996: 298).

Especialmente, el papel de madre ha sido una constante en los mitos fundacionales de las naciones: se ha representado a la nación como la madre Rusia, la madre Irlanda, la madre India, etcétera. Las madres se constituyen como el origen del sentimiento nacional, son *“reproductoras de la nación, heroínas y símbolos de la virtud, fertilidad, fuerza y continuidad”* (Mostov, 2000: 91). Hasta hace poco, no se consideraba el sentimiento maternal como construido y contingente, sino que se asumía como humanamente universal, basado en el proceso biológico del nacimiento. Estudios feministas recientes han cuestionado esta idea (Peetet, 1997: 105). Además de la representación como campesina, Palestina ha sido constantemente representada como la madre.

En la comunidad palestina, la idea de feminidad queda sujeta al comportamiento que se espera de las mujeres: ser madres y reproducir a la nación. Como bien explica Mayer: *“La feminidad se produce como un medio de apoyar la construcción de la nación a través de la reproducción simbólica, moral y biológica; es por esto que el proyecto de nación es masculino y la nación se feminiza al*

servicio de las necesidades masculinas” (Mayer, 2000: 16). La representación de la nación como la madre conlleva la idea de los hijos de la nación que luchan por ella, y esto se traduce también en una preferencia por tener hijos varones. El paso a la edad adulta de una mujer palestina se confirma cuando tiene a un hijo varón, cuando se convierte en *umm* (la madre de un hijo varón); una mujer casada con hijas no es llamada *umm*, sino *mar'a*, es decir, “mujer” (Abu Dahou, 2003: 87). No obstante, cabe destacar que no solamente la mujer cambia su nombre al nacer su primer hijo varón, ya que su esposo también lo hace y pasa a llamarse *ab* (“padre”), más el nombre de su primogénito. La importancia del hijo varón se relaciona con el nombre de la familia, ya que el hijo lo hereda y lo transmite a sus propios hijos, asegurando la futura existencia de la familia; es él quien hereda la mayor parte de los bienes y tiene la responsabilidad de cuidar a sus padres (Manasra, 1993).

La maternidad en la sociedad palestina tiene un papel central⁷. La madre ha sido exaltada en diversos contextos políticos, culturales y sociales, con repercusiones en la vida de las mujeres. La principal consecuencia es que el dar a luz ha sido una forma de resistencia y de participación en la lucha nacional. La capacidad de procrear como forma de resistencia ha sido adoptada por diferentes organizaciones y figuras políticas, quienes llaman al incremento de la natalidad de los palestinos. La OLP y posteriormente la ANP han tendido a apoyar una política a favor del aumento poblacional (Kanaaneh, 2002: 61). Golda Meir, primera ministra de Israel en los años setenta, llegó a expresar su preocupación por *“tener que despertar cada mañana preguntándose cuántos bebés árabes habrían nacido durante la noche”* (Yuval-Davis y Anthias, 1989: 92). Este tipo de afirmaciones da cuenta de la percepción de figuras políticas e instituciones de la sociedad israelí, quienes consideran una amenaza el crecimiento de la población palestina. La idea permanece vigente hasta tiempos recientes: en el año 2009 salieron a la luz fotografías de camisetas utilizadas por soldados, especialmente francotiradores israelíes, con la imagen de una mujer embarazada, con velo y un arma en mano, situada en el blanco de una diana con la leyenda: *“Un tiro, dos muertes”* (Blau, 2009).

La madre que da sus hijos a la revolución es socialmente valorada y celebrada en el discurso nacional (Abu Dahou, 2003: 85). Esto se relaciona con la noción de sacrificio, que forma parte del discurso nacionalista palestino, en cuanto que se entiende el sacrificio de las madres como un acto político supremo (Peetet, 1997). A nivel social, se espera que las mujeres se sacrifiquen para la causa, por lo que *“tienen que criar a sus hijos como soldados, este es el concepto de la feminidad patriótica”* (Bracewell, 1996). Esta idea también ha estado presente en expresiones culturales. En 1976, el poeta Owani Sawit fue arrestado tras leer el siguiente poema en la celebración del día de la tierra: *“Oye, asesino / ¿Realmente crees que puedes asesinar a mi pueblo? / Esta es una misión imposible / Si asesinas a seis, traeremos sesenta al mundo*

7 A pesar de la diversidad cultural en el mundo árabe, las nociones de la maternidad son hasta cierto punto consistentes, en buena medida en torno al discurso islámico que eleva a las madres cerca de la santidad y exhorta a honrar a las madres (Peetet, 1997: 106). Un ejemplo se encuentra en los hadices del profeta Muhammad, que dice que «el paraíso está bajo los pies de las madres».

ese mismo día” (apud Yuval-Davis y Anthias, 1989: 107). Mahmud Darwish tuvo presente la conexión entre la madre y la tierra con Palestina en sus poemas particularmente en “A mi madre” y “Sobre esta tierra” (Khoury et al., 2013: 168). En este último, se feminiza a Palestina en la última parte: “Sobre esta tierra, hay por qué vivir: sobre esta tierra señora de la tierra, madre de los inicios y madre de los finales. Se llamaba Palestina. Se sigue llamando Palestina. Mi señora: yo tengo, porque tú eres mi señora, tengo por qué vivir” (Darwish, 2008). La poeta Fadwa Tuqan se refiere también a Palestina haciendo referencia a la tierra y equiparándola a la madre en el poema titulado “Sólo quiero estar en su seno” del poemario “La noche y los jinetes” del año 1969: “Que me entierren en ella, fundirme y desvanecerme en su fertilidad / para resucitar siendo hierba en mi tierra” (Prieto, 2015).

Además de en la poesía, la figura de la madre como la nación se encuentra en otros géneros literarios. La novela de Ghassan Kanafani *Umm Saad* (La Madre de Saad), escrita en 1969, es una muestra de dicha representación. A través de la vida de su protagonista, una madre que vive en el campo de refugiados de Burj el-Barajne, en Líbano, muestra la feminización de la resistencia y la noción de fertilidad y la reproducción como un arma (Kanafani, 2015). Las viñetas de Nayi al-Ali también contienen representaciones de la madre palestina: uno de sus personajes más importantes es Fátima, una madre de un campo de refugiados que ha perdido a su hijo en la resistencia (Khoury et al., 2013: 164). La representación de Palestina como la madre también se popularizó en las obras de arte de Sliman Mansour, Nabil Anani e Ismail Shammout, (Ankori, 2006; Boullata, 2004; Sherwell, 2001) quienes, durante la década de los setenta, imprimieron y distribuyeron carteles y postales con las imágenes de sus obras, que circularon tanto en los Territorios Ocupados como en campos de refugiados palestinos. En la línea de dichos carteles, se encuentran aquellos producidos por Fatah. Estos también plasmaron imágenes feminizadas de Palestina en el papel de madre, así como cartelería que presentaba a las madres palestinas al frente de la lucha.

Uno de los carteles de Fatah más representativos de esta cuestión (Figura 1), pertenece a una serie de carteles que se imprimieron durante la Intifada. Impreso en el año 1989 el mensaje central es la fortaleza y valentía de las madres. En el texto en árabe del cartel dice: “La madre palestina” en letras rojas y “Esta es nuestra tierra” en letras verdes. El color de los textos junto al fondo blanco y el marco negro refiere a los colores de la bandera palestina. El cartel tiene cinco fotografías, las cuatro del lado izquierdo son una secuencia de la misma madre enfrentándose a los soldados israelíes. En la primera foto se enfrenta a uno, mientras que en la segunda foto parece retar a los soldados, en la tercera imagen son tres soldados quienes la rodean y finalmente en la cuarta aparece resistiéndose a ser detenida por cuatro soldados. En la foto de la derecha, aparece una madre golpeando a un soldado frente a un vehículo militar. Este tipo de carteles reforzaban la imagen de las madres valientes, quienes participaron de manera activa durante la primera Intifada.

MATRIA PALESTINA

Las mujeres han estado presentes en las luchas por la liberación nacional en diferentes partes del mundo, pero

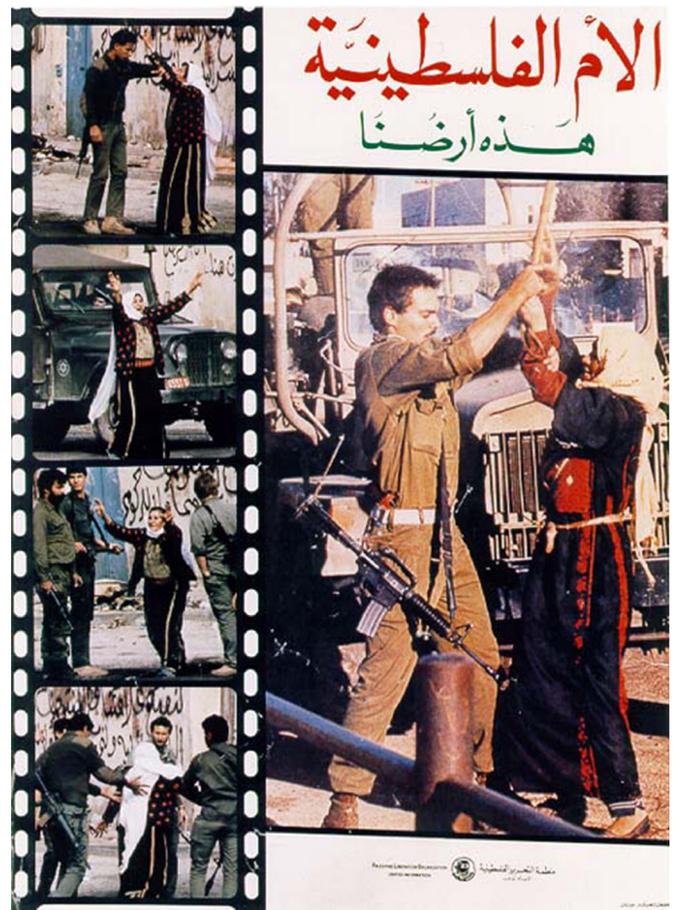


Figura 1: Cartel de Fatah, 1989, “La madre palestina, esta es nuestra tierra” Fuente: The Palestine Poster Project Archives.

han sido generalmente invisibilizadas en los relatos sobre la historia nacional. No son mencionadas como participantes de la lucha, y si lo son, es como *actrices* secundarias, apoyando a los llamados *héroes nacionales*. Por el contrario, donde sí son visibles es como símbolo de la nación, en el que no necesariamente tienen una presencia proporcional a su participación como agentes activas. En el campo de los estudios de género se ha hecho un importante trabajo para cambiar esta situación y visibilizar a las mujeres mediante “iluminar el papel político de la mujer y descubrir y documentar los mecanismos de exclusión de organizaciones políticas, movimientos, instituciones y procesos” (Nagel, 1998: 243).

Palestina es una nación *sui generis* en muchos sentidos, pero para los estudios de género ha representado un reto. Al cuestionarse el desarrollo de reivindicaciones de género en torno a Palestina, se ha debatido si el género está en crisis como afirma Julie Peetet (1997) debido a las condiciones en las que las mujeres han participado en organizaciones políticas y por la redistribución de espacios y roles asociados al género. Las palestinas han salido a las calles y han borrado las líneas tradicionales entre esfera pública y privada, e incluso las actividades consideradas domésticas han constituido una forma de participación en la construcción de la nación. Igualmente, se ha cuestionado el papel y lugar del feminismo en el contexto palestino. Hasso, en su estudio de 1998 donde analiza el Yabhat al-niswan (Frente de las Mujeres) que formaba parte del FPLP, sostiene

que el nacionalismo y el feminismo pueden ser exitosos como un proyecto conjunto y concluye que el nacionalismo da más agencia a las mujeres cuando participan en asociaciones que cuando participan en posiciones militares.

Para entender el tema de género en Palestina se debe partir de la idea de que la lucha por la liberación nacional es la vía para luchar también por los derechos de las mujeres. Leila Khaled quien participó durante la década de los sesentas y setentas en el Frente Popular para la Liberación de Palestina, resume la opresión de las mujeres palestinas: *“mientras que las mujeres occidentales se ven a sí mismas como víctimas de dos tipos de opresión, de clase y sexual, las mujeres palestinas tiene que cargar con cuatro tipos diferentes de sistemas de opresión: nacional, social (el peso de las tradiciones y costumbres) de clase y sexual”*, de tal forma que, en tanto que mujer, se es vulnerable simultáneamente a todas estas formas de opresión, y Khaled sostiene que la vía para luchar contra ellas es la resistencia palestina (Mohan, 1998: 67).

De esta manera, proponemos utilizar el concepto de “matria” para caracterizar a Palestina, como una forma de narrar su construcción desde las mujeres, visibilizando así su participación. El término “matria” ha sido utilizado principalmente en el campo de la literatura, con la característica de referirse a una entidad en femenino y en contraposición al término “patria”.

La noción de “patria” se ha asociado tradicionalmente a lo masculino: *“los enciclopedistas elaboraron sobre la etimología de patria, ligada a su significado como lugar de nacimiento, y del latín pater, una raíz que remitía a la familia definida a través del padre”* (Sluga, 1998: 94). El patriotismo fue descrito por Rousseau como *“el vínculo entre el hombre como individuo y el Estado que se articulaba a través de la unidad familiar”* (Sluga, 1998: 93). “Matria” tiene otra connotación, pues refiere a la parte materna: *“la matria provee de una imagen receptiva y vulnerable en contraste con la imagen activa de patria, que es la fuerza tras el Gobierno y la acción militar, invasión, conquista y defensa”* (Mostov, 2000: 91).

Los estudios actuales que utilizan “matria” en distintos contextos se dividen en dos tipos de investigaciones. Por una parte, se encuentran los estudios que utilizan el término para destacar la raíz gramatical femenina *mater* y con su uso parten de una visión donde se destaca lo femenino como símbolo. Por otra parte, encontramos aquellos que utilizan “matria” como una forma de cambiar las narrativas y contar historias a partir de personajes femeninos. En cuanto al primer tipo de estudios, Natalia Toledo (2011) utilizó el término para elaborar un análisis desde la crítica literaria feminista. Por su parte, Ester Massó Guijarro (2011) se valió del término para estudiar la migración senegalesa en España por considerarlo más apropiado para hablar de África, por la existencia del culto africano a la maternidad. Dos estudios se refieren a Cuba: Madeleine Betancourt (2016) utiliza el término para referirse a la pérdida de la matria al emigrar a los Estados Unidos; Iliana Fuentes-Pérez (1997) lo separa del concepto de “patria”, al que considera una construcción política nociva. Luna Gutiérrez (2017) estudia la organización de mujeres zapatistas y sostiene que la matria posibilita la existencia de tejidos de vida, y destaca lo colectivo en oposición al sistema patriarcal.

Dentro del segundo tipo de estudios que utilizan el

término “matria” se encuentra el de Lilia Granillo (2016), quien analizó el tema de la patria mexicana en el teatro, reivindicando el derecho de las mujeres a escribir su propia historia, enfrentando las versiones de la historia oficial y narrándola a través de personajes femeninos. Valerie Heffernan (2011) utilizó el término de “matria” para analizar una novela a la que define como “la historia matria de Alemania”: a partir de líneas matrilineales narrativas destaca una narración desde las mujeres y en espacios femeninos. Mónica Jato (2000) se valió del término “matria” para analizar la poesía de dos escritoras españolas.

El presente estudio puede enmarcarse en ambos tipos de investigaciones, dado que, al afirmar que Palestina es una matria, buscamos, por un lado, poner en valor la presencia de las mujeres como símbolo, y por el otro, visibilizar la participación de las mujeres palestinas en la construcción de la nación y, por ende, narrar desde sus espacios.

Palestina es una matria ya que hay una superposición en la participación activa de las mujeres en las luchas nacionales y en su importancia como símbolo de la nación. Bracewell y Enloe (1996; 1989) señalan que, en términos generales, hay una separación entre las madres como símbolos y como actores autónomos e individuales. Se ha sostenido en diversos estudios de caso que *“la representación de los sujetos nacionalistas está en contradicción con las realidades de las mujeres”* (Sunindyo, 1998: 16). Egipto es uno de los procesos de construcción nacional en donde se ha estudiado la representación simbólica de las mujeres frente a su participación como agentes activas en movimientos nacionales, concluyéndose que hay una contradicción entre ambas formas de participación (Baron, 2005).

En el caso palestino, esa separación no sería tan amplia, puesto que la presencia y participación de las mujeres palestinas como agentes activas en la construcción de la nación ha constituido una parte fundamental de la lucha contra el sionismo y contra la ocupación israelí. Las mujeres palestinas han participado como *actrices* en la construcción de la nación y no como acompañantes o sujetos pasivos.

La matria palestina tiene una relación de retroalimentación entre la nación feminizada como símbolo y las acciones de las mujeres como agentes activas. Es decir, la representación no es solamente simbólica, sino que tiene consecuencias para el cuerpo de las mujeres. Ser símbolo repercute en la forma en que las mujeres viven su posición dentro de la sociedad palestina y en cómo toman decisiones sobre sus cuerpos. Las obligaciones de las mujeres ante su colectividad nacional afectan sus decisiones sobre la reproducción (Yuval-Davis, 1997). Respecto a la preeminencia del símbolo frente a la participación, se ha argumentado que *“el poder de la mujer como símbolo acalla las voces de las mujeres individuales”* (Boehmer, 2017: 33). Esta idea hace referencia a que las mujeres, cuando se representan como símbolos de la nación, se vuelven una figura genérica, sin rostro. Por el contrario, las figuras masculinas de padre o héroe de la nación tienen nombre y rostro, por ejemplo, Nelson Mandela. En Palestina, siguiendo esta lógica, se podría hablar de Yasser Arafat como la figura del héroe y padre de la nación. En términos generales, la imagen de la madre palestina sí permanece como una figura sin rostro, pero, al mismo tiempo, se concreta en las figuras de la literatura que la representan, como Umm Saad, de Ghassan Kanafani,

o Fátima, de Nayi al-Ali, o en las imágenes de los artistas visuales que representan a las madres palestinas. Asimismo, un contraejemplo de una figura femenina que se volvió un símbolo de la resistencia palestina es Leila Khaled, quien reconfigura el símbolo de la mujer y es un icono. Sin ir más lejos, su rostro es la portada de un libro de título significativo: *Existir es resistir* (Basallote et al., 2017; Figura 2).

A. Basallote Marín · D. Checa Hidalgo · L. López Arias · J. Ramos Tolosa

EXISTIR *es* RESISTIR

PASADO Y PRESENTE DE PALESTINA-ISRAEL



Figura 2: Portada del Libro “Existir es resistir” con la imagen de Leyla Khaled.

La nación palestina feminizada y representada como símbolo destaca por su caracterización. A diferencia de otros estudios de caso, por ejemplo, el de Indonesia, donde la nación se representa como un ser frágil y que necesita ser rescatado, protegido y cuidado de la crueldad de un poder externo (Sunindyo, 1998), la patria palestina no se representa como frágil, aunque sí con necesidad de protección, pero tiene fortaleza y eso la diferencia de otras representaciones de la nación feminizadas. Enloe (1989) sostiene que las mujeres han sido relegadas a un papel secundario en la construcción de la nación, frecuentemente simbólico, como icono para ser elevado o defendido, y son los hombres los actores reales que defienden la libertad, honor, patria y a sus mujeres. La patria palestina no tiene un papel simbólico menor, ya que se convierte en una forma de fortalecer la identidad al mismo tiempo que representa la lucha por la existencia de la nación en un ejercicio de memoria colectiva que se mantiene viva a través de la imagen y el símbolo.

Finalmente, cabe aclarar que afirmar que Palestina es una patria y no una patria no quiere decir que se reconozca

de manera automática que no hay una desigualdad de género, sino todo lo contrario: “*si el nacionalismo no se transforma por medio de un análisis del poder del género, el Estado-nación permanecerá como un depósito de esperanzas masculinas, aspiraciones masculinas y privilegio masculino*” (McClintock, 1993: 77).

CONCLUSIONES

El presente artículo se ha centrado en la participación de las mujeres en la construcción de la nación palestina: como agentes activas en la lucha nacional y como símbolos. El estudio ha mostrado la participación de las mujeres palestinas en contra del colonialismo sionista y la ocupación israelí y en la resistencia desde diferentes frentes: participando y organizando manifestaciones, resistiendo la ocupación de sus tierras y participando en la lucha armada. Además, organizaron sindicatos, cooperativas y asociaciones durante diferentes momentos históricos, y fueron la base a partir de la cual se conformó la sociedad civil palestina. Las mujeres no han tenido un papel secundario o como acompañantes pasivas, sino que hay evidencia de su centralidad y de diferentes formas de agencia en su participación en la construcción de la nación.

Asimismo, otra forma activa de participación es dar a luz a la nación, y ello como consecuencia del uso de la demografía como estrategia contra la ocupación israelí. El dar a luz a los hijos de la nación se convierte en una forma de participación en la lucha nacional. Desde esta misma lógica, las mujeres no solo reproducen a la nación de manera física, también reproducen a la nación cultural e ideológicamente. En el contexto palestino, destaca este aspecto de la reproducción, ya que la idea de retorno de los refugiados palestinos expulsados de sus hogares que viven en el exilio está conectada con la memoria, y son las mujeres quienes, durante generaciones, educan y transmiten las historias familiares y de los lugares que han sido borrados por el Estado de Israel.

Por otra parte, las mujeres palestinas, en tanto que símbolo, han sido la base sobre la que se construye la identidad palestina. La nación palestina ha sido representada en las expresiones culturales y en los discursos de políticos y de organizaciones palestinas principalmente en el papel de madre. Dichas representaciones son poderosas construcciones de la nación que refuerzan la idea de la nación feminizada en el imaginario colectivo. Esto, a su vez, se convierte en una relación de retroalimentación entre el símbolo y las mujeres, puesto que estas últimas, como portadoras simbólicas de la identidad palestina, han estado sujetas a las nociones de honor y sacrificio. La “carga de la representación” recae en sus cuerpos por ser las portadoras del honor de la colectividad y dar a luz a la nación de manera simbólica, mediante el sacrificio de sus hijos al enviarlos a luchar.

Por todo ello, concluimos que Palestina es una patria porque las mujeres son *actrices* principales en la construcción de la nación y porque, en tanto que símbolo, constituyen la base de la identidad palestina. La construcción de la patria palestina, a diferencia de otras naciones feminizadas, es fuerte y mantiene viva la memoria. La patria palestina es *sui generis* porque las cuestiones de género y de identidad

convergen en el nacionalismo de la patria, construyendo una nación a la vez pluriforme y uniforme, en la que los límites al uso, incluidos los de género, se difuminan.

REFERENCIAS

- Abdo, Nahla. 1995. Feminism and difference: The struggle of Palestinian women. *Canadian Woman Studies*, 15(2/3): 141.
- Abdo, Nahla. 1999. Gender and politics under the Palestinian Authority. *Journal of Palestine Studies*, 29(2): 38-51.
- Abdulhadi, Rabab. 1998. The Palestinian Women's Autonomous Movement: Emergence, dynamics, and challenges. *Gender & Society*, 12(6): 649-73.
- Al-Hout, Bayan Nuwehid. 1979. The Palestinian political elite during the mandate period. *Journal of Palestine Studies*, 9(1): 85-111.
- Allen, Lori A. 2009. Mothers of martyrs and suicide bombers: The gender of ethical discourse in the second Palestinian Intifada. *The Arab Studies Journal*, 17(1): 32-61.
- Anderson, Benedict. 1993. *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Ankori, Gannit. 2006. *Palestinian Art*. Londres: Reaktion Books.
- Anzaldúa, Gloria. 1997. La conciencia de la mestiza: Towards a new consciousness. En García, Alma (ed.) *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, 270-4. Nueva York: Routledge.
- Baron, Beth. 2005. *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*. California: University of California Press.
- Barreñada, Isaías, y Valle, Begoña. 2003. *Trabajo y sindicalismo en el conflicto israelo-palestino*. Madrid: Fundación Paz y Solidaridad Serafín Aliaga/Confederación Sindical de Comisiones Obreras.
- Basallote, Antonio; Checa, Diego; López, Lucía y Ramos, Jorge. 2017. *Existir es Resistir. Pasado y Presente de Palestina-Israel*. Granada: Comares.
- Betancourt, Madeleine. 2016. *Cuban Women Writers: Imagining a Matria*. Nueva York: Springer.
- Blau, Uri. 2009. Dead Palestinian babies and bombed mosques - IDF fashion 2009. *Haaretz*. Consultado el 19/09/2017. <https://www.haaretz.com/1.5090720>.
- Boehmer, Elleke. 2017. *Stories of Women: Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*. Manchester: Manchester University Press.
- Boullata, Kamal. 2004. Art under siege. *Journal of Palestine Studies*, 33(4): 70-84.
- Bracewell, Wendy. 1996. Women, motherhood, and contemporary Serbian nationalism. *Women's Studies International Forum*, 19(1): 25-33.
- Chatterjee, Mohini. 2005. *Feminism and Gender Equality*. Jaipur: Aavishkar Publishers.
- Dar al-tifl al-arabi Organization. 2017. Consultado el 05/09/2017. <http://www.dartifl.org/ar>.
- Darwix, Mahmud. 2008. *Poesía escogida (1966-2005)*. Edición y traducción de Luz Gómez García. Valencia: Pre-Textos.
- Enloe, Cynthia. 1989. *Bananas, Beaches and Bases*. Londres: Pandora Press.
- Fleischmann, Ellen. 2003. *The Nation and its "New" Women: The Palestinian Women's Movement, 1920-1948*. California: University of California Press.
- Fuentes-Pérez, Ileana. 1997. De patria a patria. *Cuban Studies Association Occasional Papers*. Consultado el 05/09/2017. <http://scholarlyrepository.miami.edu/csa/14>.
- Gluck, Sherna Berger. 1995. Palestinian women: Gender politics and nationalism. *Journal of Palestine Studies*, 24(3): 5-15.
- González, Olga. 2009. Culture and politics in the visual arts of the occupied Palestinian territories. *Macalester International*, 23(1): 202-220.
- Granillo, Vázquez Lilia. 2016. Isabel, Rosario y Maruxa: El drama de la patria, patria mexicana en femenino. *Revista Internacional de Culturas & Literaturas*, 19(1): 1-15.
- Guijarro, Ester Massó. 2011. Migración senegalesa en España: (Matrias) de hospitalidad y cosmopolitismo. En *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, 1159-1168. Granada: Instituto de Migraciones.
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2004. *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la independencia a la nación del nuevo milenio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hacohen, Dvora. 2001. British immigration policy to Palestine in the 1930s: Implications for youth aliyah. *Middle Eastern Studies*, 37(4): 206-18.
- Hasso, Frances S. 1998. The "Women's Front" Nationalism, feminism, and modernity in Palestine. *Gender & Society*, 12(4): 441-65.
- Heffernan, Valerie. 2011. Matria history and the matrilineal narrative. Julia Franck's die mittagsfrau'. En Marven, Lyn (ed.) *Emerging German-Language Novelists of the Twenty-First Century*, 148-61. Nueva York: Camden House.
- Jato, Mónica. 2000. Exilio interior e identidad nacional: El concepto de patria en la poesía de Carmen Conde, Angela Figueroa y Angelina Gatell. *Hispanic Poetry Review*, 2(1): 35-50.
- Kanaaneh, Rhoda Ann. 2002. *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*. California: University of California Press.
- Kanafani, Gasán. 2015. *Una trilogía palestina*. Trad. María Rosa de Madariaga. Asturias: Hoja de Lata Editorial.
- Kandiyoti, Deniz. 1991. *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press.
- Khoury, Laura; Seif, Dana y Ghazi-Walid, Falah. 2013. "Palestine as a woman": Feminizing resistance and popular literature. *The Arab World Geographer*, 16(2): 147-76.
- Luna, Gutiérrez y Itzu, Diana. 2017. "Una verdadera revolución agraria" con y desde la Matria: la organización de mujeres zapatistas. *Polis*, 16(47): 59-82.
- MacDonald, Malcom. 1939. *British White Paper of 1939*. Consultado el 12/01/2018. http://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp.
- Majd, Najwa. 2010. Mártir Fatima Ghazal. *Enciclopedia de Información*. Consultado el 30/10/2017. <https://ency.najah.edu/node/58>.
- Manasra, Najah. 1993. Palestinian women: Between tradition and revolution. En Augustin, E. (ed.) *Palestinian women: Identity and experience*, 7-21. London: England

- Zed Books.
- Matthews, Weldon. 2006. *Confronting an Empire, Constructing a Nation: Arab Nationalists and Popular Politics in Mandate Palestine*. Londres: I.B. Tauris.
- Mayer, Tamar. 2000. *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*. Londres: Psychology Press.
- McClintock, Anne. 1993. Family feuds: Gender, nationalism and the family. *Feminist Review*, 44: 61-80.
- Mernissi, Fatima. 1987. *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in Modern Muslim Society*. Indiana: Indiana University Press.
- Moghadam, Valentine M. 1994. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Pakistan: Zed Books LTD & Oxford University Press.
- Mohan, Rajeswari. 1998. Loving Palestine: Nationalist activism and feminist agency in Leila Khaled's subversive bodily acts. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 1(1): 52-80.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1988. Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review*, 30: 61-88.
- Moors, Annelies. 2000. Embodying the nation: Maha Saca's post-intifada postcards. *Ethnic and Racial Studies*, 23(5): 871-87.
- Mostov, Julie. 2000. Sexing the nation/desexing the body: Politics of national identity in the former Yugoslavia. En *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, 89-112. Londres: Routledge.
- Nagel, Joane. 1998. Masculinity and nationalism: Gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*, 21(2): 242-69.
- Ozacky-Lazar, Sarah y Kabaha, Mustafa. 2002. The Haganah by Arab and Palestinian historiography and media. *Israel Studies*, 7(3): 45-60.
- Palestine Liberation Organization. 1975. *The Struggle of Palestinian Women*. Beirut: Palestine National Assembly Research Center.
- Peteet, Julie. 1997. Icons and militants: Mothering in the danger zone. *Signs*, 23(1): 103-29.
- Peteet, Julie. 2013. *Gender in crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. Nueva York: Columbia University Press.
- Prieto, María Luisa. 2015. *Poesía árabe*. Consultado el 1/01/2018. http://www.poesiaarabe.com/fadwa_tuqan.htm.
- Qumsiyeh, Mazin B. 2011. *Popular Resistance in Palestine: A History of Hope and Empowerment*. London: Pluto Press.
- Ranchod-Nilsson, Sita y Tétreault, Mary Ann. 2003. *Women, States and Nationalism: At Home in the Nation*. Cornwall: Routledge.
- Sa'di, Ahmad H. y Abu-Lughod, Lila. 2007. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Said, Edward W. 2000. Invention, memory, and place. *Critical Inquiry*, 26(2): 175-92.
- Sanbar, Elias. 2001. Out of place, out of time. *Mediterranean Historical Review*, 16(1): 87-94.
- Scott, J. C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Connecticut: Yale University Press.
- Sherwell, Tina. 1996. Palestinian costume, the intifada and the gendering of nationalist discourse. *Journal of Gender Studies*, 5(3): 293-303.
- Sherwell, Tina. 2001. Imaging Palestine as the Motherland. En Ben Zvi, Tal (ed.) *Self-Portrait: Palestinian Women's Art*, 164-170. Tel Aviv: Andalus Publishing.
- Sibai, Sirin Adlbi. 2016. *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. España: Akal.
- Sluga, Glenda. 1998. Identity, gender, and the history of European nations and nationalisms. *Nations and Nationalism*, 4(1): 87-111.
- Smith, Anthony D. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- Suárez, Liliana y Hernández, Rosalba Aida. 2008. *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Sunindyo, Saraswati. 1998. When the earth is female and the nation is mother: Gender, the armed forces and nationalism in Indonesia. *Feminist Review*, 58(1): 1-21.
- Swedenburg, Ted. 1990. The Palestinian peasant as national signifier. *Anthropological Quarterly*, 63(1): 18-30.
- Toledo Jofré, Natalia. 2011. *El concepto de "matria" desde la crítica literaria feminista y su lectura en por la Patria de Diamela Eltit*. Chile: Universidad de Chile - Facultad de Filosofía y Humanidades. Consultado el 12/12/2016. <http://www.repositorio.uchile.cl/handle/2250/108705>.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. Londres: SAGE Publications.
- Yuval-Davis, Nira, y Anthias, Flora. 1989. *Woman-Nation-State*. Hampshire: Macmillan Press.