

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

COLONIALISMO, NACIÓN Y GÉNERO:
LA MUJER PALESTINA COMO CAMPO DE BATALLA

Tesis presentada por
ARIANNA PANI DURAN

para optar el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: MEDIO ORIENTE

Directora
DRA. ISHITA BANERJEE

Ciudad de México, 2019

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS iv

RESUMEN v

INTRODUCCIÓN 1

- I. El asunto de la representación 8
- II. Las representaciones de la “mujer palestina” 11
- III. Palabras liminares: limitaciones y posicionalidad 19

CAPÍTULO 1 22

Contexto histórico: Palestina/ Israel 22

- I. Sionismo: Estado nacional y colonialismo 26
- II. La nación palestina: un sub-estado en la era post-Oslo 35

CAPÍTULO 2 46

El Estado de Israel y la mujer palestina: representación y poder 46

- I. El proyecto sionista y la Nakba: la violación de la tierra y del cuerpo 48
- II. Políticas demográficas y el cuerpo de la mujer palestina 52
- III. Liberando a la mujer palestina: la dignificación del Imperio 56

CAPÍTULO 3 68

Género y nación palestina: la mujer entre la idealización y la disciplina 68

- I. Concibiendo lo femenino: género y la nación palestina 70
- II. 1948: la violación de la tierra y la pérdida del honor nacional 75
- III. La madre palestina: ¿una obligación idealizada o una forma de resistencia? 79
- IV. Generación post-Oslo: despolitización y resistencia de las mujeres palestinas 87

CONCLUSIONES 94

REFERENCIAS 100

Uno debe ponerse del lado de los oprimidos en cualquier circunstancia, incluso cuando están equivocados, sin perder de vista, no obstante, que están hechos del mismo barro que sus opresores.

Emil Cioran en *Del Inconveniente de haber nacido*

AGRADECIMIENTOS

A las mujeres palestinas que me acogieron no sólo les agradezco, sino que les ofrezco este trabajo. Han sido sus interpelaciones críticas, sus libros, las pláticas y vivencias compartidas las que transformaron casi ininterrumpidamente las preguntas, los problemas, las presunciones y hasta la forma de escribir este breve trabajo.

Especialmente gracias a Rana Nazzal y a Budur Hassan, por dejarme andar entre ellas y aprehenderme su mundo con hilaridad y precisión.

A la Dra. Ishita Banerjee por su magisterio que me ha enseñado múltiples formas de aproximarme a la realidad social, por su rigor y compromiso académicos, por haber hecho suya esta investigación desde sus primeros esbozos y haberme dado, en todo momento, la libertad de plantear y escribir mis inquietudes. Agradezco profundamente su apoyo, confianza e inmensa disposición. Su guía ha sido un ejemplo de congruencia y compromiso.

Al Dr. Gilberto Conde, por tomarse en serio, como pocos, la labor docente de hacernos confrontar nuestros juicios, valores y creencias. Muchas gracias por las enseñanzas académicas y personales, sus cursos han sido tan significativos como sus lecciones éticas. Gracias también por los sugerentes comentarios hechos a este trabajo, espero recompensar en la escritura, aunque sea mínimamente, una parte de su dedicación y paciencia. Aprecio profundamente sus consejos siempre certeros y su respaldo en cada paso de la maestría.

Al profesor Shadi Rohana, gracias especialmente por las clases de Literatura que me permitieron aprender algunas caras del mundo árabe desde lugares bellos y dolorosos. Agradezco sus valiosos comentarios y el acompañamiento en este trabajo; gracias por el apoyo en Palestina y por haberme presentado a Amal Equeiq y a Budur Hassan, voces imprescindibles en esta tesis.

A la Dra. Lena Meari, por haberme recibido en el Instituto de Estudios sobre la Mujer en la Universidad de Birzeit. Sus conferencias, sus asesorías y sobre todo sus etnografías fueron esenciales para la realización de este trabajo.

Al Dr. Saurabh Dube por compartir su profundo y vasto conocimiento de manera siempre desinteresada.

A mis compañeros/a Damián Meléndez, Lorena Elizondo y Eduardo Salgado, por la complicidad compartida, la fraternidad y por aligerar el camino.

A Arthur Coudret, por enseñarme el afecto más genuino y el apoyo sin bordes.

Gracias a mi madre María Luisa, por ser el origen de esto.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), a El Colegio de México y al Centro de Estudios de Asia y África por el apoyo económico para la realización de la maestría, de mi estancia de investigación en la Universidad de Birzeit y de esta tesis.

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es aproximarme y en la medida de lo posible problematizar algunas de las formas violentas –simbólicas, políticas y corporales– en que las mujeres palestinas, sujetos de carne y hueso, son incluidas y excluidas en dos proyectos nacionales concretos: el sionista-israelí por un lado, y el palestino, por el otro; dos proyectos que, desde el inicio de la colonización en Palestina, se han definido en oposición al otro y que, sin embargo, han empleado en diferentes niveles estrategias para contener, legislar y disciplinar los cuerpos y la sexualidad de las mujeres palestinas. Mi propuesta puede resumirse en la premisa básica de que el cuerpo de las mujeres ha sido un campo de batalla histórico para los proyectos nacionales y coloniales. Los hallazgos de esta investigación son resultado de una etnografía de los discursos –imágenes– oficiales y esencialistas sobre la “mujer palestina” y su relación tensa con las reacciones que a estos hacen las mujeres concretas. De este modo, aunque el trabajo se concentra en los discursos y prácticas que buscan regular, definir, legislar y “enjaular” los cuerpos de las mujeres palestinas, recupero algunas de las estrategias con que las mujeres palestinas responden y resisten a las violencias discursivas y físicas.

El interés fundamental ha sido aproximarme a las experiencias de personas concretas y, desde ahí, intentar problematizar un conjunto de presupuestos y prejuicios con los que suele representarse a las mujeres palestinas, lo cual implica necesariamente renunciar a ciertas imágenes dicotómicas, provenientes tanto del orientalismo esencialista y colonial, como de las idealizaciones solidarias.

Palabras clave: Mujeres palestinas, Nación, Colonialismo, Género, Violencia.

ABSTRACT

The objective of this research is to approach and problematize some of the violent forms - symbolic, political and corporal - in which Palestinian women, subjects of flesh and blood, are included and excluded in two specific national projects: the Israeli-Zionist on the one hand, and the Palestinian on the other; two projects that, since the beginning of colonization in Palestine, have been defined in opposition to the other and, nevertheless, have used strategies at different levels to contain, legislate and discipline the bodies and sexuality of Palestinian women. My proposal can be summarized in the basic premise that the body of women has been a historical battlefield for national and colonial projects.

The findings of this research are the result of an ethnography of the official and essentialist discourses –images– on the “Palestinian woman” and her strained relationship with the reactions that concrete women make to them. In this way, although the work concentrates on the discourses and practices that seek to regulate, define, legislate and "cage" the bodies of Palestinian women, I recover some of the strategies with which Palestinian women respond to and resist discursive and physical violence.

The fundamental interest, in any case, has been to approach the experiences of specific people and, from there, try to problematize a set of presuppositions and prejudices with which Palestinian women are usually represented, which necessarily implies renouncing certain dichotomous images, originating both from essentialist and colonial orientalism, and from solidarity idealizations.

Keywords: Palestinian Women, Nation, Colonialism, Gender, Violence.

INTRODUCCIÓN

La patria es la idea más idiota, excepto para quienes están privados de ella, como los palestinos. ¿Qué ocurrirá cuando estos recuperen su patria? Entonces estarán en su derecho de lanzarla por la ventana.

Jean Genet

La imagen del enemigo desde el principio fue humana, múltiple y variada. En mi caso, no existe una visión única y definitiva del Otro. Quien me educó era judío, quien me persiguió también. La mujer que me ama es judía. La que me detesta también.

Mahmud Darwish, poeta palestino, 1995

En septiembre de 2019 importantes medios internacionales informaron del feminicidio de Israa Ghrayeb, una joven palestina de 21 años, originaria de Belén, que habría sido asesinada por miembros de su propia familia después de publicar en sus redes sociales una foto con su futuro prometido.

“Crimen de honor” se leyó en la mayoría de los titulares periodísticos y ávidos lectores anónimos se animaron a comentar el asesinato: “Cultura bárbara ¿por qué el mundo sigue financiándolos?”; “Me llama la atención que el hermano sea canadiense, después de vivir en Occidente ¿todavía tiene una visión del mundo del siglo VII para asesinar a su hermana?”; “No tienen paz entre ellos, ¿por qué tendrían paz con los judíos de Israel? No vemos crímenes de honor en el pueblo judío, porque los judíos se aman más de lo que se odian”; “Exigen un asiento en la mesa del Primer Mundo con una mentalidad de la Edad de Piedra”.²

¹ Citado por Mahmud Darwish en *Palestina como metáfora. Entrevistas con el poeta Mahmud Darwish*, trad. por Ayub Arwan, Barcelona, Oozebap, 2012, p. 40.

² Zachary Keyser, “Palestinians protest in Bethlehem after alleged “Honor Killing” of 21 year-old woman”, *The Jerusalem Post*, 3 de septiembre de 2019. En: <https://www.jpost.com/Middle-East/Palestinians-protest-in-Bethlehem-after-alleged-honor-killing-of-21-year-old-girl-600405> (Consultado: 5 de septiembre, 2019).

Mientras leía los reportes y los comentarios que se hacían de la noticia, me preguntaba de qué manera podía denunciar el crimen sin caer ni fomentar involuntariamente las típicas representaciones que culturalizan³ la violencia contra las mujeres árabes y que, en este caso, presentan a la sociedad palestina como esencialmente atrasada, bárbara e incivilizada. La indignación casi unánime que causaba el asesinato, especialmente entre los lectores de la prensa israelí, me parecía, por decir los menos, sospechosa, sobre todo cuando a veces se pasa por alto que las mujeres israelíes también sufren violencia de género.⁴ Además, sabía que la gran mayoría de los titulares israelíes repiten “crimen de honor” —un término rechazado hace décadas por escritoras y feministas árabes—⁵ únicamente cuando los asesinos son palestinos, y que el delito podría ser utilizado por algunos, como muchas otras veces, para racionalizar, incluso, tal vez, para legitimar la ocupación israelí en Palestina.

Pensaba en esto cuando me encontré con un artículo cuyo título me pareció atípico entre el universo de notas periodísticas que había leído: “El asesinato de Israa Ghrayeb no tiene nada que ver con el honor”, “Israa, como muchas otras antes que ella, fue asesinada porque los hombres en su vida creían que ella y su cuerpo les pertenecían.”⁶ La autora era Yara Hawari, una escritora palestina con la que apenas un mes antes, en Ramallah, había platicado acerca del paternalismo y las arbitrariedades del gobierno palestino en Cisjordania. En su artículo, Yara condenaba el feminicidio de Israa describiéndolo como el ejemplo más brutal de la violencia patriarcal en Palestina y, al mismo tiempo, denunciaba la representación sesgada que la prensa israelí e internacional hacían de él.

³ Me refiero a la “culturalización” de la que habla Lila Abu Lughod en su ya consagrado artículo “Escribir contra cultura”. Lila Abu Lughod, “Escribir contra cultura”, trad. Pilar Castro Gómez, en *Andamios*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, 2012.

⁴ Las tasas de feminicidio en Palestina e Israel son de hecho bastante similares. En 2018, veinticinco mujeres fueron víctimas de feminicidio en Israel y, según datos de la Organización Sionista Internacional de Mujeres (WIZO), en ese mismo año 200 000 mujeres israelíes fueron víctimas de violencia doméstica. Por su parte, según el Centro para la Asistencia Legal a las Mujeres de la ONU, durante 2018 en Palestina veintitrés mujeres fueron víctimas de feminicidio y hasta septiembre de 2019 iban diecinueve. Naomi Lanzkron, “Les femmes assassinées en Israël depuis le début de l’année”, en *The Times of Israel*, 4 de diciembre de 2018, en: <https://fr.timesofisrael.com/les-24-femmes-assassinees-en-israel-depuis-le-debut-de-lannee/> y Juan Carlos Sanz, “¿Todas somos Israa!?: la sospechosa muerte de una joven que despertó el feminismo palestino”, en *El País*, 8 de septiembre de 2019, en: https://elpais.com/sociedad/2019/09/08/actualidad/1567897149_836604.html

⁵ Nadera Shalhoub-Kevorkian y Suhad Daher-Nashif, “The Politics of Killing Women in Colonized Contexts”, en *Jadaliyya*, 17 de diciembre, 2012. En: <http://www.jadaliyya.com/Details/27636/The-Politics-of-Killing-Women-in-Colonized-Contexts>. (Consultado: 3 de febrero, 2019).

⁶ Yara Hawari, “Israa Gharib’s murder has nothing to do with honour”, en *Al Jazeera*, 5 de septiembre de 2019. En: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/israa-gharib-murder-honour-190904131045999.html> (Consultado: 5 de septiembre, 2019).

Días después seguí a través de las redes sociales las manifestaciones que Yara y otras miles de mujeres palestinas en Cisjordania, la Franja de Gaza y ciudades como Haifa, Nazaret y Jerusalén, organizaron para protestar en contra de la violencia de género, la consigna común fue: “No hay liberación nacional sin la liberación de la mujer”.⁷ Pensaba entonces en la contradicción que había entre la imagen que los medios de comunicación israelíes daban de la “mujer palestina”⁸ y de la propia Israa, como un ser pasivo, un sujeto esencialmente victimizado por violentos hombres árabes, y la de las miles de mujeres que se organizaban para exigir justicia y denunciar la violencia de género en Palestina.

Las exigencias en estas manifestaciones fueron sobre todo internas, estaban dirigidas a su propia sociedad y a la Autoridad Nacional Palestina (AP), a quien exigían, entre otras cosas, el establecimiento de instituciones y herramientas legales para procesar y castigar a los responsables de estos crímenes. En un comunicado, las manifestantes dijeron que no encubrirían la violencia practicada por hombres influyentes dentro de las instituciones, la sociedad civil o los movimientos políticos palestinos con el pretexto de proteger la “causa nacional”.

Al propio tiempo –y aquí se les unieron colectivos y organizaciones de mujeres libanesas, tunecinas y argelinas→ rechazaron la culturalización que se hace de la violencia contra las mujeres árabes, y el “complejo de salvador” que se ha utilizado para justificar el intervencionismo humanitario y militar, no sólo en Palestina sino también en otros países de la región. La bandera de la “liberación femenina” que racionaliza aventuras bélicas ha sido, como se sabe, una estrategia central en la política imperial –recordemos, sólo como botón de muestra, que algunas feministas estadounidenses apoyaron la intervención militar de George W. Bush en Irak con el fin de “liberar” a las mujeres iraquíes–.¹⁰

No sería aventurado pensar que, como Yara, la gran mayoría de estas mujeres participaron antes en alguna manifestación contra la ocupación israelí, una actividad casi cotidiana en Palestina. En los pocos meses que estuve en Ramallah entre 2018 y 2019 casi me habitué a ver a hombres y mujeres palestinas protestar contra alguna arbitrariedad israelí –la

⁷ Véase: *watan hurr nisaa 'burra*, en: Facebook *وطن حر نساء حرة* (Nación libre, mujeres libres). (Consultado: 5 de septiembre, 2019).

⁸ A lo largo de este trabajo entrecorrimos “mujer palestina” para referir a la imposibilidad de hablar de una sola “mujer palestina” homogénea y unidimensional, y uso en contraposición su forma plural para aludir a las múltiples mujeres en diferentes contextos.

⁹ *watan hurr nisaa 'burra*, *óp. cit.*

¹⁰ Véase el segundo capítulo de este trabajo y Lila Abu Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

demolición de casas, el arresto o asesinato de activistas— y, a la semana siguiente, participar en algún tipo de manifestación contra los abusos y el despotismo de la Autoridad Palestina. Muchas de las mujeres que participaron en estas protestas, algunas cuyas historias conocí personalmente, denunciaron haber sido arrestadas, acosadas o agredidas física y/o sexualmente por el ejército israelí pero también por la policía palestina. Las manifestaciones, de manera particular, son espacios donde la violencia se manifiesta en términos de género y el cuerpo de las mujeres se convierte, a menudo, en el único medio de resistencia. La violencia que enfrentan las palestinas en manos de las fuerzas israelíes no es, de hecho, muy diferente de la que en los últimos años la Autoridad Palestina ejerce para disuadir su participación política en los asuntos internos. Detenciones, limitaciones a la movilidad, vigilancia, interrogatorios y ataques cibernéticos son algunos de los mecanismos a los que recurren tanto las fuerzas israelíes como el gobierno palestino para controlarlas y reprimirlas.¹¹

Rajeswari Sunder Rajan había dicho sobre la India poscolonial que “vivir en la nación hoy en día incluye, también, vivir con el Estado.”¹² La nación palestina, como sabemos, no ha logrado tener un Estado independiente y soberano y, sin embargo, las expresiones, denuncias y manifestaciones que las mujeres palestinas protagonizan hoy —como lo han hecho en cada momento crucial de su historia nacional—, sugieren que no es demasiado pronto para cuestionar las formas violentas en que son integradas y excluidas en su sociedad y nación.

Cuando empecé a interesarme en la cuestión de la violencia de género en Palestina hace casi dos años, pensaba que era suficiente aproximarme a la violencia discursiva, física, corporal y generizada que el Estado de Israel ejerce sistemáticamente en contra de las mujeres palestinas. Me sentía interpelada por la forma en que suele representarlas, casi siempre como seres pasivos, victimizados o manipulados. Me parecía necesario exponer la forma en que violenta su

¹¹ Yara Hawari, “The Political Marginalization of Palestinian Women in the West Bank”, en *al-shabaka*, 28 de julio, 2019. En: <https://al-shabaka.org/briefs/the-political-marginalization-of-palestinian-women-in-the-west-bank/>. (Consultado: 28 de julio, 2019).

Un informe detallado sobre las múltiples arbitrariedades y la represión de las autoridades palestinas —en Cisjordania y la Franja de Gaza— en contra de la disidencia interna, puede consultarse en: “Two Authorities, One Way, Zero Dissent. Arbitrary Arrest and Torture Under the Palestinian Authority and Hamas”, en *Human Rights Watch*, 23 de junio, 2014. En: <https://www.hrw.org/report/2018/10/23/two-authorities-one-way-zero-dissent/arbitrary-arrest-and-torture-under>

¹² Rajeswari Sunder Rajan, *The Scandal of the State. Women, Law, and citizenship in Postcolonial India*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 1. Citado por Ishita Banerjee, “Historias imbricadas: imperios, naciones, mujeres”, en Tepichin Ana María, Tinat Karine y Gutiérrez Luzelena (coords.), *Los Grandes Problemas de México. Relaciones de Género, T-VIII*, México, El Colegio de México, 2010, p. 171.

corporalidad política y biológica y, además, se presenta disfrazado de lo opuesto, de un espacio de libertad y democracia.

Me preguntaba si ante esa realidad era viable hablar de la violencia de género interna, la que sucede en Palestina y que sigue siendo objeto de caricaturizaciones e instrumentalizaciones políticas. Pensaba que no tenía las bases empíricas para hablar del tema y, además, temía que mi trabajo fomentara los típicos esencialismos que aparecen cuando se habla de la “mujer árabe”.

Únicamente después de conocer una pequeñísima parte de las estrategias políticas y de movilización social con las que las mujeres palestinas desafían al régimen colonial israelí pero también a las contradicciones de su sociedad y nación, considero que hablar del tema no es un asunto de elección, no se trata de optar por una u otra área de estudios, creo más bien que es un requisito indispensable en cualquier intento de escribir sobre género y mujeres en Palestina.¹³ Plantear si es oportuno o no resulta ocioso, en todo caso ¿qué importancia tendría preguntarse sobre ello cuando las mujeres en Palestina lo han estado haciendo desde hace décadas?

El objetivo de esta investigación es aproximarme y en la medida de lo posible problematizar algunas de las formas violentas –simbólicas, políticas y corporales– en que las mujeres palestinas, sujetos de carne y hueso, son incluidas y excluidas en dos proyectos nacionales concretos: el sionista-israelí por un lado, y el palestino, por el otro;¹⁴ dos proyectos que, desde el inicio de la colonización en Palestina, se han definido en oposición al otro y que, sin embargo, han empleado en diferentes niveles estrategias similares para contener, legislar y disciplinar los cuerpos y la sexualidad de las mujeres palestinas. Mi propuesta puede resumirse en la premisa básica de que el cuerpo de las mujeres ha sido un campo de batalla histórico para los proyectos nacionales y coloniales.

Puesto que mi pretensión de colocar en la misma rejilla analítica dos proyectos tan dispares corre el riesgo de parecer un despropósito: pensar que son equiparables política y hasta éticamente; permítaseme abrir un paréntesis para hacer una breve precisión. El conflicto en

¹³ Requisito verbalizado por muchas escritoras feministas y estudiosas del género. Véase: *idem*.

¹⁴ En adelante, cuando hable del “proyecto nacional” o de la “narrativa nacional”, tanto israelí como palestina, estaré refiriéndome a los proyectos y a las narrativas dominantes de cada uno. Como se sabe, las naciones son proyectos en construcción y diversos por naturaleza, en los que diferentes grupos están en continua tensión y disputa. En la nación palestina, por ejemplo, han existido expresiones y proyectos diversos: los hay feministas, socialistas, ultraconservadores, etc. En este trabajo me concentraré en los proyectos dominantes de cada una: en la nación palestina en aquel que mayoritariamente se concentró primero en la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y después en la AP, y en el caso israelí en el grupo sionista a veces más conservador que liberal que lideró el establecimiento del Estado de Israel en 1948.

Palestina no se trata de una mera disputa entre dos nacionalismos rivales, entre ellos hay diferencias difíciles de exagerar y que no por evidentes desmerecen mención.

En primer lugar, Israel es un Estado plenamente constituido y reconocido por la “comunidad internacional” y las principales potencias mundiales, y es también, sobre todo gracias a la política internacional estadounidense,¹⁵ uno de los más militarizados del mundo. Al propio tiempo, en la tierra de la Palestina histórica, Israel es el único poder soberano, no sólo porque ejerce los atributos formales y jurisdiccionales propios de los Estados modernos: el monopolio de la violencia para defender su integridad territorial –sin fronteras definidas en este caso– ante las amenazas internas y externas; sino también porque la expresión última de su soberanía, en los términos de Achille Mbembe, reside en un poder que es de carácter necropolítico, es decir, en su capacidad para decidir quién puede vivir y quién debe morir en aquel territorio.¹⁶

Por su parte, el proyecto de liberación nacional palestino siempre ha estado conformado por diferentes facciones políticas y movimientos independentistas que luchan, las más de las veces, de manera descentralizada. Y, aunque desde la década de los noventa existe la Autoridad Nacional Palestina (AP), una organización administrativa que supuestamente gobierna Cisjordania y la Franja de Gaza, en la práctica diaria se encuentra subordinada al poder “super-soberano” israelí. Además, la creación de esta especie de “sub-estado”¹⁷ palestino en 1994, no sólo no aseguró la preservación de las integridades territorial y política palestinas, sino que hizo entrar al movimiento de liberación nacional en una profunda crisis marcada por una fragmentación geográfica, social, política e ideológica sin precedentes.

La disparidad política que esto supone alcanza otras dimensiones cuando nos aproximamos a sus implicaciones éticas. Pretenderlos iguales obviaría, en palabras de Ahmad H.

¹⁵ Desde la Segunda Guerra Mundial, Israel ha sido el principal receptor del financiamiento militar estadounidense. Hasta 2014, Estados Unidos había entregado a Israel un total de 121.000 millones de dólares en asistencia acumulada. Véase: Jeremy M. Sharp, “Ayuda Extranjera a Israel”, Servicio de Investigaciones del Congreso, 11 de abril, 2014. En: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140805_eeuu_ayuda_militar_israel_tsb (Consultado: 5 de octubre, 2019).

¹⁶ Véase: Achille Mbembe, *Necropolítica*, trad. Elisabeth Falomir Archambault, Madrid, Melusina, 2011 [2006], p. 19.

¹⁷ Rema Hammami usa el término de “entidad subestatal” o “sub-estado” para referirse a dicha organización administrativa, bajo el entendido de que lejos de ser un Estado dotado de alguna soberanía se trata de una entidad supeditada a la lógica israelí de gobernar a través del asesinato, es decir, a través del “necropoder”. A lo largo de este trabajo, retomaré dicho concepto para referirme al gobierno palestino de la AP en estos términos. Véase: Rema Hammami, “Intervention: Governance or Governmentality? Reflections on the Palestinian Authority”, en *Review of Women’s Studies*, vol. 7, 2012, p. 29.

Saadi “la génesis [y actual existencia] moralmente manchada del Estado judío”,¹⁸ y me refiero aquí al hecho ineludible de que el Estado de Israel fue establecido en 1948 y sigue existiendo hoy, gracias a la expulsión, la masacre y la opresión de otro pueblo. En este sentido, sólo desde un “internacionalismo abstracto”¹⁹ o desde una indiferencia perturbadora podrían considerarse en términos de igualdad.

Y entonces ¿cómo justifico mi interés de asimilar la violencia que contra las mujeres palestinas y sus cuerpos ejerce un proyecto colonial y un proyecto de liberación nacional? Considero que más que violencias opuestas o contrarias, las violencias generizadas que aquí expondré se complementan y, en ese sentido, son parte de una misma.

Intentar representar de manera suficientemente negativa los aspectos desagradables del colonialismo israelí es el interés que acució esta investigación desde sus primeros esbozos, y mi mirada a sus políticas de exclusión y discriminación racial y sexual puede juzgarse directamente en el segundo capítulo de este trabajo. Sin embargo, las diferencias éticas y políticas entre los nacionalismos palestino e israelí, así como la relación de inequidad estructural que los separa, no me exime de aproximarme a ambos con la misma mirada crítica, en este caso, con la que proporcionan los estudios de género.

Creo que la academia que supone algunas veces sutil y otras de forma manifiesta, que los proyectos de emancipación, liberación o anticoloniales no deberían examinarse como hacemos con sus contrapartes, es peligrosa no sólo por su condescendencia sino también por su posible complicidad con ciertas prácticas opresoras y patriarcales. Mi posición quedará más clara en lo que sigue, de momento me gustaría precisar que mi interés en la violencia de género en la sociedad y nación palestinas no se debe únicamente a los mandatos de la “economía del conocimiento”, que en este caso ha obligado a más académicas/os a tratar el tema, sino a la creencia de que, únicamente distinguiéndola, nombrándola y denunciándola es que se abre la posibilidad de desmontarla.

Una vez hecha esta breve precisión y expuesto el objetivo general de esta investigación, pasaré a presentar algunas complicaciones y riesgos que pesan sobre este tema. Considero imprescindible reconocer mínimamente ciertas responsabilidades de las que debiera hacerse

¹⁸ Ahmad H. Saadi, “Epílogo. Reflexiones sobre la representación, la historia y la responsabilidad moral”, en Lila Abu Lughod y Ahmad H. Saadi (eds.), *Nakba. Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria*, trad. Esther Silva, Buenos Aires, Canáan, 2017 [2007], p. 477.

¹⁹ Issac Deutscher, “The Israeli-Arab war, June 1967”, en *The Non-Jewish Jew*, p. 138. Citado por Joseph A. Massad, *The Persistence of the Palestinian Question. Essays on Zionism and the Palestinians*, Nueva York, Routledge, 2006, p. 22.

cargo cualquier que pretenda hablar de las mujeres palestinas, y que giran en torno a al asunto de la *representación*, un tema, como dice Edward W. Said, siempre latente en la “cuestión palestina”.²⁰

I. El asunto de la representación

Toda idea o sistema de ideas existen en algún sitio, están mezclados con circunstancias históricas, forman parte de lo que, de una manera muy simple, puede llamarse “realidad”.

Edward W. Said, [1979]

El conflicto en Palestina es una lucha por ocupar un territorio; el triunfo del sionismo israelí en esta lucha se explica por su superioridad objetiva, militar, por su gran capacidad para imponerse –con el apoyo del imperialismo británico y luego estadounidense, así como el que le dio la Unión Soviética al menos en 1948–, establecer instituciones y construir, en relativamente muy poco tiempo, un Estado nacional. Sin embargo, su éxito no sólo se sostiene en el orden material; desde su nacimiento, el sionismo existió y se dignificó en una *idea*.

Said propone entender el conflicto entre los palestinos y el sionismo israelí como una lucha entre “una presencia y una interpretación”:²¹ la “presencia” de un pueblo que por muy “atrasado, incivilizado y silencioso”²² que fuera vivía en la tierra llamada Palestina hace cientos de años; y la “interpretación” que de él ha hecho el sionismo israelí, un proyecto ideado en Europa por europeos que se ve a sí mismo como más digno, más moderno y más adecuado que la “presencia” palestina.

En este apartado me interesa exponer algunas ideas sobre la “interpretación” de la que habla Said, una interpretación que, como dice el autor palestino, ante todo es política y está atravesada por el supuesto conflicto ancestral entre “Oriente” y “Occidente”, no sólo en términos coloniales sino también de civilizaciones antagónicas.

Un resumen apretado de esta “interpretación” se puede encontrar ya en el texto fundacional del sionismo, *El Estado judío* de Theodor Herzl, publicado en 1896, en el que el

²⁰ Edward W. Said, *La cuestión palestina*, trad. Francisco J. Ramos Mena, México, Debate, 2014 [1979], p. 91.

²¹ *Ibid.*, p. 59.

²² *Idem.*

proyecto sionista se concibe a sí mismo como una extensión de la civilización europea en Oriente: “para Europa formaríamos allí un baluarte contra el Asia; estaríamos al servicio de los puestos de avanzada de la cultura contra la barbarie.”²³

Esta idea fue retomada después por los políticos fundadores del Estado de Israel, más adelante tendré ocasión de ahondar en el proceso histórico mediante el cual el sionismo se reconoció como portador del progreso occidental; de momento me gustaría concentrarme en las formas en que estas ideas de superioridad entre la civilización occidental y las no-occidentales se expresaron en vocabularios, enseñanzas y posturas sobre la población árabe en Palestina. Me refiero a la relación que consiste en hacer declaraciones sobre los palestinos, explicarlos, describirlos y opinar sobre ellos.²⁴

Chaim Weizmann, por ejemplo, el sionista británico que logró el apoyo del Imperio Británico a la empresa sionista a través de la Declaración Balfour, explicaba la naturaleza de los árabes de la siguiente forma:

Los árabes, que son superficialmente inteligentes y de ingenio rápido, adoran una cosa y sólo una: el poder y el éxito (...) Las Autoridades británicas (...) conociendo como conocen la naturaleza traidora del árabe, tienen que vigilar atenta y constantemente que no ocurra nada que pueda dar a los árabes el más ligero sentimiento de agravio o motivo de queja. En otras palabras, hay que ‘cuidar’ a los árabes para que no apuñalen al ejército por la espalda. El árabe, rápido como es para calibrar una situación, intenta aprovecharla al máximo. Grita todo lo que puede y chantajea todo lo que puede. (...) Cuanto más justo intenta ser el régimen inglés, más arrogante se vuelve el árabe. También hay que tener en cuenta que el funcionario árabe conoce la lengua, los hábitos y costumbres del país, es un libertino y, por lo tanto, tiene una gran ventaja sobre el funcionario inglés, justo y de mente limpia, que no está versado en las sutilezas de la mente oriental. De manera que los ingleses están ‘controlados’ por los árabes. (...) El actual estado de cosas necesariamente tendería hacia la creación de una Palestina árabe si hubiera un pueblo árabe en Palestina. En realidad, no se producirá tal resultado porque el *felab* [campesino] está al menos cuatro siglos atrasado, y el *efendi* [título nobiliario otomano equivalente a “Señor”] es deshonesto, inculto, avaro y tan poco patriota como ineficaz.²⁵

²³ Theodor Herzl, *El Estado judío*, Buenos Aires, Organización Sionista de Argentina, 2004, p. 46.

²⁴ Edward Said, *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes, Barcelona, DeBolsillo, 2a ed., 2008 [1978], pp. 20-21.

²⁵ Carta de Chaim Weizmann a Arthur James Balfour, 30 de mayo de 1918. Citado por Said, *La cuestión palestina*, *óp. cit.*, pp. 78-79.

Aunque este puede parecer un caso extremo, la facilidad con que se emite una opinión acerca de la mente, naturaleza y comportamiento de los árabes en los términos jerárquicos que plantea Weizmann –como una población atrasada, a la que debiera temerse y hasta repulsiva– es una realidad que sigue manifestándose no sólo en el sentido común sino también en los campos discursivos de la academia. Algunas investigaciones sobre la sociedad palestina, por ejemplo, siguen expresando vínculos de poder que aceptan el supuesto de una distinción fundamental y claramente jerárquica entre el yo “occidental” y el otro “oriental”.

Estando en Palestina supe la historia de una universitaria estadounidense que había viajado a Israel con motivo de llevar a cabo una investigación sobre la “vida cotidiana” de los israelíes y palestinos. Sin embargo, una vez en el país, fue persuadida de no visitar los Territorios Palestinos, una zona “peligrosa para la vida” como insisten los letreros que Israel coloca en las carreteras que llevan a Cisjordania,²⁶ especialmente para las mujeres, como a mí misma me advirtieron en reiteradas ocasiones israelíes y extranjeros. La investigadora como muchas otras personas que visitan Israel decidió no “arriesgarse” y prefirió solicitar ayuda en grupos de Facebook de jóvenes en Ramallah, para que alguno filmara por las calles las actividades de los habitantes y, así, ella pudiera ver de qué iba la “vida cotidiana” en Palestina sin tener que poner un pie ahí. Odeh, el joven palestino que me contó esta historia, aceptó ayudarla suponiendo que ella le entregaría la cámara cerca de Qalandia, uno de los cientos de retenes militares que Israel ha instalado dentro de Cisjordania, y desde el cual evita y controla el acceso de los palestinos a Jerusalén Oriental.²⁷

Sin embargo, la joven no tenía intención de cruzar el retén y una vez en el taxi que la había llevado a Qalandia, pidió a Odeh que se acercara lo suficiente para que ella pudiera entregarle la cámara sin tener que bajarse del auto pues temía, según dijo, que algo le pasara.

²⁶ Próximo a todos los pueblos y ciudades palestinas de Cisjordania se encuentra un anuncio de metal, perfectamente instalado, en el que puede leerse la leyenda en inglés, hebreo y árabe: “Esta carretera conduce al Área “A” bajo control de la Autoridad Palestina. La entrada de los ciudadanos israelíes está prohibida, es peligrosa para sus vidas y está en contra de la ley israelí”. Traducción propia.

²⁷ Los retenes militares son uno de los principales medios empleados por Israel para reforzar la ocupación en los Territorios Palestinos y restringir el movimiento de su población. Qalandia, como el resto de los *checkpoints* instalados en Cisjordania, separa a las comunidades palestinas dentro de su propio territorio; según estudios, este retén militar es atravesado en su mayoría por palestinos que residen en Jerusalén Oriental pero que deben trasladarse a otras partes de la ciudad por razones de trabajo, educación o salud. Durante mi estancia en Ramallah tuve que cruzar Qalandia en varias ocasiones, siendo el tiempo de espera tan incierto como la voluntad de los soldados o las instrucciones dadas por su Estado, algunas veces tuve que esperar sólo 30 minutos y algunas otras más de 3 horas. Una significativa etnografía de Qalandia puede consultarse en: Rema Hammami, “Qalandiya: Jerusalem’s Tora Bora and the Frontiers of Global Inequality”, en *Jerusalem Quarterly*, vol. 41, pp. 29-51. Véase también: “Restrictions on Movement”, en Btselem The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, 11 de noviembre, 2017. En: https://www.btselem.org/freedom_of_movement (Consultado el 17 de noviembre, 2019).

Odeh le explicó que no podía hacerlo porque, como la mayoría de los palestinos, no tenía permitido cruzar el retén. La situación se complicó porque el chofer del taxi, al enterarse que la joven quería entregar un paquete a un palestino, avisó a los soldados israelíes. Mientras intentaba explicar que sólo quería entregar una cámara para un proyecto universitario, la joven seguía insistiendo a Odeh que se acercara, al menos al cruce para que ella pudiera entregársela. Odeh se negó nuevamente, pues sabía, como me dijo, que los soldados podrían dispararle de inmediato. Finalmente, la mujer logró que alguien que cruzaba el retén entregara la cámara. Los videos se filmaron y ella únicamente pidió a Odeh que se los enviara por correo electrónico.

Tal vez, el trabajo que se realice con aquel material no tenga mayor trascendencia, sin embargo, considero que este ejemplo puede servirnos para empezar a pensar en las formas en que la “interpretación” de la que hablaba Said –es decir, las ideas estereotipadas sobre los “árabes” y “palestinos”– opera en la academia. Podemos imaginar a qué tipo de conclusiones puede llegar el trabajo de una investigadora que experimenta tal temor por la gente de la que pretende escribir.

Como sugiere la antropóloga *halfi* palestina-estadounidense Lila Abu Lughod, aunque los investigadores intenten mantener una posición separada y objetiva del sujeto estudiado, sostienen una relación definitiva con él. En este caso, la relación de aquella mujer con su objeto de estudio estaría atravesada por un conjunto de condiciones políticas, históricas e ideológicas. Antes de pensar y aproximarse a la “vida cotidiana” de los palestinos como un individuo neutral, lo haría como occidental y estadounidense. Su interés por estudiar Palestina tanto como su temor a interactuar con sus habitantes se enmarcan en una entidad histórica y política más amplia que invariablemente actuará en sus reflexiones y, por lo tanto, en la *representación* que de ella haga.

Ahora bien, ¿cómo opera el asunto de la *representación* en el tema que me interesa: el de la violencia contra la “mujer palestina”? En lo que sigue expondré algunas reflexiones y experiencias que moldearon, de diversas maneras, mi interés y aproximación en este trabajo.

II. Las representaciones de la “mujer palestina”

Hace casi dos años supe a través de una amiga francesa que en una prestigiosa universidad de Francia se desarrollaba una interesante investigación sobre el feminicidio en México. El planteamiento era por demás sugerente pues proponía el estudio de los sacrificios humanos que hacían los aztecas en los siglos XIV y XV con el objetivo de analizar una posible relación, una

continuidad entre aquellos rituales y los actos de tortura y violencia que en el siglo XXI cometen los brutales hombres mexicanos.

Aunque en el momento me pareció cómico, conforme me fui aproximando al tema de esta investigación, me sentí más interpelada por la forma en que aquella investigación caricaturizaba a la sociedad mexicana, simplificaba un fenómeno tan complejo como el feminicidio e ignoraba o desestimaba el trabajo de tantas académicas mexicanas y latinoamericanas que han insistido en la necesidad de contextualizar la violencia contra las mujeres en las nuevas lógicas económicas, políticas y territoriales de la región.

Cuando se habla de violencia de género en Palestina se tiende a proceder de una manera similar: se ubica el origen del conflicto en tradiciones –casi siempre asociadas con la cultura y la religión– que actúan fuera del tiempo, es decir, en prácticas y “modos de vida” supuestamente perdurables –atemporales–, y, al propio tiempo, se valida la idea bastante problemática de que no es necesario rastrear el conjunto de estructuras que intensifican, reproducen y hacen posible dicha violencia. Así, el feminicidio de una palestina –o de la mexicana descendiente de los aztecas– sólo sería la manifestación de una violencia fija y esencial, propia de una sociedad bárbara e intratable.

En 2012, Lila Abu Lughod sostuvo un debate con el conocido rapero palestino con ciudadanía israelí, Tamer Nafer, que podría ayudarnos a pensar en los riesgos y complejidades que conlleva hablar de este tema. El debate se originó por el lanzamiento de la canción “If I Could Go Back in Time”,²⁸ en la que Tamer critica los “crímenes de honor” que se cometen en contra de las mujeres palestinas. La canción y el videoclip narran la historia de una joven que intenta huir de su casa al enterarse que su padre ha acordado su matrimonio sin su consentimiento. El plan de huida es descubierto por su madre, quien avisa a la familia de sus intenciones. Finalmente, la joven es secuestrada y asesinada de un tiro en la cabeza por su padre y hermano.

Días después de su lanzamiento, Abu Lughod y Maya Mikdashi publicaron un artículo en el que criticaron lo que consideraban era una interpretación simplista que operaba en un vacío

²⁸ El título original de la canción es *لو ارجع بالزمن*. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=UjnFbe7D9pY>. (Consultado: 4 de febrero, 2018).

político, legal e histórico y olvidaba la compleja realidad que estructura la experiencia de vida de las mujeres palestinas.²⁹

La figura caricaturesca de un grupo de hombres musulmanes que recita el Corán para bendecir el matrimonio forzado simplificaba, argumentó Abu Lughod, la violencia densa y multifacética que contextualiza el fenómeno en sí mismo. ¿De qué quería liberarse la joven, de la tradición, de su familia y de su comunidad?, ¿a dónde tenía pensado viajar con el boleto de avión que no supimos cómo compró?, ¿desde qué aeropuerto pensaba salir?, ¿del aeropuerto de Tel Aviv, donde como palestina la interrogarían y probablemente inspeccionarían cada parte de su cuerpo?, ¿o de Amán, Jordania, donde para volar le exigen un permiso de viaje?, ¿llegaría a tiempo para tomar su vuelo después de pasar los múltiples *checkpoints* instalados en Palestina? Estas fueron algunas de las preguntas que Abu Lughod lanzó para problematizar lo que parecía ser la personificación de hombres enojados y mujeres victimizadas en una cultura patriarcal musulmana.

Las sospechas de la antropóloga no sólo se debieron al hecho de que el video fue financiado por ONU Mujeres, una entidad de Naciones Unidas para la “igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres”, sino porque, desde su perspectiva, la canción seguía fielmente el guion de la campaña internacional contra el “crimen de honor” que, entre otras cosas, ignora el trabajo de activistas y feministas palestinas que a diario denuncian las diferentes formas de violencia que sufren las mujeres en su comunidad.

Tamer Nafer y los integrantes de su grupo musical replicaron con otro artículo, argumentaron que la canción era un testimonio de la violencia y el asesinato de mujeres en su comunidad, y que denunciar esta realidad era parte crucial de su proyecto político que no sólo se opone a la ocupación israelí sino también el sexismo y el patriarcado de la sociedad palestina. Aseguraron, además, que muchas mujeres son asesinadas en otros países árabes donde no hay tanques israelíes: Jordania, Marruecos o Egipto; y que no tenían que condenar la ocupación israelí en cada canción para probar su legitimidad política. Concluyeron diciendo que era necesario prescindir de las preocupaciones sobre cómo son leídos en Occidente. La propaganda, dijeron,

²⁹ Lila Abu Lughod y Maya Mikdashi, “Tradition and the Anti-Politics Machine: DAM Seduced by the Honor Crime”, en *Jadaliyya*, 23 de noviembre, 2012. En: <http://www.jadaliyya.com/Details/27467/Tradition-and-the-Anti-Politics-Machine-DAM-Seduced-by-the-%E2%80%9CHonor-Crime%E2%80%9D> (Consultado: 4 de febrero, 2018).

explotará cualquier tema que considere adecuado, “pero eso no significa que nosotros debamos hacernos de la vista gorda”.³⁰

Poco después, en una visita a la Universidad de California en Estados Unidos, Tamer Nafer reafirmó su posición. Después de interpretar la canción frente a un entusiasmado público, un grupo de estudiantes lo confrontaron afirmando que, aunque no fuese su intención, promovía la imagen que Israel fomenta de los palestinos: un pueblo bárbaro y primitivo que asesina a sus mujeres. La respuesta de Tamer fue la siguiente: “Cuando me critican, critican mi comunidad en inglés para impresionar a sus profesores radicales. Yo canto en árabe para proteger a las mujeres de mi vecindad.”³¹

La crítica que Tamer hizo a los izquierdistas occidentales –y de otras latitudes– que con romanticismo condescendiente niegan la gravedad de estos crímenes bajo la noción del “respeto” al modo de vida palestino y acusan al proyecto colonial israelí de todo lo malo que sucede en Palestina, no fue ignorada por Abu Lughod.

En la última correspondencia que tuvo con Tamer, la antropóloga explicó que, para ella, una académica que ha estudiado durante años los “crímenes de honor” y ha investigado y enseñado sobre las mujeres y el género en el mundo árabe, es difícil posicionarse cuando los derechos de las mujeres y la política imperial se cruzan. Insistió en el hecho de que la maquinaria cultural internacional y occidental ha despolitizado los problemas de las mujeres árabes y que, aunque las culturas musulmana o árabe participen en dicha violencia están lejos de ser el único o más importante factor. El Estado de Israel, dijo, se sirve precisamente de estas representaciones para estigmatizar a los árabes y racionalizar la ocupación de la tierra y de los cuerpos palestinos. Finalmente, incentivó este tipo de debates y aseguró que continuaría como hasta ahora, presionando y empujando a pensar, escribir e investigar cuidadosamente sobre la violencia contra las mujeres en Palestina y el mundo árabe.³²

Tratar lo que Abu Lughod sugiere en torno a las caricaturizaciones que se hacen de la sociedad y las mujeres palestinas, así como la forma en que estas confluyen con los intereses del

³⁰ Tamer Nafer, Suhell Nafer y Mahmood Jrery, “DAM Responds: On Tradition and the Anti-Politics Machine”, en *Jadaliyya*, 26 de diciembre, 2012. En: <https://www.jadaliyya.com/Details/27683/DAM-Responds-On-Tradition-and-the-Anti-Politics-of-the-Machine> (Consultado: 4 de febrero, 2018).

³¹ Citado por Slavoj Žižek, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, trad. Damià Alou, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 76.

³² Lila Abu Lughod y Maya Mikdashi, “Honoring Solidarity During Contentious Debates... A Letter to DAM From Lila Abu Lughod and Maya Mikdashi”, en *Jadaliyya*, 26 de diciembre, 2012. En: <https://www.jadaliyya.com/Details/27700/Honoring-Solidarity-During-Contentious-Debates---A-Letter-to-DAM-From-Lila-Abu-Lughod-and-Maya-Mikdashi> (Consultado: 4 de febrero, 2018).

régimen de ocupación israelí y de la política imperial, es el primer objetivo de esta investigación. Sin embargo, la cuestión de la *representación* de la “mujer palestina” está lejos de zanjarse si sólo se atiende la “interpretación” orientalista del tema. Otro sesgo no menos cuestionable se ha desarrollado en el segundo proyecto que pretendo estudiar: la nación palestina.

Es bien sabido que toda lucha anticolonial es propensa a idealizaciones que, con relativa facilidad, terminan minimizando las contradicciones internas de los pueblos oprimidos. Así, no es difícil encontrar en círculos solidarios con la causa palestina opiniones que gustan de pensar al pueblo palestino como el más “valiente”, el más “heroico” o el que nunca se rinde. Tampoco es difícil encontrar nostalgias más bien condescendientes que silencian ciertos eventos incómodos y subliman lo que pareciera ser un pasado fijo y armónico.

En una de nuestras pláticas en Jerusalén, Budur, una escritora y abogada palestina, me contó una experiencia que da cuenta de esta actitud. En mayo de 2019 Budur había sido invitada a participar en el seminario “Conmemoraciones y cuestiones silenciadas: Palestina y la lucha de sus mujeres”, celebrado en Bilbao España. En su intervención –como ha venido haciendo hace años– condenó con precisión las políticas de segregación israelíes con las que lidia todos los días como palestina y abogada, sin embargo, también aprovechó el espacio para hablar críticamente de la actitud conservadora del gobierno y la sociedad palestina que limitan la participación política de sus mujeres. Sus interlocutoras, una especialista en “Oriente Próximo” y una activista hispano-palestina estuvieron de acuerdo con la condena al Estado de Israel, pero pasaron del desacuerdo a la negación cuando Budur habló de los antagonismos internos de su sociedad. Aseguraron que esta no era conservadora como Budur argumentaba desde su propia experiencia, y que, además, hasta el establecimiento del Estado de Israel en 1948, la sociedad palestina era más bien progresista y sus mujeres sujetos activos en la lucha de liberación nacional.

A la distancia, Budur agradecía la oportunidad que el seminario le había dado para hablar de las políticas israelíes que buscan minar la resistencia palestina y, sin embargo, no podía dejar de mirar con cierta decepción la típica actitud nostálgica de algunas activistas y académicas que, con el objetivo de defender la causa de liberación, idealizan un pasado, sugiriendo en este caso que hasta 1948 las mujeres palestinas eran libres en una sociedad progresista y que sus problemas empezaron únicamente con la colonización israelí.

Más allá de las imprecisiones históricas que conlleva una afirmación como esta, mirar acriticamente a los pueblos contra quienes se ha vuelto la marea de la historia tiene implicaciones importantes si nos aproximamos desde una perspectiva de género.

En primer lugar, porque al encubrir los antagonismos de género de una sociedad colonizada como la palestina, no sólo estaríamos rehuyendo al debate que teóricas del género y la nación han desarrollado en torno al carácter traidor de los nacionalismos en su capacidad de incluir tanto como de excluir,³³ sino también porque estaríamos alimentando la habitual idea de que hablar de estos temas “perjudica” la causa de liberación y, con ello, fomentaríamos también la fallida estrategia anticolonial de “la nación primero, las mujeres después”,³⁴ eludiendo bastante gratuitamente las lecciones históricas de tantas otras revoluciones que incumplieron su promesa de garantizar la libertad de las mujeres una vez se alcanzara la liberación nacional.

En su ya consagrado ensayo “Escribir contra cultura”, la misma Abu Lughod escribió sobre esto, explicando la manera en que algunos movimientos anticoloniales y sectores solidarios con las causas de liberación nacional han actuado en lo que podría llamarse un “orientalismo inverso”, es decir, fomentando categorías totalizadoras e idealizantes de los pueblos colonizados.

Así, con el objetivo de revertir la relación de poder que oprime a un pueblo, se tiende a valorizar elementos que hasta entonces habían sido despreciados bajo la noción orientalista del “Otro”. Un ejemplo típico sería la reivindicación del islam o alguna práctica asociada con él: si hasta entonces esta religión había sido relacionada con sociedades atrasadas, incivilizadas o bárbaras, ahora sería reivindicada como un medio de resistencia frente a la violencia y corrupción de “Occidente”. En muchos casos, este tipo de reivindicaciones ha servido para crear un sentido de comunidad y empoderar luchas de resistencia anticolonial, pensemos, por ejemplo, en la resignificación del velo que las mujeres argelinas hicieron durante la guerra de Liberación de Argelia.³⁵ Sin embargo, como advierte Abu Lughod, mientras las estructuras de dominación sigan intactas, la estrategia del “retorno” a ciertos valores sólo puede perpetuar los estereotipos y clichés de las sociedades no occidentales.

En otras palabras, reivindicar una diferencia entre colonizado y colonizador como algo innato, termina reproduciendo las nociones de autenticidad típicas del orientalismo.³⁶ Desde este simplismo podría pensarse, entonces, que el pueblo palestino es esencialmente diferente del pueblo israelí, y que es en esa diferencia esencial donde debe residir la identidad y resistencia palestinas.

³³ Banerjee, “Historias imbricadas...”, *óp. cit.*, p. 160.

³⁴ Massad, *óp. cit.*, p. 42.

³⁵ Véase “Argelia se quita el velo” en Frantz Fanon, *Sociología de una revolución*, México, Era, 1968.

³⁶ Abu Lughod, “Escribir contra cultura”, *óp. cit.*, pp. 139-140.

Desde una perspectiva de género los riesgos de esta simplificación son todavía mayores porque no sólo podemos caer en la trampa de demandar una autenticidad ficticia y homogeneizar a las sociedades oprimidas, sino también porque se puede minimizar o de plano encubrir los antagonismos y violencias de género que subyacen en sus proyectos políticos.

En Palestina, por ejemplo, Rema Hammami, profesora e investigadora del Instituto de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Birzeit, ha estudiado la resignificación del velo durante la Primera Intifada³⁷ a finales de los años ochenta, cuando en Cisjordania y la Franja de Gaza el uso de la prenda se convirtió en un signo de compromiso político que la mujer estaba obligada cumplir. Hammami problematiza el discurso de Hamás –el partido islamista que controla Gaza desde junio de 2007– que en ese periodo promovió la “restauración” del velo y de cierta vestimenta que no tenía precedentes reales en la sociedad palestina.³⁸ Las mujeres que no aceptaron cubrirse con el velo empezaron a ser vistas como frívolas e incluso como antinacionalistas. Algo no muy diferente del trato que a veces reciben aquellas que, tanto en Palestina como en el extranjero, se atreven a criticar al proyecto nacional y a la sociedad palestina.

Así, tal como se ha advertido sobre el “orientalismo inverso” de algunos movimientos anticoloniales y de cierta academia poscolonial, al subestimar las demandas, experiencias y angustias de las mujeres locales, se puede llegar a promover la idea de que la “mujer del Tercer Mundo” –en este caso árabe o palestina– es un ente congruente, “diferente y diferenciado” de la “mujer blanca” y “occidental”.

Los inconvenientes de estas dicotomías se manifiestan plenamente cuando se acusa con bastante ligereza de ser “agentes del imperialismo colonial” a las mujeres palestinas que desafían los modelos de género impuestos por la agenda nacional o, en los casos menos extremos, cuando se desestiman reflexiones como las de Budur, incluso en espacios solidarios con la causa palestina, como en el seminario español que, paradójicamente, buscaba hablar de “cuestiones silenciadas”.

Hasta aquí he intentado exponer dos formas sesgadas de *representar* a la “mujer palestina”: aquella que reproduce reificaciones culturalistas que despolitizan la violencia de género y la que repite actitudes condescendientes que silencian o minimizan las voces locales.

³⁷ Como Primera Intifada se conoce al levantamiento popular palestino en contra de la ocupación israelí que inició en 1987 en Cisjordania y la Franja de Gaza.

³⁸ Rema Hammami, “Women, the Hijab and the Intifada”, en *Middle East Report*, núm. 164-165, Intifada Year Three, mayo-agosto 1990, pp. 25-26.

Este trabajo busca problematizar ambas a través del estudio de las formas violentas en que se incluye y excluye a la “mujer palestina” en el Estado israelí, así como en la nación palestina. Propongo para ello seguir un orden. Para explicar esto que considero casi una condición, me gustaría adherirme a lo que Max Horkheimer dijo sobre el fascismo y el capitalismo en los años treinta: “los que no quieran hablar de manera crítica del capitalismo debieran guardar silencio sobre el fascismo”,³⁹ proponiendo su aplicación a la preocupación que me convoca: los que no quieran hablar críticamente del régimen de ocupación israelí –y de la violencia que ejerce en contra de las mujeres palestinas–, también deberían guardar silencio sobre la violencia de género en Palestina.

Considero que se trata casi de un asunto de sucesión, para que podamos aproximarnos a los sesgos y la violencia de género en la nación y sociedad palestinas, tenemos primero que estudiar las representaciones y la violencia que el Estado de Israel ejerce en contra de ellas.

En este entendido se desarrolla esta investigación, dividida en tres capítulos. El primer capítulo “*Contexto histórico Palestina/Israel*” tiene el propósito de introducir de manera sumaria el proceso histórico que enmarca el surgimiento del movimiento sionista, la creación del Estado de Israel y la así llamada “cuestión palestina”. Mi objetivo en este capítulo no es presentar un contexto histórico detallado, sino más bien aproximarme a la relación que este proceso histórico tiene con el colonialismo, específicamente con el colonialismo europeo del siglo XX. La exposición general de los dos proyectos nacionales que me interesan –Israel y Palestina– introducirá la cuestión central de este trabajo: la relación entre género, nación y colonialismo, de ahí que, para aquellos que estén familiarizados con los acontecimientos bastante conocidos que siguieron a 1948, sería muy conveniente pasar directamente a los capítulos 2 y 3, donde se desarrollan propiamente los objetivos de esta investigación.

En el segundo capítulo, “*El Estado de Israel y la mujer palestina: representación y poder*”, analizo dos procesos complementarios, a saber, las construcciones e imaginarios de género mediante los cuales el Estado de Israel se ha relacionado y *representado* al “Otro”⁴⁰, en este caso a la “mujer palestina”; y, en segundo lugar, las formas en que estas *representaciones* se han concretizado en proyectos biopolíticos y necropolíticos que buscan disciplinar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres palestinas.

³⁹ Citado por Slavoj Žižek, *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Barcelona, Herder, 2015, p. 21.

⁴⁰ Véase: Chandra Talpade Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en *Boundary*, vol. 12, núm. 3, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism, 1984.

En el tercer capítulo, “*Género y nación palestina: la mujer entre la idealización y la disciplina*”, intento problematizar las contradicciones de la sociedad y la nación palestinas. El propósito principal es desmitificar el nacionalismo palestino que, pese a su amplia cosecha anticolonial, ha reproducido y desplegado a través de discursos y metáforas que subliman a la “mujer”, políticas de control concretas para regular su corporalidad biológica y política.

He intentado, en cuanto he podido, recuperar un conjunto de trabajos de académicas y activistas árabes y palestinas porque considero, como dice Francesca Gargallo, que citar es un hecho político,⁴¹ y mi intención aquí es estudiar la violencia de género, principalmente a partir de lo que las mismas mujeres dicen y hacen en sus particulares contextos.

Finalmente, aunque a lo largo del trabajo atiendo fundamentalmente los discursos y prácticas que buscan regular, definir, legislar y “enjaular” los cuerpos de las mujeres palestinas, sostengo que el ejercicio de poder opera siempre en un campo de tensiones y resistencias. El poder, como dice Foucault, tiene siempre fisuras.⁴² Por ello, aunque de manera insuficiente, también presento las formas creativas en que las mujeres responden y resignifican estas imposiciones.

III. Palabras liminares: limitaciones y posicionalidad

En esta investigación he realizado una etnografía de los discursos –e imágenes– oficiales y esencialistas sobre la “mujer palestina” y su relación tensa con las reacciones que a estos hacen las mujeres concretas. Mis fuentes primarias son los trabajos etnográficos, literarios y periodísticos de antropólogas, escritoras y feministas palestinas.

Al propio tiempo, también me he apoyado en el trabajo de campo que realicé durante tres meses en los veranos de 2018 y 2019 en Palestina, principalmente en la ciudad de Ramallah. En 2018 realicé una estancia de investigación en el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de Birzeit, Cisjordania, donde recibí asesoría de algunas antropólogas, especialmente de Lena Meari, directora del Instituto a quién, además, leí constantemente y de cuyo trabajo etnográfico con mujeres palestinas me he servido ampliamente. El trabajo de Rema Hammami

⁴¹ Francesca Gargallo, *Ideas feministas latinoamericanas*, México, Historia de las ideas, 2006, p. 15.

⁴² Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, vol. 50, julio-septiembre, 1988 [1982], pp. 15-19.

e Islah Jad, profesoras e investigadoras del Instituto, también ha sido fundamental en el desarrollo de esta investigación.

En ese verano, tomé simultáneamente el curso “La cuestión palestina” impartido por el profesor Samr Nimr. Las reflexiones compartidas en el aula y fuera de ella, tanto con el profesor como con mis compañeros de curso, algunos de los cuales eran palestinos de la diáspora, resultaron imprescindibles en mi aproximación a la situación política y social en Palestina.

Durante esos meses y en el verano de 2019, conocí a un grupo de mujeres activistas en Ramallah y Jerusalén, todas ellas jóvenes –entre 25 y 30 años–. Hubo intermediaciones que facilitaron este contacto. Shadi Rohana, profesor de Literatura en El Colegio de México, me introdujo con Budur, con quien sostuve conversaciones en 2018 y 2019 en Jerusalén y después vía digital. Las anécdotas y reflexiones compartidas con Budur me obligaron continuamente y en muchos sentidos, a investigar, matizar y problematizar algunas de mis concepciones e intereses y, en general, a ser medianamente consciente de mis grandes limitaciones en esta investigación.

Haber compartido tiempo y pláticas con Budur facilitó indirectamente la relación que después tuve con Rana, una activista palestina que contacté vía Twitter y a quien propuse una breve entrevista. Le externé entonces mi interés en conocer su experiencia en las manifestaciones en contra de la Autoridad Palestina que habían tenido lugar en Ramallah en junio del 2018 y de las cuales ella había estado informando puntualmente en sus redes sociales. La lejanía y desconfianza propias de un primer encuentro se fueron aminorando durante la plática, sobre todo cuando supo que antes me había reunido con Budur, a quien ella conocía desde hace tiempo. Después de esta primera reunión, Rana y yo empezamos a trabar una relación más íntima en espacios de socialización, en los cuales me presentó a otras activistas y escritoras palestinas, entre ellas a Yara Hawari, cuyo trabajo he seguido constantemente.

Las conversaciones que sostuve con activistas palestinas en reuniones privadas y después en algunas manifestaciones, no fueron entrevistas estructuradas y sólo las registré en mi diario personal. El interés compartido por la perspectiva de género en la aprehensión de nuestras realidades socio-políticas –en México y Palestina– facilitó los diálogos, permitiéndome conocer anécdotas e impresiones acerca de los peligros, sentimientos y preocupaciones que enmarcan su actividad y compromiso políticos. Asimismo, una vez regresé a México, seguí desde las redes sociales y desde sus escritos en periódicos y plataformas digitales, su participación en diferentes movilizaciones políticas y sociales.

Fueron estos contactos y sus efectos en mi subjetividad, los que ampliaron aquello que consideraba pertinente estudiar. Como he dicho, cuando empecé esta investigación mi interés se centraba en los efectos que en el cuerpo –político y biológico– de las mujeres palestinas tiene la violencia sexista y racial del Estado de Israel. Sólo después de conocer una mínima parte de las estrategias políticas con que estas mujeres enfrentan la exclusión –e inclusión– generizada que les impone su sociedad y nación, fue que empecé a interesarme en las lógicas de dominación masculina inherentes al proyecto de nación palestino.

Enunciado ya mi acceso a estos espacios, es conveniente advertir mis grandes y variadas limitaciones. En primer lugar, mis aproximaciones a la vida política palestina se limitaron fundamentalmente a las ciudades de Ramallah y al poblado de Birzeit, que están muy lejos de representar la compleja y variada realidad de la población palestina, incluso dentro de Cisjordania. La difícil situación de la Franja de Gaza y de otras ciudades y pueblos palestinos como Hebrón y Belén, donde diariamente tienen lugar ataques militares, arrestos, asesinatos y demoliciones de casas ha quedado fuera de este trabajo.

Además, mis interacciones se limitaron prácticamente a espacios urbanos y con un grupo de mujeres palestinas: jóvenes, altamente educadas, involucradas en diferentes organizaciones civiles y, en general, con una actividad política que se manifiesta también mediante la escritura. En este sentido, ha sido a través de su propio trabajo, así como del de las antropólogas del Instituto, que he intentado aproximarme a los contextos particulares que moldean la experiencia de vida de muchas otras mujeres palestinas.

Entiéndase, entonces, este trabajo, como una breve introducción que pudiera ofrecer pistas y sugerencias en torno a las formas en que las mujeres palestinas responden y resisten a las violencias físicas y discursivas. El interés fundamental, en todo caso, ha sido aproximarme a las experiencias de personas concretas y, desde ahí, intentar problematizar un conjunto de presupuestos y prejuicios con los que suele representarse a las mujeres, lo cual implica necesariamente renunciar a ciertas imágenes dicotómicas, provenientes tanto del orientalismo esencialista y colonial, como de las idealizaciones solidarias.

CAPÍTULO 1

Contexto histórico: Palestina/ Israel

¿Cómo se puede condonar la expulsión de un pueblo de su patria con el fin de dejar espacio para otro?

Ahmad H. Saadi, [2007]

La necesidad de establecer este Estado [Israel] en este lugar supera la injusticia que se hizo a los palestinos desarraigándolos. Incluso la democracia americana no hubiera podido crearse sin la aniquilación de los indios. Hay casos en que el bien final justifica los actos duros y crueles que se cometen en el curso de la historia.

Benny Morris, historiador israelí, 2004.⁴³

Desde finales del siglo XIX, el movimiento sionista ha defendido su derecho “moral” sobre Palestina a partir de dos convicciones un tanto contradictorias: 1) que los judíos europeos contemporáneos son descendientes directos de los antiguos hebreos, es decir, herederos –no sólo en términos religiosos y culturales sino hasta genéticos– de aquel pueblo semítico que habitó las tierras de Palestina hace más de 2000 años y; 2) que esos mismos judíos europeos, fundadores del movimiento sionista, eran también herederos de la civilización occidental.

Así, según fuera conveniente, los judíos sionistas eran en algunos ámbitos orientales y en otros occidentales, su origen estaba en Oriente, pero pertenecían a Occidente.⁴⁴ Esta contradicción, más que una simple ambivalencia se trata de una estrategia que permitió al movimiento sionista y después al Estado de Israel negar su relación con el colonialismo –bajo la idea de que un pueblo no puede “colonizar” su propia “patria”– y, al propio tiempo, llevar a cabo un proceso de desposesión, expulsión, desplazamiento y eliminación de un pueblo, como

⁴³ Citado por Lughod y Saadi, *Nakba...*, *óp. cit.*, p. 477.

⁴⁴ Avi Shlaim, *El muro de hierro*, trad. de Regina Reyes Gallur, Granada, Almed, 2011 [2000], p. 52.

parte de una “misión civilizadora” que recuperó del colonialismo europeo ciertas nociones de desigualdad entre los pueblos y sus civilizaciones.

El movimiento sionista se decía a sí mismo que puesto que su origen estaba en Oriente, la conquista de Palestina era sobre todo la “liberación” de su “patria ancestral”, sin embargo, para lograr esta “liberación” estaba bastante dispuesto a recuperar su herencia occidental –y a algunas de sus estrategias típicamente coloniales–.

Un breve ejemplo de la reivindicación occidental –y colonial– del sionismo, puede encontrarse en Zeev Yabotinsky, el “padre espiritual” de la derecha israelí, que consideraba que el objetivo principal del sionismo –la creación de un Estado judío en Palestina–, más que un retorno a la “patria ancestral”, consistía en el establecimiento de un injerto de la civilización occidental en Oriente; en sus palabras: “nosotros los judíos no tenemos nada en común con eso que se denomina ‘Oriente’ y damos gracias a Dios por ello”, “todo pueblo nativo se resistirá a la colonización siempre que contemple alguna posibilidad de liberarse del peligro de una implantación extranjera. Así es como se comportarán los árabes y seguirán haciéndolo mientras alberguen la mínima esperanza de evitar que ‘Palestina’ se convierta en la Tierra de Israel”.⁴⁵

Por el contrario, un antecedente de la reivindicación del origen oriental de los judíos sionistas y el rechazo a pensar su movimiento en términos coloniales podemos encontrarlo en Friederich H. Kisch, un alto funcionario de la Organización Sionista Mundial, que escribía en su diario, en 1931:

Hay que tratar de eliminar la palabra “colonización” de nuestra fraseología [al referirse a los asentamientos judíos en Palestina]. La palabra no es apropiada desde nuestro punto de vista ya que uno no establece colonias en su patria sino en el extranjero, como por ejemplo las colonias alemanas en el Volga o las colonias judías en la Argentina, además, desde el punto de vista de los árabes, el verbo “colonizar” se asocia con el imperialismo y la agresividad.⁴⁶

Esta reivindicación anticolonial del sionismo alcanzaría su máxima expresión en la historiografía oficial israelí que, por ejemplo, gusta llamar a la guerra árabe-israelí de 1948 “Guerra de liberación” y a los territorios conquistados por sus fuerzas irregulares “territorios

⁴⁵ Citado por *Ibid.*, pp. 59-60.

⁴⁶ Traducción propia. F. H. Kisch, “Palestine Diary”, Londres, 1938. Citado por Massad, *óp. cit.*, p. 18.

liberados”, al mismo tiempo que celebra, cada 14 de mayo desde 1948, la “Declaración de Independencia” de Israel.⁴⁷

El primer objetivo de este capítulo es problematizar esta última convicción –la que sugiere que el movimiento sionista fue esencialmente un proyecto de liberación nacional– y, en ese sentido, explorar la relación de este movimiento con el proceso histórico del colonialismo, específicamente con el colonialismo europeo del siglo XX. Mi propósito es exponer cómo esa “liberación nacional judía” se levantó no en el vacío sino en los restos de otra existencia nacional, y a partir de ahí, delinear las razones por las que en este trabajo me refiero al Estado de Israel en términos de lo que Rema Hammami llama “proyecto colonial tardío”.⁴⁸ En este sentido, también me aproximaré al sistema de exclusión étnica que Israel, ya como Estado soberano, ha implementado no sólo contra la población palestina, sino también contra cierto “tipos” de judíos.⁴⁹

El segundo objetivo de este capítulo es aproximarme al segundo proyecto nacional que me interesa, el palestino. Como sabemos, la lucha anticolonial que ya en la década de los treinta⁵⁰ combatía los intereses coloniales de Gran Bretaña –y su confluencia con el sionismo– en Palestina, ha sido, quizá, el pilar fundamental del nacionalismo palestino.

Sin embargo, hacia finales del siglo XX, la lucha anticolonial político-armada palestina entró en un “proceso de paz” –hoy bastante deslegitimado– que transformó profundamente su proyecto de nación. En 1993, con la pretensión de terminar con el “conflicto árabe-palestino”, la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y el gobierno de Israel firmaron los Acuerdos de Oslo, en los que se acordaba el establecimiento de la Autoridad Nacional Palestina (AP), una especie de “sub-estado” que en adelante supuestamente gobernaría los Territorios Palestinos –Cisjordania y la Franja de Gaza–. Estas negociaciones que estaban muy lejos de significar una “independencia nacional” o el establecimiento de un Estado nacional soberano

⁴⁷ “The Declaration of Independence” y “The Realization of the Age-Old Dream” en *Israel State Archives*. En: <https://www.archives.gov.il/en/publication/baw/> (Consultado: 04 de noviembre, 2019)

⁴⁸ Hammami, “Qalandiya: Jerusalem’s Tora Bora...”, *óp. cit.*, p. 33.

⁴⁹ Más adelante hablaré de este régimen de exclusión denominado por algunos autores como “etnocracia”.

⁵⁰ Me refiero aquí a la así llamada revuelta árabe de Palestina (1936-1939), una protesta en contra de la migración judía y la compra de tierras por parte de esta comunidad, así como del Mandato Británico de Palestina que apoyaba los intereses sionistas en la región. En 1937, como respuesta a esta sublevación, una Comisión Real británica dirigida por Lord Peel propondría por primera vez un plan de partición del territorio palestino en dos Estados, uno árabe y otro judío. Un importante estudio de esta revuelta y su importancia para el nacionalismo palestino puede encontrarse en: Ghassan Kanafani, *The 1936-1939 Revolt in Palestine*, Nueva York, Commite for a Democratic Palestine, 1972.

palestino, decretaba apenas la creación de un “gobierno interino” con un poder bastante limitado.⁵¹

A partir de entonces, una emergente clase estatal palestina empezaría a defender la idea de que Palestina avanzaba institucional y políticamente hacia la autodeterminación nacional, sugiriendo en el discurso que, con estos acuerdos, se inauguraba una especie de etapa “posconflicto” o “poscolonial”. Se decía que el movimiento de liberación nacional palestino abandonaba la otrora lucha anticolonial político armada y entraba formalmente en el “proceso de construcción de Estado”.⁵²

Esta narrativa, respaldada por el gobierno israelí, reforzó de alguna manera la idea de que el territorio de Palestina-Israel se encuentra hoy en una “época poscolonial”. El mismo gobierno de la AP, como han documentado algunas escritoras que retomaré más adelante, ha dejado de usar gradualmente palabras como “colonialismo” y “colonización” para referirse al régimen israelí, al mismo tiempo que combate con sus fuerzas policiales y con otros tipos de presión – económicas, por ejemplo– a los grupos políticos y de la sociedad civil que se resisten a la “paz” pactada con Israel.

El segundo objetivo de este capítulo es argumentar que hay una diferencia abisal entre este discurso y la experiencia cotidiana de los y las palestinas. La nación palestina liderada hoy por la AP está lejos de ser una entidad homogénea, horizontal e incluyente y, pese a toda su herencia anticolonial, parece reforzar más que combatir a su “Otro detestado”,⁵³ Israel. En este sentido, intentaré esbozar las consecuencias que para el proyecto nacional palestino tuvieron los “acuerdos de paz” de los noventa, para así argumentar que más que dotar de alguna soberanía, este proceso hizo entrar al movimiento de liberación nacional palestino en una profunda crisis, y reforzó el poder “super-soberano” de Israel, no sólo sobre el territorio sino también, como ya he dicho, sobre la vida y muerte de la población palestina.

Así pues, en este capítulo intentaré mostrar que la constante desposesión, el desplazamiento y la exclusión sistemática de la población palestina por parte del régimen israelí, así como la ocupación territorial con la expansión de los asentamientos coloniales judíos –lógicas de poder que se remontan a los inicios del movimiento sionista y que se basan hasta hoy en ciertas nociones sobre las “diferencias” entre pueblos, razas y civilizaciones– no sólo son parte

⁵¹ Hammami, “Intervention...”, *óp. cit.*, p. 29.

⁵² *Ibid.*, p. 27.

⁵³ Para usar las palabras de Banerjee, “Historias imbricadas...”, *óp. cit.*, pp. 171-172.

de un “pasado colonial”, sino hechos que siguen determinando la experiencia de vida del pueblo palestino.

En este sentido, este capítulo se divide en dos partes: *I. Sionismo: Estado nacional y colonialismo*, en la que intento delinear la relación primero del sionismo y después del Estado de Israel con el proceso histórico del colonialismo, y *II. La nación palestina: un sub-estado en la era post-Oslo*, en la que busco problematizar la idea de que con la creación del sub-estado palestino se inauguró una etapa de “poscolonialidad” en Palestina.

Mi propósito no es presentar un contexto histórico detallado del surgimiento del movimiento sionista, de la creación del Estado de Israel y de la “cuestión palestina”, mi objetivo, más bien, es aproximarme a la relación de este proceso histórico con el colonialismo. La exposición bastante general de los dos proyectos nacionales que me interesan –Israel y Palestina– enmarca la cuestión central en este trabajo: la relación entre género, nación y colonialismo, misma que sólo se desarrolla en los capítulos 2 y 3.

I. Sionismo: Estado nacional y colonialismo

El sionismo como “teoría, ideología y programa de acción histórico-político”⁵⁴ surgió en Europa Central y Occidental como respuesta a una circunstancia específica: el antisemitismo europeo. El mismo padre del sionismo político, Theodor Herzl empezó a interesarse en la idea del Estado judío únicamente después del caso Dreyfus en 1890. Después de cubrir el caso en París, se convenció de que la asimilación de los judíos a la sociedad occidental no era posible. La idea de que la liberación nacional era la solución para la opresión de las minorías étnicas fue retomada por el movimiento sionista, que empezó a plantear que los judíos no sólo eran una minoría religiosa sino una verdadera nación que debía renacer. Así, Theodor Herzl concluyó que la única solución al antisemitismo era hacerse de un territorio para que los judíos dispersos en diferentes Estados nacionales establecieran un Estado y un gobierno propios.⁵⁵

Aunque en un principio ese territorio no estaba definido –se pensó en tierras deshabitadas del continente africano y hasta en Argentina–, pronto se eligió a Palestina, la “patria ancestral”, como el lugar donde el pueblo judío renacería después de dos mil años de exilio.⁵⁶

⁵⁴ Said, *La cuestión palestina*, *óp. cit.*, p. 108.

⁵⁵ Shlaim, *óp. cit.*, p. 50.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 49.

El inconveniente, como sabe, fue que aquella tierra ancestral estaba habitada hace cientos de años y de manera ininterrumpida por un pueblo social, cultural, política y económicamente identificable.⁵⁷ Avi Shlaim, historiador israelí, sostiene que ante este inconveniente el movimiento sionista estableció dos estrategias que permitieron el exitoso establecimiento de un Estado judío en Palestina: 1) negar o ignorar la presencia e identidad palestinas, y 2) buscar una alianza con una potencia exterior.⁵⁸

Ambas estrategias ya habían sido formuladas explícitamente por Herzl, en *El Estado judío*: “En tanto que Estado neutral, mantendríamos relación con toda Europa, que tendría que garantizar nuestra existencia.”⁵⁹ y, al propio tiempo, dejaba clara la estrategia a seguir con relación a la población local: “Tendremos que hacer desaparecer a la población indigente a través de la frontera buscándole empleo en los países de tránsito, al tiempo que le negamos cualquier empleo en nuestro propio país. Tanto el proceso de expropiación como el de eliminación de los pobres debe realizarse de manera discreta y circunspecta.”⁶⁰

El año clave en esta historia fue 1917, cuando el movimiento sionista logró concretar su primera estrategia: una alianza con Gran Bretaña, la potencia imperial del momento. La conexión se hizo mediante Cheim Weizmann, un sionista con grandes dotes diplomáticas que consiguió del entonces ministro de Asuntos Exteriores británicos, Arthur J. Balfour, una carta conocida como la Declaración Balfour, en la que el gobierno de Gran Bretaña se comprometía a ver “con simpatía el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío y empleará sus mejores esfuerzos para facilitar el cumplimiento de este objetivo”.⁶¹ Lo que me interesa resaltar de esta declaración bastante conocida, es que un *país europeo* respaldaba la conquista de un *movimiento político europeo* sobre un territorio *no europeo*, sin tomar en cuenta, evidentemente, ni la presencia ni las aspiraciones de la población local.⁶²

Esta actitud, lejos de ser una política aislada, fue y sigue siendo el reflejo de una concepción jerárquica del movimiento sionista en relación con el pueblo palestino, según la cual

⁵⁷ Said, *La cuestión palestina*, *óp. cit.*, p. 58.

⁵⁸ Sobre esta última, Shlaim explica que durante el siglo XX y según los cambios en la política internacional, el movimiento sionista buscó el apoyo del Imperio Otomano, después de la Primera Guerra Mundial el de Gran Bretaña y después de la Segunda Guerra Mundial el de Estados Unidos. Shlaim, *óp. cit.*, p. 53.

⁵⁹ Herzl, *El Estado judío*, *óp. cit.*, p. 46.

⁶⁰ *Diarios* de Theodor Herzl, 1895. Citado por Said, *La cuestión palestina*, *óp. cit.*, p. 63.

⁶¹ Arthur James Balfour, “Declaración Balfour”, 2 de noviembre de 1917. En: <https://www.marxists.org/espanol/tematica/palestina/documentos/externos/balfour1917.htm> (Consultado: 29 de octubre, 2019).

⁶² Said, *La cuestión palestina*, *óp. cit.*, p. 66.

el primero sería superior en calidad y espíritu en tanto sería la inevitable y bien lograda constitución en Oriente de las ideas ilustradas de Europa.⁶³ La explicación que el mismo Arthur J. Balfour daba acerca del derecho superior que los sionistas tenían sobre aquella tierra, es un ejemplo bastante representativo de esta concepción:

(...) en Palestina no proponemos siquiera pasar por el formulismo de consultar los deseos de los actuales habitantes del país, por más que la Comisión Americana sí haya pasado por el formulismo de indagar quiénes son. Las cuatro potencias están comprometidas con el sionismo, y el sionismo sea acertado o erróneo, bueno o malo, está arraigado a una tradición ancestral, en unas necesidades presentes, en unas esperanzas futuras, de importancia mucho más profunda que el deseo y los prejuicios de los 700 000 árabes que hoy habitan en aquella antigua tierra. En mi opinión, eso es correcto.⁶⁴

Es importante tener presente esta concepción que el sionismo tenía de sí mismo y de la nación judía porque ha sido principalmente con base en ella que se ha justificado la expulsión y el despojo del pueblo palestino. Tal como sugiere Said, es conveniente entender al sionismo como una idea y un proyecto político efectivo e intrínsecamente relacionado con el colonialismo europeo, no sólo porque obtuvo de él respaldo político y militar, sino también porque comparten ciertas nociones de la desigualdad entre las razas y las civilizaciones, a partir de las cuales se ha elevado la importancia de la “misión civilizadora” europea por encima de la existencia de otros pueblos.

Cuando hablo de “colonialismo” en este trabajo me refiero específicamente a esta relación, pues, si bien el proyecto sionista fue autónomo en el sentido de que no fue el arma de un imperio específico, ha sido dependiente de la política y las nociones coloniales de Europa. En este sentido, el proyecto sionista como proyecto basado en la ocupación de una tierra habitada por otro pueblo, se sostendrá en un sistema de prácticas de acumulación de tierras y de poder, que ha negado la existencia del pueblo palestino o que, en su defecto, ha buscado controlarla y disciplinarla.⁶⁵

Hasta aquí he intentado esbozar la relación política e ideológica del sionismo con el colonialismo. Sin embargo, la imagen estaría bastante incompleta si no nos detenemos, aunque sea brevemente, en la idea de liberación nacional que acogió el movimiento sionista poco antes

⁶³ Ilan Pappé, *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, México, Akal, 2015, p. 8.

⁶⁴ Citado por Said, *La cuestión palestina, óp. cit.*, p. 67.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 69.

de que se creara el Estado de Israel. Se trata de un asunto importante porque ha sido gracias a esta idea que el sionismo ha podido presentarse, en lo que pareciera ser un contrasentido, como un movimiento anticolonial.

La idea básica en la que se sustentó esta reivindicación es que los judíos europeos de los siglos XIX y XX eran descendientes directos del pueblo hebreo antiguo y, por lo tanto, los únicos con el derecho legítimo sobre Palestina. Esta creencia sigue siendo defendida en la actualidad tanto por políticos israelíes como por algunos académicos. En el 2002, en un interesante debate con Joseph A. Massad, el historiador israelí Benny Morris aseguraba:

Se podría afirmar legítimamente que si comienzas la historia mucho antes, digamos en el año cero, alrededor de la época de Cristo, la tierra [Palestina] estaba poblada sólo por judíos, no había tal cosa como los árabes que vinieron después. Lo hicieron en el siglo VII y posteriormente, fueron usurpadores que robaron la tierra a sus legítimos dueños que eran los judíos. (...) Hay una clara línea de descendencia entre los judíos –esa es una de las inusuales cosas que es aceptada por historiadores del mundo entero–, que son uno de los pocos pueblos antiguos que han logrado sobrevivir más o menos y perdurar hasta el siglo XXI. Por su puesto, tiene razón en que se casaron y se mezclaron, pero hay una línea de descendencia clara y directa. Estoy seguro de que también es genética (...) Es ridículo negar la conexión entre los judíos de hoy y los judíos antiguos.⁶⁶

Massad hace un apunte interesante sobre esta asociación en la que llega a ver un rastro de antisemitismo. Bajo esta creencia, dice, el sionismo estaría respaldando el discurso racista del antisemitismo europeo que aseguraba que los judíos europeos no eran europeos, a pesar de que parecían europeos, hablaban idiomas europeos y llevaban siglos viviendo en Europa. Y agrega que, bajo este tipo de analogías, por ejemplo, el pueblo alemán podría reclamar el norte de India como el lugar de nacimiento de su nación y pretender regresar allí.⁶⁷

Así pues, desde esta lógica, el sionismo deducía que el pueblo judío no estaba arrebatando ninguna tierra, sólo estaba recuperándola de aquellos que la venían usurpando hace dos mil años. Desde aquí se entiende que, en 1948, con el triunfo militar del sionismo se haya declarado la “independencia” de Israel, y que a partir de entonces se haya iniciado –exclusivamente para los judíos– una etapa “poscolonial”. Conviene preguntarse lo obvio: ¿de quién se habría podido “independizar” Israel? Hay que recordar que el gobierno del Mandato Británico que no quería

⁶⁶ “History on the line. Joseph A. Massad and Benny Morris discuss the Middle East”, en Massad, *The Persistence of the Palestinian Question...*, *óp. cit.*, pp. 164-165.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 163.

involucrarse en la guerra árabe-israelí había decidido retirarse voluntariamente de Palestina antes de que se estableciera el Estado de Israel.

En suma, podemos decir que fue bajo la operación sincrónica de estas dos ideas –la que veía al sionismo como representante de la civilización occidental y moderna; y la que concebía a los judíos del siglo XX como los únicos con el derecho legítimo sobre la tierra de Palestina– que, en 1948, el Estado de Israel se estableció sobre el 77.8% de lo que era territorio palestino –el 22% restante pasó a denominarse Cisjordania que fue anexo por el reino Hachemita de Jordania y la Franja de Gaza que quedó bajo influencia egipcia–, ocasionando la expulsión de al menos 780 000 palestinos y la destrucción de 420 de sus ciudades y aldeas, un proceso organizado que Ilan Pappé ha definido en términos de limpieza étnica.⁶⁸

Las ciudades palestinas fueron evacuadas y, puesto que el recién establecido Estado israelí se definió desde entonces como un Estado para la nación judía, los aproximadamente 165000 palestinos⁶⁹ que permanecieron en los territorios conquistados fueron sometidos a un estricto régimen militar y a un sistema de exclusión. Me interesa detenerme brevemente en este sistema de exclusión que estratifica política y socialmente a la población con ciudadanía israelí, diferenciando a la población judía de la no judía, pero discriminando también entre “tipos” de judíos.

Se trata de un régimen que algunos autores israelíes y palestinos han denominado “etnocracia” y que, en términos generales, consiste en la dominación de un grupo étnico que controla el Estado y que hace de su etnicidad, en lugar de la ciudadanía, la clave para otorgar derechos políticos y asignar los recursos nacionales.⁷⁰

Considero que una aproximación a este régimen de exclusión que no sólo discrimina a los descendientes de la población palestina que expulsó en 1948 –negándoles el retorno–, sino también a los que ha otorgado la ciudadanía israelí, así como a otros grupos étnico-sociales –los judíos árabes “orientales”, por ejemplo–, podría ayudar a entender la forma racista en que, según Yuval Davis, ha operado el sionismo, primero como movimiento político y después como ideología del Estado nacional judío.⁷¹

⁶⁸ Véase: Ilan Pappé, *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona, Crítica, 2008.

⁶⁹ Massad, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁰ Ilan Pappé, *Los palestinos olvidados: historia de los palestinos de Israel*, Madrid, Akal, 2017, p. 300.

⁷¹ Nira Yuval-Davis, “Zionism, antisemitism and the struggle against racism”, en *Soundings* 36: Politics and Markets, 2007, pp. 124-125.

Para autores como Oren Yiftachel, Nadim Rohana, Asad Ghanem y Shlomo Sand, en Israel la etnoclase dominante es la judía “askenazi”, es decir, los judíos de origen europeo. Los “askenazi” son los judíos que se habían asentado en Europa Central y Oriental y que desde ahí migraron a Palestina cuando se creó el Estado de Israel.⁷² Según estos autores, la etnoclase askenazi ha segregado en diferentes niveles, cultural, geográfica, económica y políticamente al menos a dos grupos periféricos: los árabes palestinos que permanecieron en el territorio después de la guerra de 1948, y los judíos “mizrahi”, como se denomina en Israel a los judíos “orientales”, es decir a aquellos que migraron a Israel de países no europeos, por ejemplo los judíos árabes, kurdos, etc.⁷³

Para Yiftachel, las etnocracias son un tipo de expresión específica de nacionalismo en los que un grupo étnico tiene en su control el aparato estatal y lo instrumentaliza para etnizarlo territorial y socialmente. Este tipo de regímenes emergen de la amalgama de tres condiciones: 1) un Estado colonial y/o de asentamientos que promueve formas externas e internas de colonialismo, 2) un etnonacionalismo rígido basado en una auto-interpretación que hace de la etnicidad el principio legitimador y que a menudo se respalda de una narrativa religiosa y, 3) una “lógica étnica del capital” que impone una distribución económica desigual con base en la estratificación de las clases étnicas.⁷⁴

A su vez, la estructura social de los Estados etnocráticos está constituida de la siguiente manera: por un “grupo fundador” que es el núcleo dominante de la nación –los askenazíes en este caso–, por grupos de inmigrantes de origen étnico diferente al del “grupo fundador” –los judíos “orientales”, mizrahi–, y por grupos étnicos locales, a menudo rivales y relativamente débiles en relación con los otros grupos –la población palestina–.⁷⁵

Estas condiciones, según Yiftachel, se encuentran presentes en la estructura estatal israelí, donde la política de asentamientos ilegales en los Territorios Palestinos, la segregación y la estratificación en términos de etno-clase, se combinan con ciertas características democráticas, como las elecciones periódicas y la libertad de expresión.

⁷² Históricamente, los judíos “askenazi” se identificaron en oposición a los judíos “sefardi”, es decir los oriundos de *Sefarad* (España/ Al-Ándalus en hebreo).

⁷³ Según un estudio de Oren Yiftachel, la estructura etno-clase de Israel en el año 2000 estaba compuesta de la siguiente manera: el estrato dominante, los judíos askenazi, conformaban el 34% de la población, los judíos mizrahi el 36% y la minoría árabe palestina el 17%. El resto de la población estaría conformada por hablantes del ruso. Oren Yiftachel, “«Ethnocracy» and Its Discontents: Minorities, Protests, and the Israeli Polity, en *Critical Inquiry*, vol. 26, núm. 4 (verano, 2000), p. 742.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 730.

⁷⁵ *Idem.*

En este sentido, Yiftachel, Nadim Rohana y Asad Ghanem describen cuatro políticas concretas a partir de las cuales es posible definir a Israel como una etnocracia: la desigualdad civil, la exclusión de las minorías, la no definición de fronteras estatales y el proceso de judaización o des-arabización.⁷⁶

Como apuntan estos autores, la garantía de igualdad de derechos civiles y políticos a todos los ciudadanos es un requisito fundamental de los regímenes democráticos. Israel, al ser un Estado exclusivo para la nación judía, otorga derechos civiles y políticos diferenciados a su población.⁷⁷ Un ejemplo es la conocida Ley del Retorno de 1967, gracias a la cual cualquier individuo que profese la religión judía, sin importar en dónde haya nacido ni su ciudadanía formal, tiene por ese simple hecho, el derecho a solicitar la nacionalidad israelí, y al obtenerla contar con más derechos civiles y políticos en Israel que cualquier individuo palestino nacido en Palestina o en la diáspora.

Según estos autores, aproximadamente una veintena de leyes vigentes discriminan formalmente entre la población judía y los árabes palestinos.⁷⁸ Un ejemplo es lo que sucede con el ejército, una institución especialmente importante para el Estado israelí y cuya función principal es cuidar la seguridad y los intereses de la nación judía. El servicio militar es obligatorio para los hombres y las mujeres judías, mientras que los palestinos pueden realizarlo de forma “voluntaria”. Puesto que los palestinos difícilmente se involucrarían de manera voluntaria en la institución que más ataca a su comunidad –demoliendo casas, deteniendo a activistas, controlando los *checkpoints*, y cometiendo abusos que muchas veces llegan al asesinato–, al rechazar hacer el servicio militar quedan automáticamente excluidos no sólo del espacio político y de la toma de decisiones, sino también de los múltiples beneficios sociales que el Estado otorga a los que sirven en el ejército, como por ejemplo las subvenciones para préstamos de vivienda.⁷⁹

Al propio tiempo, en Israel no existen mecanismos que protejan a los grupos minoritarios, pues no hay una carta de derechos o mecanismo alguno en el sistema político israelí que garantice, por ejemplo, la compartición del poder.⁸⁰ Así, nunca ha habido en Israel un ministro árabe ni algún partido político árabe han formado parte de una coalición de gobierno.

⁷⁶ Asad Ghanem, Nadim Rohana y Oren Yiftachel, “Questioning “Ethnic Democracy”: A Response to Sammy Smooha”, en *Israel Studies*, 3 (2), 1998, p. 255.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 256.

⁷⁸ Yiftachel, “«Ethnocracy»...”, *óp. cit.*, p. 737.

⁷⁹ Ghanem, *et. al.*, *óp. cit.*, p. 259.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 258.

Asimismo, los presupuestos asignados a los gobiernos locales árabes y los programas para el desarrollo son reducidos sistemáticamente frente los judíos.⁸¹

En cuanto a las fronteras no definidas, desde que se creó el Estado de Israel los líderes sionistas se han negado a aceptar una delimitación formal de las fronteras israelíes. El 14 de mayo de 1948, cuando David Ben-Gurión, fundador y primer ministro del Estado de Israel, declaraba la “independencia” nacional, escribía en su diario: “tomen la Declaración de la independencia americana, por ejemplo... No contiene mención de los límites territoriales. No estamos obligados a establecer los límites de nuestro Estado”.⁸²

Ghanem, Rohana y Yiftachel explican que más allá de las disputas territoriales originadas en las guerras de 1948 y 1967 –en esta última Israel ocupó toda la península del Sinaí, Cisjordania y los Altos del Golán–⁸³, Israel se ha negado a delimitar sus fronteras porque sigue respaldando la expansión ilegal de los asentamientos judíos en los Territorios Palestinos, principalmente en Cisjordania.

Si bien la construcción de estos asentamientos no es una política directa del gobierno israelí, sí la ha incentivado con políticas concretas: construyendo un muro de separación –cuya extensión invade en aproximadamente un 80% el territorio palestino–⁸⁴ con el objetivo de integrar los asentamientos al territorio israelí;⁸⁵ construyendo carreteras, puentes y túneles que conectan los asentamientos judíos y cuyo uso está restringido a la población palestina;⁸⁶ brindándoles seguridad militar, instalando, por ejemplo, retenes militares que impiden o dificultan la movilidad de la población palestina –en 2019 había 140 *checkpoints* en Cisjordania;⁸⁷ entre otras.

⁸¹ *Ibid.*, p. 259.

⁸² Citado por Walid Khalidi, “Revisiting the UNGA Partion Resolution”, *Journal of Palestine Studies*, XXVII, núm. 1, 1997, p. 17.

⁸³ Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, Nueva York, Columbia University Press, 2010 [1997], p. 183.

⁸⁴ UN, “The Impact of Israel’s Separation Barrier on Affected West Bank Communities”, en *UN The Question of Palestine*, 3 de noviembre de 2003, en <https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-207980/> (Consultado: 15 de octubre, 2019).

⁸⁵ En 2004, la Corte Internacional de Justicia calificó como ilegal la construcción de dicho muro con 14 de 15 votos. ICJ, “Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory”, en UN OCHA, 2014. (“Fact Sheet on the Humanitarian Impact of the Barrier”).

⁸⁶ Véase: "Apartheid roads: promoting settlements, punishing palestinian", Ma'an Development Center, Rammallah/Gaza, 2008; "The Humanitarian Impact on Palestinian of Israeli Settlements and other Infrastructure in the West Bank", en UN, OCHA, Jerusalem, 2007; y "Forbidden Roads: Israel's Discriminatory Road Regimen the West Bank", B'Tselem, Jerusalem, 2004.

⁸⁷ United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, OCHA, Occupied Palestinian Territory.

Según datos de Btselem, el Centro de Información israelí para los Derechos Humanos en los Territorios Palestinos, en el 2017 existían 131 asentamientos judíos más allá de la Línea Verde –las fronteras establecidas en el armisticio árabe-palestino de 1949 y las únicas reconocidas por la comunidad internacional–, además de otros 110 que el gobierno israelí no reconoce oficialmente pero que se establecieron con asistencia gubernamental.⁸⁸

En la actualidad, políticos y amplios sectores de la población judía apoyan abiertamente la expansión ilegal de los asentamientos judíos en territorio palestino. Daniela Weiss, por ejemplo, la mujer que creó el primer asentamiento judío en Cisjordania, en 1975, explicaba en una entrevista para el periódico *Haaretz* que la “tierra prometida” de Israel no sólo incluye “Samaria” –nombre bíblico de la actual Cisjordania–, sino que esta se extiende “desde el Éufrates hasta el Nilo (...) incluyendo el Sur de El Líbano, incluso partes de Siria, Iraq e Irán”.⁸⁹

El apoyo que el gobierno de Israel da a los asentamientos judíos no sólo es militar e infraestructural, los judíos colonos, pese a cometer actos ilegales, siguen siendo reconocidos como ciudadanos plenos y participando en la vida política de Israel. En las elecciones de 1996, por ejemplo, Benjamin Netanyahu fue electo Ministro de Israel gracias al apoyo que le dieron los colonos judíos. Si sólo se hubieran contado los votos dentro de la Línea Verde, su contrincante Shimon Peres hubiese ganado la contienda con un margen de más del 5%. Además, la comunidad de judíos colonos también está representada en la *Knesset*, el parlamento israelí, en los ministerios de gobierno y en las fuerzas armadas.⁹⁰

Por otra parte, la diáspora judía que alimenta económicamente al Fondo Nacional Judío y a la Agencia Judía tiene una importante influencia en la vida política interna de Israel. Estas organizaciones no tienen responsabilidad con la ciudadanía israelí en su conjunto, sino que obedecen únicamente a los intereses judíos y, en este sentido, financian abiertamente a ciertos partidos políticos. De este modo, ciertos grupos de judíos que viven fuera de Israel y que a veces ni siquiera cuentan con la nacionalidad israelí, tienen más injerencia en la formación de las políticas internas que la misma población palestina con ciudadanía israelí.

⁸⁸ “Statistics on Settlements and Settler Population”, en *Btselem*, 1 de enero de 2011. En: <https://www.btselem.org/settlements/statistics#:~:text=As%20of%20the%20end%20of,located%20throughout%20the%20West%20Bank> (Consultado: 3 de agosto, 2019).

⁸⁹ Bradley Burston, “Haaretz’s Bradley Burston on a tour in West Bank settlements with Daniella Weiss”, en *Haaretz*, 24 de marzo de 2019. En: https://www.youtube.com/watch?v=w_SbhFRL0&list=LLlFTUQU7gqYSQeGOVZ0xmqA&index=70&t=0s (Consultado 7 de julio de 2019).

⁹⁰ Yiftachel, “«Ethnocracy»...”, *óp. cit.*, p. 741 y Ghanem, *et. al.*, *óp. cit.*, p. 261.

Por último, el 19 de julio del 2018, el parlamento israelí aprobó la “Ley Básica del Estado-Nación” que reafirma que Israel es el “Estado nación del pueblo judío”: “El Estado de Israel es el Estado nacional del pueblo judío que ejerce su derecho natural, cultural, religioso e histórico a la libre determinación. La realización de este derecho a *la autodeterminación nacional en el Estado de Israel está reservada sólo al pueblo judío*”.⁹¹ [Las cursivas son mías] De hecho, esta ley también elimina el estatus de idioma oficial que tenía el árabe, estableciendo que el hebreo será “el idioma del Estado de Israel”.⁹²

Como hace notar Charles Enderlin, la aprobación de esta ley olvida incluso la carta de “independencia” del Estado de Israel de 1948 que decía: "El Estado de Israel estará abierto a la inmigración de judíos de todos los países donde están dispersos y su desarrollo será en beneficio de todos sus habitantes; se basará en los principios de libertad, justicia y paz enseñados por los profetas de Israel; asegurará la igualdad completa de los derechos sociales y políticos para todos sus ciudadanos, sin distinción de creencia, raza o sexo; garantizará plena libertad de conciencia, culto, educación y cultura.”⁹³

En suma, en esta primera parte he intentado esbozar la relación entre el sionismo y el colonialismo europeo del siglo pasado, así como el sistema de exclusión etnocrático implementado por el Estado de Israel. El legado colonial –al despojar, desplazar e intentar eliminar a un pueblo– del movimiento sionista tiene una línea de continuidad con el régimen etnocrático del Estado nacional judío, que estratifica a su ciudadanía en términos de etno-clase al propio tiempo que segrega sistemáticamente a la población de los Territorios Palestinos.

En lo que sigue me aproximaré al segundo proyecto nacional que me interesa: el palestino.

II. La nación palestina: un sub-estado en la era post-Oslo

El año de 1994 fue un parteaguas para el proyecto nacional palestino, el así llamado “proceso de paz” entre Palestina e Israel en el marco de los Acuerdos Oslo firmados en aquel año y el consecuente establecimiento de la AP, transformaron fundamentalmente el desarrollo del

⁹¹ Charles Enderlin, “Israël devient une « ethnocratie »”, en *Le Monde diplomatique*, 2 de septiembre de 2018. En: <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/09/ENDERLIN/59027> (Consultado: 25 de mayo, 2019)

⁹² *Idem.*

⁹³ *Idem.*

movimiento de liberación, sumergiéndolo en una profunda crisis marcada por el faccionalismo político e ideológico y la fragmentación territorial.⁹⁴

Los Acuerdos de Oslo presupusieron el fin del conflicto armado entre Israel y Palestina, y en consecuencia la gradual transferencia de soberanía a la AP en un periodo transicional de cinco años que finalizó en 1999. Bajo esta idea se dividió el territorio de Cisjordania en distintas áreas, cada una con una jurisdicción diferente: la zona A, la menos poblada y mayoritariamente agrícola, estaría bajo control total de la AP, tanto en lo que concierne a la seguridad como a la administración civil; la zona B estaría bajo control compartido, la AP se ocuparía de la administración civil y las autoridades israelíes del control militar y; la zona C, la más poblada, estaría bajo control total de Israel, tanto en seguridad como en control civil.⁹⁵ Puesto que no se ha llegado a ningún acuerdo pasadas más de dos décadas, esta división sigue vigente.

Mucho se ha reflexionado acerca de las trampas y limitaciones de los Acuerdos de Oslo, basta decir por ahora, que no sólo excluyeron cuestiones primordiales para la cuestión nacional palestina –como el estatus de Jerusalén, los asentamientos ilegales de colonos judíos en Cisjordania y el asunto de los refugiados palestinos–, sino también se quedaron muy lejos de ofrecer el reconocimiento de los derechos nacionales y poderes soberanos más básicos.⁹⁶

Dichos acuerdos sólo otorgaron a la AP el derecho a emitir una “Ley Básica” y no una constitución estatal, derivándose de ello la incapacidad para dar ciudadanía a los refugiados palestinos. Únicamente se permitió el retorno a los Territorios Palestinos –Cisjordania y la Franja de Gaza– a aproximadamente 80 000 políticos, funcionarios y militantes de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), quienes a su vez se encargarían de formar el nuevo gobierno y sus fuerzas policiales. Sólo a este grupo de palestinos y a sus respectivas familias –de donde ha emergido una “clase estatal emergente”– se les otorgó la “ciudadanía palestina” y el derecho de residencia.⁹⁷

Las condiciones fueron muy diferentes para el resto de los exiliados y refugiados palestinos que para intentar regresar Palestina tienen que acudir al único mecanismo disponible:

⁹⁴ Rema Hammami, “Palestinian NGOs since Oslo: from NGO Politics to Social Movements?”, en *Middle East Report*, núm. 214, 2000, pp. 16-48.

⁹⁵ Rema Hammami, “Interregnum: Palestine after Operation Defensive Shield”, en *Middle East Report*, núm. 223, verano, 2002, p. 25.

⁹⁶ Véase: Rema Hammami, “The Second Uprising: End or New Beginning?”, en *Journal of Palestine Studies*, vol. 30, núm. 2, 2001, pp. 6-11.

⁹⁷ Remma Hammami y Penny Johnson, “Equality with a Difference: Gender and Citizenship in Transitional Palestine”, en *Social Politics*, otoño 1999, p. 323.

el sistema tradicional de “reunificación familiar” implementado por el gobierno israelí desde la década de los cincuenta, y en el que la gran mayoría de las solicitudes son rechazadas.⁹⁸

Lo que se buscaba con esta política, como es bien sabido, era desmovilizar la resistencia política y social palestina contra la ocupación israelí; por una parte, se negaba el regreso de personajes críticos a las negociaciones con Israel y, por la otra, para seguir “gobernando” los nuevos líderes debían colaborar con Israel cuando fuera necesario y hacer efectivo el papel de sus fuerzas policiales para reprimir cualquier resistencia popular –tanto armada como civil–.⁹⁹

Aunque al firmar los Acuerdos de Oslo la OLP representó a diferentes partidos políticos, no toda la comunidad política y civil palestina apoyo dicho proceso, una de las oposiciones más importantes vino de los grupos políticos islamistas, principalmente de Hamás que, aunque se encuentra bajo presiones de diferente tipo por parte del gobierno de la AP –y por supuesto de Israel–, tiene autoridad y control sobre la Franja de Gaza desde junio del 2007. Desde aquel año las dos facciones políticas más importantes en Palestina, Al Fatah –que controla a la AP en Cisjordania– y Hamás –en la Franja de Gaza– mantienen una disputa que ha llevado a los palestinos al borde de la guerra civil,¹⁰⁰ y que ha tenido consecuencias graves para la vida cotidiana de la población en los Territorios Palestinos, que, por una parte, sufre las consecuencias del conflicto político interno y, por la otra, continúa enfrentando la ocupación, la violencia y el asedio económico y militar israelí.

Esta realidad inmediata contrasta, sin embargo, con el discurso que la AP sostiene en un imaginado entorno “post-conflicto” y de “creación de Estado”.¹⁰¹ Rema Hammami plantea que el principal problema de esta situación no es la evidente incapacidad de la AP para garantizar a la población que supuestamente está bajo su autoridad el acceso a los derechos más básicos, sino al hecho de que al entrar en el proceso de paz con los Acuerdos de Oslo, “el movimiento de liberación nacional palestino se convirtió en rehén de las lógicas y prácticas de la gubernamentalidad global” que rigen la era de post-Guerra Fría.¹⁰²

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 323 y 339.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ En 2006, después de que Hamás resultó victorioso en las elecciones parlamentarias palestinas, estalló una guerra interna entre ambas facciones, iniciándose un proceso de fragmentación política e ideológica en los Territorios Palestinos. Al Fatah se hizo del poder en Cisjordania, y Hamás tomó el control en la Franja de Gaza, sitiada por Israel y sujeta a intervenciones constantes israelíes, egipcias y de la misma AP. Desde entonces, la rivalidad y el distanciamiento se han mantenido, a pesar de que, en el 2017, ambas fuerzas pactaron un gobierno de unidad después de varios intentos de reconciliación fallidos.

¹⁰¹ Hammami, “Intervention: Governance...”, *óp. cit.*, p. 27.

¹⁰² *Idem.*

En lo que sigue voy a retomar esta hipótesis –que Hammami propone a partir del poder biopolítico y la gubernamentalidad global de Foucault, así como de la necropolítica de Achille Mbembe que ya introduje brevemente–, para exponer algunas experiencias en el trabajo de campo.

Para Foucault, el poder biopolítico es aquel que invade enteramente la vida de los sujetos, que coloniza todos los ámbitos donde se desarrolla su vida: que *interviene para hacer vivir*. Se trata de un tipo de poder que se sitúa en la modernidad¹⁰³ y que consiste en la aprehensión política de la vida humana; con la biopolítica, el Estado se encarga “en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del humano.”¹⁰⁴

Foucault afirma que en la modernidad hay un cambio en la manera en que el Estado ejerce sus dispositivos de poder, un cambio con el que se pasa de “hacer morir y dejar vivir” a “hacer vivir y dejar morir”. En la soberanía digamos clásica –la de hacer morir y dejar vivir–, el soberano dispone sobre la vida y la muerte de los individuos, ejerce un poder “disciplinario” que vigila, castiga y adiestra, el soberano decide a quién se asesina y a quién se perdona, a quién se hace morir y a quién se deja vivir, se trata de un “derecho de espada”.¹⁰⁵ El poder biopolítico –aunque no excluye ni sustituye al poder soberano sino que lo complementa, lo subsume– es de otra naturaleza, opera bajo la ecuación inversa de “hacer vivir y dejar morir”. Es una nueva forma de poder, menos perceptible, que ya no se funda en la posibilidad de matar sino en la de *hacer vivir*, es decir, opera sobre la vida: dicta cómo se debe vivir. Además, ya no se despliega sobre sujetos como individuos, sino que se dirige a la masa global, a la población, al “hombre/especie”.¹⁰⁶

La gubernamentalidad, entendida como la gobernanza moderna basada en ese poder biopolítico que regula, optimiza y administra la vida humana, no se ejerce mediante instituciones políticas formales, ni a través de la represión, sino mediante prácticas, discursos y técnicas sobre la salud, el nacimiento, las enfermedades, la educación, la alimentación, el bienestar, etc.

Con los Acuerdos de Oslo, la AP abrió la puerta a lógicas, instituciones y políticas propias de la gubernamentalidad global. Si antes el soberano, Israel, ejercía su poder haciendo *morir* al enemigo –con el “derecho de espada”–, después de Oslo, el gobierno israelí despliega sus

¹⁰³ Véase: Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

¹⁰⁴ Edgardo Castro, “Biopolítica y gubernamentalidad”, *Temas y matices*, núm. 11, vol. 6, 2007, p. 9.

¹⁰⁵ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 218.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 220.

dispositivos de poder también bajo una modalidad biopolítica, es decir, administrando la vida del enemigo, dictándole cómo *vivir*. No se trata como dije antes de una sustitución, el poder biopolítico no excluye el poder soberano, lo complementa.

Así, en Palestina se implementa una gobernanza global que reestructura las demandas políticas de la autodeterminación nacional palestina, que dicta los criterios que la AP debe seguir para ser un buen gobierno y ganar puntos ante la comunidad internacional, y que busca ante todo alcanzar el “desarrollo” y la “paz” neoliberales, lograr la “estabilidad”, es decir, terminar con el conflicto armado —que en este contexto no es otra cosa que la resistencia político-armada palestina—.107

Esta gubernamentalidad global dicta la forma “correcta” y “moderna” de *vivir* —y de alcanzar la autodeterminación nacional—, desplegando en consecuencia un conjunto de estrategias de seguridad y control biopolítico, promoviendo los derechos humanos, la ayuda humanitaria, ciertas políticas de educación cívica, de salud, de bienestar económico y de libre mercado.108

Así, si bien el poder soberano de hacer morir no desaparece, con el proceso de paz acontece y se fortalece una forma de poder, una gubernamentalidad global, que coloniza todos los ámbitos en los que se desarrolla la vida palestina: administra su tiempo, su salud, su movilidad, su alimentación, su manera de protestar. Pensemos únicamente en la experiencia cotidiana de la población palestina, que es imprevisible y siempre bajo la posibilidad de ser alterada. El robo del tiempo en los retenes militares como una estrategia de control radical, la libertad de movimiento socavada por los muros, las carreteras o los túneles de segregación..., un proceso multifacético que no —siempre— necesita de la represión directa o del asesinato para socavar el potencial de vivir.

De este modo, al poder israelí —que es soberano y biopolítico— se suma la gubernamentalidad palestina de la AP. Las fuerzas policiales y de seguridad del sub-estado palestino tienen la función de garantizar el orden y el bienestar de la población, pero también una función represiva cuando es necesario. Ya he dicho que el poder biopolítico no excluye al “derecho de espada”, el poder disciplinario de castigar. Cuando es necesario defender la “paz” por la que en principio la AP firmó los Acuerdos de Oslo, cuando hay una amenaza al orden —

107 Hammami, “Intervention...”, *óp. cit.*, p. 29.

108 *Ibid.*, pp. 29-30.

al gobierno biopolítico— y el bienestar de la mayoría se ve amenazado, las fuerzas policiales y de seguridad ejercen el poder represivo.¹⁰⁹

En junio de 2018 se llevaron a cabo un par de manifestaciones en la ciudad de Ramallah —el centro político y sede del gobierno de la AP—, en las que se exigía el fin de las sanciones impuestas por el gobierno de la AP a la población palestina de la Franja de Gaza. Estas sanciones, implementadas desde abril del 2017, consistían en la reducción de los salarios de los empleados públicos en Gaza, en el corte del suministro de agua —hecho por Israel a petición de la AP—, y en el retraso de las transferencias médicas de Gaza a Cisjordania que agravaron la difícil situación humanitaria de la población:¹¹⁰ un poder que se desplegaba mediante el control del acceso al agua y la salud de la población palestina.

Las sanciones efectuadas por la AP en colaboración con Israel —encargado del suministro de agua— tenían el objetivo de castigar y debilitar a Hamás, que se opone desde la lucha política y armada a la “paz” pactada con Israel.¹¹¹ Así, el gobierno palestino, con el fin de combatir a los sectores que se niegan al “desarrollo” y la “paz” neoliberales, desplegaba sus dispositivos gubernamentalidad sobre la población palestina de Gaza.

En aquella ocasión bajo el argumento de “facilitar a los ciudadanos la conducción de sus vidas con normalidad” en el fin del Eid al-Fitr, la festividad musulmana que marca el fin del Ramadán, es decir, bajo el argumento de garantizar el bienestar de la población, la AP prohibió cualquier concentración en las calles de la ciudad, disparando, más tarde, gases lacrimógenos y granadas de sonido contra los manifestantes, y arrestando a estudiantes, periodistas y activistas. Quizá, la aseveración de *Quds News Network*, un periódico palestino independiente, resume lo contradictorio y absurdo de la situación: Las fuerzas de seguridad de la Autoridad Palestina no han disparado ni una sola bala y ni un solo bote de gas lacrimógeno a las fuerzas israelíes que atacan los vecindarios palestinos, sin embargo, hoy utilizaron esos medios contra los

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ Tamara Nassar, “Palestinian Authority violently suppresses West Bank protests”, en *The Electronic Intifada*, 13 de junio, 2018, en: <https://electronicintifada.net/blogs/tamara-nassar/palestinian-authority-violently-suppresses-west-bank-protests>. (Consultado: 18 de junio, 2018).

¹¹¹ Véase: Yara Hawari, “Why is the Palestinian Authority attacking Palestinian protests?”, en *Al-Jazeera*, 16 de junio, 2018. En: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/pa-attacking-people-gaza-sanctions-180615100149988.html> (Consultado: 20 de junio, 2018).

manifestantes pacíficos de Ramallah, que exigían al presidente Abbas el fin de las medidas impuestas a Gaza.¹¹²

Estas manifestaciones fueron mi primer encuentro con la política interna en Palestina. La primera tuvo lugar el 13 de junio y asistí sólo como espectadora. Era mi segunda semana en Ramallah y no sabía muy bien de qué iba la manifestación, ni quién la estaba organizando. Me enteré de ella porque en la universidad había escuchado comentarios, algunos compañeros extranjeros me habían dicho que se trataba de una manifestación en contra de la ocupación israelí, así que decidí asistir.

En cuanto me acerqué al centro de Ramallah me di cuenta de que en las calles aledañas había decenas de policías palestinos –supe que eran palestinos por las leyendas en árabe escritas en sus uniformes “policía palestina”– y algunos hombres fornidos vestidos de civiles que vigilaban de manera intimidante. Cuando llegué a la plaza de Al-Manara, el lugar donde me habían dicho que iniciaban todas las manifestaciones en Ramallah, una policía mujer me bloqueó el paso con sus brazos y empezó a hablarme de manera agresiva en árabe, yo respondí inmediatamente en inglés y al darse cuenta de que yo no era palestina me sonrió de un modo inquieto, pidiéndome que caminara por otra calle. La obedecí, pero hasta ese momento todo parecía muy tranquilo así que decidí regresar desde otra esquina. El centro estaba lleno, mujeres, hombres y niños hacían compras y comían en restaurantes. Me coloqué entonces al lado de un par de señores en la banqueta y noté que los manifestantes empezaban a concentrarse en la glorieta central, la gran mayoría eran jóvenes, hombres y mujeres por igual; los adultos hacían más bien de espectadores y desde las banquetas aplaudían cada tanto para alentar a los manifestantes. Saqué mi celular para grabar y apenas alcancé a capturar el momento en que un grupo de mujeres muy jóvenes cantaban una famosa consigna palestina. Pasados sólo unos segundos uno de los señores que estaban a mi lado me pidió primero en árabe y después en inglés que bajara el celular. Lo hizo en tono amable, advirtiéndome que podía meterme en problemas con los policías que para ese entonces ya estaban en todas las esquinas. Calculo que pasaron aproximadamente treinta minutos desde que había llegado cuando la policía empezó a lanzar gases lacrimógenos a los manifestantes y todo se tornó muy violento. Alcancé a ver antes de correr a una calle alterna como la policía empezaba a detener a los manifestantes, hombres y

112 Traducción propia de *Quds News Network*, Twitter, 13 de junio, 2018, en: https://twitter.com/QudsNen/status/1007011024275427329?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetemb ed%7Ctwterm%5E1007011024275427329&ref_url=https%3A%2F%2Felectronicintifada.net%2Fblogs%2Ftama ra-nassar%2Fpalestinian-authority-violently-suppresses-west-bank-protests. (Consultado: 14 de junio, 2018).

mujeres sin distinción. En ese entonces, todavía tenía ideas bastante homogéneas sobre la “lucha palestina”, pensaba de alguna manera que al menos dentro de Ramallah y en general en toda Cisjordania, la gente apoyaba al gobierno palestino de Mahmud Abbas –presidente de la Autoridad Palestina desde 2005–. Conocía la ruptura entre el gobierno de la AP y Hamás, pero no imaginaba, por pura ignorancia, que dentro de Ramallah pudiera haber tal nivel de críticas al gobierno y, sobre todo, tal nivel de represión.

Toda esa semana seguí el debate sobre la manifestación en las redes sociales, especialmente en Twitter. Se hablaba de la detención de aproximadamente 40 activistas, así como de las acusaciones del gobierno de la AP, que aseguraba que aquella manifestación había sido organizada por Hamás y que sus participantes eran “extranjeros” y “colaboradores de Israel”.

Puesto que no conocía a ningún manifestante, decidí contactar vía Twitter a Rana, una activista que había participado y documentando puntualmente lo sucedido. Nos encontramos en una café de Ramallah. Le pregunté acerca de la manifestación ya que seguía sin entender lo que había sucedido, algunos compañeros en la universidad –todos extranjeros– seguían diciendo que la manifestación había sido en contra de la ocupación israelí, por lo que no entendía por qué entonces la policía palestina había reprimido con esa violencia a los propios palestinos. Rana me contó que muchas manifestaciones en contra de la corrupción y los abusos de la AP tenían lugar en Ramallah, pero que esta era la primera vez que se reprimía de esa manera. Ante mi interés acerca de quienes habían organizado la manifestación –yo quería saber si Hamás u otro partido/organización estaba detrás de ella– me explicó que no había ningún líder y que se trataba más bien de una protesta sin organización jerarquizada, a la que habían acudido palestinos de diferentes orígenes y afiliaciones políticas. Ella misma, me dijo, no pertenecía a ninguna organización o partido político, pues no “creía” en ningún líder palestino.

Poco después tuve la oportunidad de conocer la versión del gobierno. El 24 de junio, once días después de la primera manifestación, la universidad organizó para los estudiantes extranjeros una visita al ayuntamiento de Salfit, una pequeña ciudad al norte de Ramallah, gobernada por la AP. Nos reunimos con el gobernador con el objetivo de conocer “la situación de la ciudad y de su gobierno”. El gobernador, un hombre de aproximadamente sesenta años, entró a la sala advirtiéndome en tono serio que no podíamos grabar con nuestros celulares o cámaras la reunión. Su discurso, traducido del árabe al inglés por nuestro profesor, inició con denuncias al asentamiento israelí “Ariel” construido muy cerca de Salfit y considerado ilegal por la ONU, a los recortes de agua y al asedio que la población palestina sufre a diario en manos del ejército

israelí. Su exposición un tanto monótona cambió de tono cuando un compañero iraquí-británico lo cuestionó acerca de la falta de democratización en el gobierno de la AP, de la presidencia prolongada de Mahmud Abbas y sobre todo de la represión a la manifestación a la que cual mi compañero también había asistido. Las preguntas incómodas fueron respondidas de manera breve. El gobernador dijo que la Autoridad Palestina buscaba la “reconciliación” entre todas las facciones políticas palestinas. Sobre las protestas que se habían dado en Ramallah, comentó que la AP no había cortado todos los salarios de los funcionarios en Gaza y que algunos trabajadores de Al Fatah también habían sufrido recortes. Agregó que entre los manifestantes parecía haber un doble estándar o, quizá, “alguien detrás de ello”, pues sólo pedían que se les pagaran los salarios a los partidarios de Hamás.

Sin embargo, en las manifestaciones se había pedido el fin de las sanciones contra la población palestina de Gaza, no contra Hamás, sanciones que, además, no se limitaban a los recortes de salarios de los funcionarios gubernamentales, sino que involucraban la salud y el acceso al agua de la población. Sobre la represión de la manifestación, el gobernador prefirió no decir nada.

La función represiva de la policía de la AP para contener y eliminar la resistencia palestina a la “paz” es un elemento central en el camino que debe seguir para alcanzar la “correcta” autodeterminación nacional en el marco de la gubernamentalidad global.¹¹³ La actitud de la AP frente a la movilización social en Ramallah es apenas un pequeñísimo ejemplo del doble estado de securitización y del control policial bajo el que vive la población palestina de los territorios ocupados.

Un informe detallado de los arrestos arbitrarios, las amenazas y la represión contra opositores políticos, periodistas, manifestantes y estudiantes, por parte de las fuerzas de seguridad de la AP, puede encontrarse en una investigación publicada en el 2018 por Human Rights Watch.¹¹⁴ En dicha investigación se documenta la forma en que la AP reprime sistemáticamente a las personas disidentes, criminalizándolas por considerar que sus críticas al gobierno son parte de las “luchas sectarias” que deben combatirse. En los últimos años, la detención de personas por expresarse en medios digitales, manifestarse en espacios públicos o

¹¹³ Hammami, “Intervention...”, *óp. cit.*, p. 29.

¹¹⁴ En el artículo también se pueden leer las arbitrariedades y políticas represoras de Hamás en la Franja de Gaza: “Two Authorities, One Way, Zero Dissent. Arbitrary Arrest and Torture Under the Palestinian Authority and Hamas”, en *Human Rights Watch*, octubre, 2018. En: https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/palestine1018_web4.pdf (Consultado: 1 de noviembre, 2019).

en la prensa, así como llevar a cabo actividades políticas de reunión o protesta, por ejemplo, en los campus universitarios, es ya una actividad rutinaria.

En septiembre del 2017, sólo para poner un ejemplo, Issa Amro, un activista palestino que coordina la organización de “Jóvenes contra los asentamientos”, fue detenido durante una semana por las fuerzas de seguridad palestinas después de haber criticado en redes sociales la detención de un periodista y de haberle pedido a la AP respeto a la libertad de expresión. La AP lo acusó entonces de querer liderar un “golpe”, de crear “luchas sectarias” y de amenazar el “orden público”. Resulta por demás paradójico que, además, en estas detenciones y arrestos las fuerzas de seguridad de la AP recurren frecuentemente a la tortura y utilizan una de las prácticas que históricamente la Agencia de Seguridad Israelí, la *Shabak*, ha usado contra los palestinos: el *shabeh*, que consiste en cubrir la cabeza del detenido con un saco sucio, encadenar sus manos y piernas a una silla de forma que no se pueda sentar en una posición estable e impedir que se duerma, mediante la reproducción de música a todo volumen, durante periodos prolongados de tiempo, todo esto bajo la vigilancia de un guardia que ante cualquier “cabeceo” lo despierta inmediatamente.¹¹⁵

Así, mientras la AP despliega su gubernamentalidad contra la población palestina, el poder soberano israelí hace lo propio. Durante los dos meses que estuve en Palestina en 2018, supe al menos de cinco ocasiones en que las fuerzas militares israelíes entraron en Ramallah y Birzeit –ambas situadas en la zona A, supuestamente “bajo control total” de la AP– con el objetivo de arrestar a alguien; en una ocasión demolieron durante la madrugada una casa apenas a unos metros de las residencias estudiantiles y en otra se supo abiertamente que habían ingresado a la Universidad –protegida por el derecho internacional–.

En suma, en la Palestina post-Oslo hay una gubernamentalidad palestina que despliega sus dispositivos de poder biopolíticos y represivos, pero que, a su vez, está determinada y supeditada a la gubernamentalidad del “super-soberano” israelí. La soberanía de este último al mismo tiempo que sigue las lógicas de la gubernamentalidad global, en tanto implementa procesos activos que administran la salud, la alimentación, el tiempo, la movilización y en general los ámbitos en los que se desarrolla la vida humana palestina, es también un poder que gobierna a través del asesinato, el poder que Mbembe ha conceptualizado como necropolítico y, para ello, un botón de muestra: el número de muertes de palestinos/as por parte de las fuerzas policiales

¹¹⁵ *Ibid.*, y “Routine Torture: Interrogation Methods of the General Security Service”, en *Btselem*, febrero, 1998. En: https://www.btselem.org/publications/summaries/199802_routine_torture (Consultado: 6 de septiembre, 2019).

israelíes ha pasado de 1000 –entre la Primera y Segunda Intifada (1987-2000)– a más de 7000 después de Oslo.¹¹⁶

Así, la AP opera en una continua contradicción, mientras sigue representando las aspiraciones de autodeterminación y liberación nacional, y cuenta con el respaldo de una parte importante de la población palestina tanto en Cisjordania como en la Franja de Gaza, es acusada de colaborar con Israel. Ejerce gobierno, pero también está sujeta a él.

Esta ha sido una brevísima introducción al régimen de seguridad implementado en la actual Palestina, atrapada entre el gobierno soberano y necropolítico de Israel, y las lógicas de gubernamentalidad global.

A partir de esta breve contextualización, tanto del sionismo y del Estado de Israel como del sub-estado palestino, en lo que sigue desarrollaré el tema central de esta investigación: la relación entre género, nación y colonialismo a partir de las formas variadas en que la “mujer palestina” y las mujeres de carne y hueso han sido integradas y excluidas en los dos proyectos nacionales en cuestión.

¹¹⁶ Hammami, “Intervention...”, *óp. cit.*, p. 30.

CAPÍTULO 2

El Estado de Israel y la mujer palestina: representación y poder

La feminización de la tierra ha sido uno de los recursos figurativos más recurrentes en las empresas coloniales. La conquista europea en América, África y Asia –“los continentes inciertos”¹¹⁷– ha sido representada históricamente mediante imágenes erotizadas que ven a la tierra conquistada como un espacio “vacío” o “virgen” que está esperando la inseminación masculina del conquistador.¹¹⁸ El mismo Cristóbal Colón, en 1492, había escrito una carta diciendo que la tierra hacia la cual navegaba tenía la forma de un pecho de mujer, “con una protuberancia definida en la cima como un pezón”.¹¹⁹

Una versión poco perturbadora de este tipo de fantasías coloniales que feminizan y sexualizan la tierra conquistada, se encuentra en la carta que Moshe Dayan, un importante político y militar israelí, envió a la poeta palestina Fadwa Tuqan pocos días después del apabullante triunfo de Israel en la guerra de 1967:

La situación entre nosotros es como la compleja relación entre un hombre beduino y la joven que ha tomado en contra de sus deseos. A pesar de ello, cuando nazcan sus hijos, verán al hombre como su padre y a la mujer como su madre. El *acto inicial* no significará nada para ellos. Ustedes, los palestinos, como nación, no nos quieren hoy, pero cambiaremos su actitud imponiéndoles nuestra presencia.¹²⁰
[Las cursivas son mías]

¿Qué subyace en la sexualización que Moshe Dayan hace de la tierra conquistada?, ¿qué posibilita la metaforización de una conquista militar con la violación sexual de una mujer?

Según Anne MacClintock toda nación –como proyecto de construcción de una comunidad limitada– “depende de poderosas construcciones de género”,¹²¹ construcciones que no sólo son una fantasmagoría de la mente, sino que se objetivizan en prácticas históricas e instituciones concretas.

¹¹⁷ Banerjee, “Historias imbricadas...”, *óp. cit.*, p. 157.

¹¹⁸ Massad, *óp. cit.*, p. 44.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹²⁰ Traducción propia. David Remnick, “The Seventh Day. Why the Six-Day War is still being fought”, en *The New Yorker*, 21 de mayo de 2007. En: <https://www.newyorker.com/magazine/2007/05/28/the-seventh-day> (Consultado: 9 de marzo, 2019).

¹²¹ Anne McClintock, “Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family”, en *Feminist Review*, núm. 44, Nationalism and National Identities, 1993, p. 61.

Israel, como cualquier otra nación, ha dependido de construcciones de género mediante las cuales ha asignado responsabilidades diferenciadas –tanto reales como simbólicas– a los hombres y mujeres judías. Sin embargo, como proyecto colonial ha dependido también de otras representaciones e imaginarios de género que operan en función de uno de sus objetivos fundantes: negar, eliminar o, en su defecto, controlar y disciplinar la existencia del pueblo y la nación palestina.¹²²

En este capítulo me propongo explorar la relación de poder entre el Estado nacional de Israel y la nación palestina desde una perspectiva de género. Me interesa aproximarme a las construcciones e imaginarios mediante los cuales el Estado israelí se ha relacionado y ha *representado* al “Otro”, que aquí es la “Otra”, la mujer palestina. Mi objetivo es problematizar estas representaciones porque como dice Said, los discursos siempre se apoyan en doctrinas, vocabularios e incluso, en este caso, en instituciones y burocracias coloniales.¹²³ Así, el objetivo de este capítulo es indagar en las representaciones de género de las que se ha servido el Estado de Israel y, al propio tiempo, dar cuenta de las formas en que estas se han concretizado en políticas que buscan disciplinar el cuerpo de las mujeres palestinas.

Considero que metáforas como las de Moshe Dayan, en las que la conquista de la tierra encuentra su figura en la subordinación y violación de mujeres, no son fortuitas y tampoco se tratan de recursos meramente decorativos. En el Estado de Israel, como en cualquier otro proyecto nacional –y colonial–, el deseo por conquistar la tierra ha ido siempre de la mano con el deseo por dominar y controlar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres.

En el conflicto entre Israel y Palestina, este deseo se ha manifestado de diferentes formas en momentos concretos. En 1948, por ejemplo, cuando las fuerzas militares del Yishuv buscaban expulsar a la población palestina del territorio en el que se establecería el Estado de Israel, se utilizó la violación sexual de mujeres como instrumento que obligó a muchos de los que después se convertirían en refugiados a huir de sus pueblos y ciudades.¹²⁴ Después, una vez establecido el Estado, se buscó a través de políticas demográficas contener el cuerpo y las capacidades reproductivas de las mujeres palestinas que se quedaron en el territorio de Israel, y, más recientemente, a través del reforzamiento de los estereotipos del pueblo palestino como parte

¹²² Said, *La cuestión palestina*, *óp. cit.*, p. 110.

¹²³ Said, *Orientalismo*, *óp. cit.*, p. 20.

¹²⁴ Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 592.

de un “Otro” ajeno, diferente e incivilizado, se han adoptado posturas retóricas y políticas para describir, colonizar y decidir sobre su cuerpo.

En este sentido, a lo largo de este capítulo intentaré dar cuenta de dos procesos simultáneos y complementarios: 1) los discursos y construcciones de género que desde una lógica orientalista han intentado representar y decidir sobre el cuerpo biológico y político de las mujeres palestinas y, 2) las diferentes formas en que estas representaciones apoyan, respaldan y legitiman prácticas, doctrinas y burocracias estatales de naturaleza colonial. Es decir, las formas en que aquellas representaciones se expresan en un proyecto organizado que no sólo busca definir y representar a la “mujer palestina”, sino que también ha hecho de su cuerpo un campo de batalla.

El capítulo está dividido en tres apartados que siguen un orden cronológico. En el primero *El proyecto sionista y la Nakba: la violación de la tierra y del cuerpo*, intento aproximarme a la violencia generizada en la que se ancló la ocupación espacial y el establecimiento del Estado de Israel en 1948. Expongo algunas de las metáforas que sexualizaron la conquista territorial en Palestina y las formas en que estas se apoyaron en una práctica histórica de despojo y violencia contra el pueblo y las mujeres palestinas.

En el segundo apartado *Políticas demográficas y el cuerpo de la mujer palestina*, expongo algunas de las políticas demográficas que el Estado de Israel implementó en la década de los setenta y ochenta y que buscaron restringir, a través de los úteros palestinos, la reproducción de la población palestina en Israel. En esta línea, exploro la forma en que la fragmentación territorial y la ocupación militar en Palestina ha obstaculizado de diferentes formas el nacimiento de niños palestinos.

El tercer y último apartado *La mujer palestina y el discurso de la liberación femenina*, regreso al asunto de la representación. Aquí intento aproximarme a los discursos que potencializaron en el siglo XXI los estereotipos a través de los cuales se presenta a Oriente como un espacio rechazable en sí mismo e inferior a la cultura occidental. Me interesa problematizar el discurso de liberación femenina y la gramática de los derechos de la mujer que han representado a la “mujer palestina” en contraposición al discurso de liberación occidental.

I. El proyecto sionista y la Nakba: la violación de la tierra y del cuerpo

En el sionismo, como en otros proyectos coloniales, la feminización de la tierra, es decir, la caracterización de esta como mujer, se gestó bajo la idea de que la tierra que se iba a colonizar

era una “tierra virgen” que tenía que ser “fecundada” y “fertilizada” por el vigoroso colonizador.¹²⁵ Como sabemos, este discurso tiene ya su historia y no es exclusivo de estas latitudes, la caracterización de los “territorios exóticos” –entre ellos Oriente– como “femenino”, “fértil”, “sensual” y “despótico”, alimentó, en el caso palestino, el mito de la “tierra vacía” que estaba esperando la inseminación masculina del colono judío.

El famoso lema sionista formulado por el británico Israel Zangwill hacia finales del siglo XIX: “Una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”,¹²⁶ revela una serie de fantasías coloniales de admirable autoestima, a saber, que Palestina era una tierra vacía que, hasta ese momento, en esa tierra no existía nada que mereciera mención, y que a lo largo del mundo existía un disperso, pero único pueblo judío y que la unificación de ambos, de la tierra virgen y del fértil espíritu moderno de aquel pueblo, tendría como fruto el nacimiento de una nueva nación y de un nuevo Estado.

Esta feminización de la tierra típicamente colonial encontró su contrapartida en la versión “anticolonial” del sionismo que, como ya vimos, se basaba en la idea de “liberar” a la “patria ancestral” de los usurpadores palestinos. Según una famosa historia, después del Primer Congreso Sionista de Basilea (1897), presidido por el mismo Theodor Herzl, un grupo de rabinos envió a dos representantes a Palestina para explorar la idea de establecer un Estado judío en aquellas tierras, la respuesta que recibieron de los aventureros fue: “La novia es hermosa pero está casada con otro hombre.”¹²⁷ Golda Meir, Primera Ministra de Israel en los años setenta, habría comentado años después: “Y le doy gracias a Dios todas las noches porque el novio fue tan débil y la novia le pudo ser arrebatada”.¹²⁸

La gracia de estos enunciados no se encuentra en el hecho de que los primeros jóvenes judíos seducidos por el sionismo aceptasen la existencia del otro hombre –el pueblo palestino–, sino en que tratasen a aquella tierra como un “hermosa novia” que había que conquistar.

Conocer a la “hermosa novia” ya conquistada fue lo que, quizá, pensó la familia del rockstar Rami Kleinstein cuando decidió migrar a Israel en 1970. Nacido en Nueva York, Rami tenía apenas ocho años cuando partió a la tierra “liberada”, como a veces se le llama en la historiografía dominante israelí a la “novia” que hasta 1948 solía estar casada con “otro hombre”.

¹²⁵ Massad, *óp. cit.*, p. 44.

¹²⁶ Said, *La cuestión palestina*, *óp. cit.*, p. 60.

¹²⁷ Shlaim, *óp. cit.*, p. 51.

¹²⁸ Esta historia fue contada en 1970, en una reunión entre la Primera Ministra Meir y un grupo de escritores israelíes. Citado por Massad, *óp. cit.*, p. 33.

En la década de los noventa, Rami compuso una interesante canción “Our Tiny Little Land”, que muestra la idealización de una tierra abiertamente erotizada:

Nuestra pequeña tierra
Nuestra hermosa tierra
Una patria sin ropa
Una patria descalza
Cántame tus poemas
Tú, hermosa novia
Abre tus puertas a mi
Yo las cruzaré, y alabaré al Señor.¹²⁹

El logro de la canción que de bote pronto parece no tener mayor importancia, consiste en su capacidad de representar la conquista de una tierra y el despojo de una nación en términos típicamente coloniales, como una tierra idealizada y vacía –sin ropa, descalza–; en términos religiosos, alabando a un Dios por la victoria prometida y; en términos que sexualizan el despojo del pueblo palestino, la tierra “abriendo sus puertas” y el sionista “cruzándolas”.

Esta metáfora tanto como la que Moshe Dayan hizo de la conquista militar israelí y la violación sexual de mujeres en la carta que envió a Fadwa Tuqan, no son fortuitas. No se trata de una figuración que sólo sirva de arenga para enardecer la vigorosidad del pionero sionista, es en este plano alegórico que el poder nos revela su lado más oscuro. Aproximarnos a este nivel simbólico es imprescindible porque refleja aquello que tuvo lugar en la realidad y que igual que en la metáfora, expresó su poder a través de políticas específicas que se materializaron en el cuerpo de las mujeres palestinas.

La relación intrínseca entre la violación sexual y la conquista militar no es exclusiva de Palestina; desde la conquista colonial de América en el siglo XV hasta la Guerra de Vietnam hace apenas unas décadas, la violación de mujeres ha sido una práctica tanto metafórica como literal. En el caso palestino, Massad ha revelado esta relación incluso en el lenguaje hebreo moderno: las palabras “arma” y “pene” vienen de la misma raíz: *ʔayin*.¹³⁰ No es esta la primera vez que nociones patriarcales y militares se unen en el léxico. Massad nos recuerda, por ejemplo, la canción de entrenamiento de los marines en Estados Unidos, que mientras toman con una mano

¹²⁹ Traducción propia. Citada por Yiftachel, *óp. cit.*, p. 739.

¹³⁰ Massad, *óp. cit.*, 33.

su rifle, sostiene con la otra su pene, cantando: “Este es mi rifle, esta es mi arma, esta es para matar y esta es para divertirme”.¹³¹

Sea o no cierta la relación léxica que sugiere Massad, la conquista de la tierra de Palestina a través de las armas se tradujo también en la violación sexual de mujeres concretas. En 2003, el periódico británico *The Guardian* publicaba una historia que había sido clasificada como documento secreto en el archivo del ejército israelí:

En agosto de 1949, una unidad del ejército estacionada en Nirim en el Negev, disparó a un hombre árabe y capturó a una niña beduina que estaba con él. Su nombre y edad permanecen desconocidos, pero estaba probablemente en su adolescencia. En las horas siguientes fue sacada de la choza y forzada a ducharse desnuda a la vista de todos los soldados. Tres de los hombres luego la violaron.

Después de la comida del Sabbath, el comandante del pelotón, identificado por Haaretz [periódico israelí] como un hombre llamado Moshe que había servido en el ejército británico durante la Segunda Guerra Mundial, propuso votar sobre qué debía hacerse con ella. La mayoría de los aproximadamente 20 soldados presentes votaron cantando: “Queremos follar”. El comandante organizó una rotación para que en grupos sus hombres violaran a la niña en los próximos tres días. Moshe y uno de sus sargentos fueron los primeros, dejando a la niña inconsciente. A la mañana siguiente, ella complicó las cosas al protestar por el trato recibido. Moshe le dijo a uno de sus sargentos que la matara.

La obligaron a subir a un vehículo patrullero con varios soldados, dos llevaban palas, y partieron hacia las dunas. Cuando la niña se dio cuenta de lo que iba a suceder, trató de correr, pero sólo dio unos pasos antes de ser muerta por el sargento Michael. Su cuerpo fue sepultado en una tumba de menos de un pie de profundidad.¹³²

El historiador israelí Benny Morris ha documentado las “varias docenas de veces” que las fuerzas militares judías “utilizaron” la violación durante la guerra de 1948 para llevar a cabo la expulsión del pueblo palestino.¹³³ En entrevistas realizadas por Laleh Khalidi en El Líbano, podemos encontrar algunos testimonios de refugiados palestinos que confirman lo determinante que fue dicha amenaza: “Debíamos dejar Palestina, habíamos escuchado lo que habían hecho a

¹³¹ Susan Gubar, “This is my rifle, this is my gun: World War II and the blitz on women,” en Margaret Higonnet *et al.* (ed.), *Behind the Lines, Gender and the Two World Wars*, Yale University Press, 1987, p. 252. Citado por Massad, *op. cit.*, 33.

¹³² Traducción propia. Chris McGreal, “Israel Learns of a Hidden Shame in its Early Years: Soldiers Raped and Killed Bedouin Girl in the Negev”, en *The Guardian*, 4 de noviembre de 2003. En: <https://www.theguardian.com/world/2003/nov/04/israel1> (Consultado 15 de junio, 2019)

¹³³ Morris, *The Birth of the Palestinian...*, *op. cit.*, p. 592. Citado por Isabelle Humphries y Laleh Khalili, “El género de la memoria de la Nakba”, en Abu Lughod y Saadi, *Nakba...*, *op. cit.*, p. 332.

la gente en Deir Yassin, especialmente a las mujeres”,¹³⁴ “teníamos temor por el honor, debido a Deir Yassin”.¹³⁵

La masacre de Deir Yassin, cometida un mes antes del establecimiento del Estado de Israel, en abril de 1948, no sólo ha sido una de las muestras más contundentes de la limpieza étnica que ha documentado el historiador israelí Ilan Pappé, sino también de los crímenes sexuales cometidos por las fuerzas armadas del Yishuv. Según algunas estimaciones aproximadamente 250 palestinos y palestinas fueron asesinadas en aquella masacre, entre ellas 25 mujeres embarazadas. Otras sesenta mujeres fueron asesinadas y sus cuerpos y órganos sexuales mutilados. Richard Catling, un oficial del ejército británico presente en la escena relataría: “No hay duda de que los judíos cometieron muchas atrocidades sexuales. Muchas niñas de la escuela fueron violadas y luego asesinadas.”¹³⁶

Así, pues, aquella violencia metaforizada se tradujo en consecuencias físicas, en proyectos necropolíticos y biopolíticos que vieron el cuerpo y la vida de las mujeres palestinas como espacios que podían ser violados, despojados y regulados. En el siguiente apartado analizaré otra faceta de esta violencia, a saber, aquella que tuvo lugar a partir de ciertas políticas demográficas.

II. Políticas demográficas y el cuerpo de la mujer palestina

La mujer judía –específicamente la ashkenazí– se integró como pilar fundamental en el nuevo proyecto nacional israelí, su principal labor era ser la reproductora biológica de los miembros de la colectividad nacional. El propio David Ben Gurión aseguró que la maternidad era el “destino único” de las mujeres judías¹³⁷ y en un maravilloso gesto paternal, creó el premio a las “madres heroínas” para todas aquellas mujeres judías que tuvieran diez o más hijos.¹³⁸

Al propio tiempo, y en los términos planteados por Nira Yuval-Davis y Floya Anthias,¹³⁹ la mujer judía también sería la reproductora de las fronteras étnicas y nacionales, no sólo a través de las restricciones sexuales y maritales que le prohibían pensar siquiera en procrear con hombres

¹³⁴ Refiriéndose a la Masacre de Deir Yassin cometida por varias organizaciones paramilitares judías en contra de la población civil palestina entre el 9 y 11 de abril de 1948 en la aldea de Deir Yassin.

¹³⁵ Entrevista hecha por Laleh Khalili en el campamento Burj al-Barajna en El Líbano, 12 de febrero de 2012. Citado en Humphries y Khalili, *óp. cit.*, p. 333.

¹³⁶ Citado por Nahla Abdo, *Women in Israel. Race, Gender and Citizenship*, Londres, Zed Books, 2011, p. 83.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁸ Nira Yuval-Davis y Anthias F., *Women-Nation-State*, Londres, Macmillan, 1989, p. 95.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 7.

palestinos, sino también a través de incentivos diseñados desde el Estado para potencializar su capacidad de engendrar bebés judíos, los futuros combatientes de la causa sionista.

La construcción ideológica en la nación judía de las mujeres como reproductoras nacionales tiene mucho que ver, dice Yuval-Davis, con la “particularidad del desarrollo histórico de la sociedad israelí en guerra permanente”.¹⁴⁰ Geula Cohen, política israelí y fundadora del partido político ultranacionalista *Tehiya*, decía: “La mujer israelí es una parte orgánica de la familia del pueblo judío, la mujer constituye su símbolo práctico. Pero ella es esposa y madre en Israel y, por lo tanto, está en su naturaleza ser un soldado, esposa de un soldado, hermana de un soldado, abuela de un soldado. Este es su servicio de reserva. Ella está continuamente en el servicio militar.”¹⁴¹

Al otro lado estaba su antítesis, la “mujer palestina”, que lo mismo que a la judía se le imponía el destino de ser madre. La amenaza que significaban los úteros palestinos para la nación judía hizo que las políticas demográficas se convirtieran en un eje central para el Estado israelí. Así, en 1967, el Centro Demográfico de Israel se estableció para “actuar sistemáticamente en una política demográfica dirigida a crear una atmósfera y condiciones para alentar una mayor tasa de natalidad, vital para el futuro del pueblo judío.”¹⁴²

Puesto que este se había establecido como un Estado para una única nación, la judía, se tenían que tomar las medidas necesarias para proteger su pureza, su carácter único y auténtico de cualquier contaminación oriental. El cuerpo de las mujeres judías sería la frontera de la nación,¹⁴³ y el cuerpo de las mujeres palestinas aquello que debía contenerse.

La necesidad de una mayoría judía en el Estado de Israel ha sido siempre un pilar fundamental en el pensamiento sionista. La famosa preocupación de Golda Meir por “tener que despertar cada mañana preguntándose cuántos bebés árabes habrían nacido durante la noche” no es casualidad.¹⁴⁴ En un maravilloso estudio sobre las políticas raciales y demográficas de Israel, Nira Yuval-Davis documenta las estrategias organizadas que Israel llevó a cabo para aumentar la población judía en detrimento de la palestina.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹⁴¹ L. Hazelton, *Israeli Women- The Reality behind the Myth*, 1978, citado por *idem*.

¹⁴² Yuval-Davis, “National Reproduction and the Demographic Race in Israel”, en Nira Yuval-Davis y Floya Anthias, *Women-Nation-State*, Londres, Macmillan, 1989, p. 92.

¹⁴³ Joane Nagel, “Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 2, marzo, 1998, p. 254.

¹⁴⁴ Citado por Yuval-Davis, “National Reproduction...”, *óp. cit.*, p. 92.

En 1968, el Fondo de Fomento al Nacimiento fue establecido en el Ministerio de la Vivienda israelí, el objetivo era subvencionar préstamos de vivienda para las “familias israelíes” con más de tres hijos. Puesto que la comunidad palestina residente en Israel contaba con la ciudadanía israelí, para acceder a estos beneficios se puso como condición que las familias favorecidas hubieran “servido en el ejército israelí”. Los palestinos, al negarse a participar en la institución que más ataques comete contra su comunidad, quedan excluidos de dichos beneficios.¹⁴⁵

Estos incentivos económicos llanamente racializados fueron acompañados de campañas de salud en las que se distribuían anticonceptivos gratuitos a las mujeres palestinas,¹⁴⁶ mientras se pedía a las mujeres judías reemplazar a la población fallecida en el Holocausto. Un ejemplo insuperable de esta política fue la propuesta de Haim Sdan, consejero del Ministerio de la Salud, quien sugirió que todas las mujeres judías que quisieran abortar debían ver antes una presentación de imágenes que además de fotografías de fetos muertos en botes de basura, incluía fotos de niños muertos en los campos de concentración nazis.¹⁴⁷

Estas políticas hicieron eco en el proyecto nacional palestino –del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo–. En los años setenta el eslogan palestino “Los israelíes nos ganaron en las fronteras, pero nosotros los vencimos en las habitaciones”¹⁴⁸ reforzaría las políticas raciales y demográficas israelíes.

Al propio tiempo, la ocupación israelí y la fragmentación territorial en Palestina ha manifestado su violencia en términos de género, impactando en el cuerpo de las mujeres palestinas, cuya capacidad reproductiva siguió viéndose como una amenaza para la seguridad del Estado.

En 2003, el periodista israelí Gideon Levy documentó una de las formas en que incluso los nacimientos de bebés palestinos son considerados una herramienta para controlar y dominar la presencia palestina. La historia de Rula, una mujer de Kafr Salem, un pueblo ubicado al Este de Nablus en Cisjordania, pueda ayudarnos a pensar en la forma en que la ocupación territorial impacta en los cuerpos concretos de las mujeres palestinas.

¹⁴⁵ Asad Ghanem, *et al.*, *óp. cit.*, p. 256.

¹⁴⁶ Clarisa D. Fonseca Azuara, “Dando a luz a la nación: la matría palestina”, en *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, núm. 6, septiembre, 2017, p. 36.

¹⁴⁷ Yuval-Davis, “National Reproduction...”, *óp. cit.*, p. 99.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 96.

Según la narración de Levy, Rula estaba en labores de parto cuando su esposo llamó a una ambulancia para que la trasladara al hospital de Radifiya en Nablus, que se encontraba aproximadamente a 15 minutos de su casa. Poco después de esta llamada, la ambulancia le comunicó que no podría llegar porque las fuerzas militares israelíes habían bloqueado el retén militar que debe cruzarse para llegar al pueblo de Rula, por lo que les propuso trasladarse hasta allí para que pudiera recogerlos y llevarlos al hospital. Así hicieron, sin embargo, cuando llegaron y el esposo solicitó el acceso, explicando la condición urgente de su esposa, los soldados le ignoraron, pidiéndole que tomara asiento en el suelo junto a su esposa en lo que ellos veían que podían hacer. Los minutos pasaron y las contracciones de Rula se hicieron más fuertes. El esposo de Rula insistió a los soldados que los dejaran pasar para poder llegar al hospital, sin embargo, siguieron ignorándolo. El esposo de Rula cuenta como ella empezó a arrastrarse hacia una roca que estaba en la calle, buscando un lugar donde pudiera esconderse pues su hija estaba a punto de nacer:

Ella comenzó a gritar. Los soldados dijeron: “acércala aquí, no la dejes alejarse demasiado.” Ella gritaba más y más fuerte, y de repente dijo: “Di a luz”. Comencé a repetir lo que ella había dicho para que los soldados escucharan, en hebreo y en árabe. Un soldado sacó su arma amenazándome: “tráela aquí?”. Yo estaba tratando de convencerlo que ella estaba dando a luz (...). Ella dejó de gritar, se quedó en silencio unos minutos y luego gritó otra vez “¡la niña murió!”. (...) Me sentí incomodo de que la vieran en ese estado. Yo estallé en llanto y ella también lloró. El cordón umbilical estaba en el suelo, entre el bebe y la madre. La niña estaba en sus brazos, toda cubierta de sangre. Todo estaba lleno de sangre, y el cordón umbilical estaba lleno de arena y tierra. Le pregunté ¿qué es eso?, ¿qué debemos hacer? Ella dijo, la niña está muerta, nació, se movió un poco y murió. (...) Teníamos que quitar el cordón umbilical. Traje dos piedras, puse una debajo del cordón y luego lo corté. Cubrí la sangre con arena y nos apresuramos en el coche que nos llevó al hospital Rafidiya.¹⁴⁹

La historia de Rula está lejos de ser un caso aislado, según un estudio de Nadera Shalhoub-Kevorkian, entre 2000 y 2002, al menos 52 mujeres tuvieron labores de parto en algún *checkpoint*, de las cuales 19 mujeres y 29 recién nacidos murieron.¹⁵⁰ Nadera sugiere que incluso

¹⁴⁹ Gideon Levy, “Twilight Zone. Birth and Death at the Checkpoint”, *Haaretz*, 10 de septiembre de 2003. En: <https://www.haaretz.com/1.5372570> (Consultado: 10 de marzo, 2019).

¹⁵⁰ María Landi, “Mujeres palestinas: guardianas de la vida, la memoria y la resistencia”, en *Desinformémonos*, 4 de marzo de 2019. En: <https://desinformemonos.org/mujeres-palestinas-guardianas-de-la-vida-la-memoria-y-la-resistencia/?fbclid=IwAR3NKazQwC0R56ZWTO0eIjdLNR05U9qcN-P-fsxv-lxRzpKvmfwrTmoWfVQ#sdfootnote4sym> (Consultado: 21 de julio, 2019).

los nacimientos se han utilizado como un arma de control y contención para disciplinar a la población palestina, siendo nuevamente el cuerpo de las mujeres el espacio en el que tiene lugar la batalla política entre el Estado de Israel y la nación palestina.

La politización y la amenaza latente de los úteros palestinos ha sido mayor en ciertos contextos. Hanan Mikhail-Ashrawi, feminista palestina, explica que, durante la Primera Intifada, en medio del levantamiento popular, ciertos liderazgos masculinos empezaron a incentivar a las mujeres palestinas a embarazarse para aumentar la población. Sus contrapartes israelíes, interesados en contener la reproducción palestina, provocaron mediante el lanzamiento de gases lacrimógenos el aborto espontáneo a muchas mujeres, ocasionando que éstas reivindicaran todavía más el derecho a la reproducción como una manera de participar activamente en la resistencia palestina; haciendo propia una demanda frecuente en el movimiento de liberación nacional —y en el liderazgo masculino—.151

Hasta aquí he intentado exponer algunas de las formas en que el cuerpo biológico de las mujeres se ha convertido en un arma y en un campo de batalla para las luchas políticas, nacionales y coloniales. En el siguiente apartado esbozaré la aprehensión que de las mujeres palestinas se ha hecho desde otro ámbito, el discursivo.

III. Liberando a la mujer palestina: la dignificación del Imperio

En noviembre de 2011, Laura Bush se apropiaba de una de las incursiones militares de su esposo, el expresidente estadounidense George Bush, de la siguiente manera: “Debido a nuestros recientes avances militares en gran parte de Afganistán, las mujeres ya no están encarceladas en sus hogares. Pueden escuchar música y enseñar a sus hijas sin miedo al castigo (...) La lucha contra el terrorismo es también la lucha por los derechos y la dignidad de las mujeres.”152

La indignación de la señora Bush ante la imposibilidad de que las mujeres afganas escuchen música, más que un sermón aislado y sin sustancia, es el tipo de historia que se repite en la lucha universal por la liberación femenina, especialmente cuando se trata de mujeres del Tercer Mundo que modélicamente se antojan más incultas y subyugadas. Lo sustancial de esta interpretación no es su carácter pintoresco propio de una comedia de espanto, sino el alcance

151 Massad, *óp. cit.*, p. 53.

152 Traducción propia. Laura Bush, “The Weekly Address Delivered by the First Lady”, *The American Presidency Project*, 17 de noviembre de 2001. En: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/the-weekly-address-delivered-the-first-lady>. (Consultado: 17 de noviembre, 2018).

mundial que alcanza su indignación, es decir, la sutil manera en que la influencia de ciertas ideas se ejerce a través de lo que Gramsci llama *consenso*.¹⁵³

La presentación que la señora Bush hace de la lucha por la liberación de las mujeres se revela en términos de unidad “fundamental”, en torno a la cual deberían reunirse las “personas civilizadas de todo el mundo” más allá de sus diferencias políticas: “Todos nosotros tenemos la obligación de hablar. Podemos tener diferentes orígenes y creencias, pero los padres de todo el mundo amamos a nuestros hijos, respetamos a nuestras madres, hermanas e hijas”.¹⁵⁴

La sospecha que genera esta misión liberadora tiene potencial de convertirse en denuncia cuando somos testigos de su confluencia con ciertas relaciones de poder. Evocando a Arundhati Roy, habría que preguntarse si acaso la reacción moral tan unánime que causan estos discursos se debe a que los supuestos sujetos violentos son hombres pobres,¹⁵⁵ provenientes de países del sur.

El caso que nos convoca, el de las mujeres palestinas, ha sido objeto reiterado no sólo de peligrosas reificaciones en el feminismo liberal producido hegemónicamente en Occidente, sino también de proyectos coloniales y de ocupación, el último de los cuales sostiene el Estado de Israel.

En lo que sigue plantearé este asunto desde Palestina, donde –como en el resto del mundo árabe– la gramática de la liberación femenina tuvo un tremendo impulso después del 11S. Me serviré de la amplia literatura sobre la lógica del estudio orientalista que ha construido la imagen de la “mujer palestina” como parte de un “Otro” diferente y ajeno.

Me gustaría empezar con una experiencia personal en mi primera visita por el aeropuerto de Tel Aviv, el “más seguro del mundo” según aseguran algunos medios de comunicación. Si bien desconozco los parámetros con los que se mide la seguridad de estos espacios, supongo que algo dicen las cuatro horas que pasé encerrada en un cuarto bajo interrogatorio en el que tuve que contestar a diferentes oficiales de seguridad y en reiteradas ocasiones, cómo y hace cuánto tiempo conocía a mi pareja. Olvidé cuántas veces tuve que responder a preguntas como ¿dónde se conocieron?, ¿han vivido juntos?, ¿cuánto tiempo?, ¿en dónde viven? Evidentemente, la inquisición acerca de las razones que me llevaban a visitar Israel estuvieron presentes en el interrogatorio, pero yo llevaba semanas preparando esa respuesta por lo que me sentía

¹⁵³ Edward Said, *Orientalismo*, *óp. cit.*, p. 26.

¹⁵⁴ Bush, *óp. cit.*

¹⁵⁵ Žizek, *La nueva lucha de clases*, *óp. cit.*, p. 38.

relativamente preparada para omitir las verdaderas razones: estudiar un verano en la Universidad de Birzeit, ubicada en Cisjordania, un territorio que como ya he dicho, en Israel está “prohibido” y es “peligroso para la vida”.

La inquisición inesperada y bastante incómoda acerca de mi vida privada, resulta, sin embargo, una pequeñez frente a lo que las palestinas y palestinos de segunda y tercera generación, nacidos en diferentes países debido a la diáspora, tienen que enfrentar en sus intentos de ingresar al país que solía ser de sus padres, madres, y abuelos. Basta el color marrón en la piel, un nombre o apellido árabe, para que, en el mejor de los casos, los palestinos y palestinas pasen horas detenidos en el aeropuerto o, en su defecto, se les niegue la entrada a Israel.

A Amal Equeiq, una profesora palestina de Literatura árabe, ni la ciudadanía israelí que porta en su pasaporte la ha salvado de sufrir los múltiples controles de seguridad que le esperan en el aeropuerto de Tel Aviv por el simple hecho de ser palestina. En 2005, mientras Amal se preparaba para tomar el avión que desde Roma la llevaría de regreso a casa después de haber pasado un año estudiando un posgrado en Literatura en Estados Unidos, recordaba las advertencias que su madre le había hecho en el teléfono: “¿cómo está tu hebreo?, ¿lo has olvidado? ¡No hables de política con extraños!”.¹⁵⁶ Ciertamente, Amal estaba mucho más preparada que yo para sortear su paso por el aeropuerto, sin embargo, estaba lejos de imaginar el encuentro que tendría antes de que aterrizar el mismo avión.

“Los italianos son tan caóticos como los árabes”, fue una de las primeras frases en hebreo que su compañero de asiento, un hombre judío de edad media, le soltaría con bastante ligereza para romper el silencio. Después de este prometedor inicio, vendría un cúmulo de preguntas curiosas acerca de la vida privada y estudios de Amal. Su sorpresa al escuchar afirmaciones como “tú no pareces árabe en absoluto”, “pareces una mujer moderna y de mente abierta”, se incrementó cuando el hombre le cuestionó acerca de su vida sentimental. “¿Tienes novio?”; “no”, contestó Amal, sin imaginar remotamente la respuesta de su interlocutor: “¿cómo es posible!, ¿cómo una mujer tan moderna como tú puede ser virgen todavía?”.

Las extrañas suposiciones que con cierta temeridad hizo aquel hombre sobre la vida sexual de Amal no fueron fortuitas. Un verdadero monólogo acerca de la liberación sexual, la

¹⁵⁶ Esta y las siguientes citas del relato son traducciones propias. Amal Equeiq, “Electricity and Palestinian Virgins”, en Ghadeer Malek y Ghaida Moussa (eds.), *Min Fami. Arab Feminist Reflections on Identity, Space and Resistance*, Inanna Publications, 2013, pp. 84-90.

mujer moderna y la virginidad como “una costumbre muerta de los árabes”, sería otra de sus aportaciones:

Me alegro de que los jóvenes de tu comunidad [palestina] se vuelvan más progresistas. Los veo tomándose de la mano en la plaza comercial cerca de mi casa o besarse en secreto en el estacionamiento. Estoy feliz de que se sientan seguros en Kfar-Sba [ciudad israelí próxima a Jerusalén]. Realmente no entiendo por qué los árabes se quejan tanto acerca de su vida en Israel. Deberían estar agradecidos. En Israel hay trabajo, seguro médico, agua en las llaves, electricidad y libertad para todos.

Amal se reprocharía después su silencio ante las despreocupadas intervenciones de su compañero de viaje, imaginaba, entonces, las respuestas que le hubiera gustado dar en aquel momento: “¿Cómo te atreves a hablarme así?, ¡Mi vida sexual no es de tu incumbencia! y, honestamente, no me importa lo que un judío piense sobre las mujeres árabes y su liberación.”

Este encuentro inquietante está lleno de significados para cualquier reflexión sobre las mujeres palestinas y su relación con el Estado israelí. Las mujeres palestinas en tanto integrantes de una comunidad colonizada han sido objeto de representaciones que tienden a caricaturizarlas como un grupo homogéneo, coherente y ya constituido, sin heterogeneidades históricas, geográficas, culturales o religiosas. Los estereotipos sobre las mujeres árabes y musulmanas, reforzados después del 11S, suelen personificarlas como seres incultos, frustrados y sometidos por las estructuras familiares y religiosas de la sociedad oriental. Si acaso alguna se atreve a salir de este cuadro se nos revela, entonces, una figura asombrosa e incomprensible; como Amal ante los ojos de aquel hombre: una mujer que “no parece árabe” “en absoluto”.

Lo perturbador que puede llegar a ser una mujer palestina que desafíe viejas mitificaciones ha encontrado, en este contexto, manifestaciones que incluyen una incómoda dosis de infantilismo. En 2010, un curioso debate tuvo lugar en la *Knesset*, el parlamento israelí. La entonces diputada palestina Hannen Zoabi escuchaba desde su asiento las intervenciones encolerizadas de sus compañeros parlamentarios que exigían se le privara de la ciudadanía israelí por “actos de traición” al Estado.

Apenas unos días antes, Zoabi había participado en la “Flotilla de la Libertad”, una expedición de seis barcos que se dirigía a la Franja de Gaza con la intención de romper el bloqueo israelí y descargar varias toneladas de ayuda humanitaria. La marina israelí atacó el barco en el que se encontraba Zoabi, impidiendo su arribo a la ciudad palestina, asesinando a nueve pasajeros y deteniendo a la diputada palestina que contaba con inmunidad parlamentaria.

Un día después de su liberación, Zoabi acudió al parlamento israelí decidida a protestar contra lo que consideraba había sido un asalto criminal. Las agresiones verbales que recibió durante la larga sesión, que incluyeron adjetivos como “terrorista” y “traidora”, se antojaron una pequeñez ante la intervención del parlamentario Yohanan Plesner: “Ojalá te fueras a vivir a Gaza, al menos una semana para verte hablando allá de los derechos de las mujeres, los derechos humanos y civiles. Una semana en Gaza para ver qué te pasa. Una semana en Gaza para ver cómo tratan allá a una *solterona* de treinta y ocho años como tú.”¹⁵⁷

Otro parlamentario remató la entusiasta intervención de su compañero con un contundente: “Deberías estar agradecida con Israel por traerte electricidad y democracia”.¹⁵⁸

Detengámonos brevemente en estas aseveraciones que nos regalan un detalle maravilloso. A primera vista, pareciera que la irritación de estos parlamentarios se debiera exclusivamente al hecho de que una diputada palestina-israelí tuviese la osadía de desafiar públicamente la política militar de Israel en los Territorios Palestinos. Hasta este punto, el actuar de las autoridades israelíes es perfectamente comprensible: en nombre de la seguridad nacional es necesario censurar y reprimir las voces disidentes. Sin embargo, pronto se nos revelan unas razones harto diferentes, el problema no es que un ciudadano israelí participe en actos que contradigan las políticas de Israel, de estos los hay muchos; incluso, el problema no es que este ciudadano sea del sexo femenino, quizá, lo verdaderamente insoportable es que esta ciudadana además de palestina sea soltera a los treinta y ocho años. ¿Cómo se lidia con una figura así de extraña? Tal vez, para un hombre sionista como Plesner puede ser comprensible que, cada tanto, la comunidad palestina reivindique sus derechos nacionales, pero de ahí a que sus mujeres se salgan del cuadro de lo que es la “mujer oriental” es otro asunto.

Habría que preguntarnos si una disidente judía hubiera sido objeto de un juicio similar o si, con la misma ligereza, dos parlamentarios israelíes hubieran podido hablar de la vida privada de una mujer si esta no fuera palestina, aún más, ¿por qué en un país “democrático” la soltería de una mujer puede ser tema de debate parlamentario?

Tal vez, Hannen Zoabi es en tal grado insoportable porque es el antagonismo de las mitificaciones en las que se ha sostenido la idea de que el sionismo es superior y más digno que Oriente. El problema no es que sea una “terrorista”, esto no tendría mayor importancia, para el Estado de Israel prácticamente todos los palestinos tienen ese potencial, el problema es que sea

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵⁸ *Idem.*

una terrorista tan profundamente atípica: es diputada en el parlamento israelí, no usa velo, no porta armas y, además, no es madre.

Estas características podrían ser perfectamente las de una mujer judía occidental; desde la misión civilizadora de Israel se podría entender e incluso respaldar que una mujer palestina quiera “liberarse” de las imposiciones culturales y religiosas de las sociedades árabes; esta posibilidad es, desde su punto de vista, la que Israel ha ofrecido a Zoabi, que ahora conoce la democracia y la electricidad. Por eso, podrían aceptar que una mujer palestina decida ser independiente y no tener hijos, pero, en ese sentido, tendría que ser congruente, es decir, no puede ser una “mujer libre” y al mismo tiempo defender la causa de una sociedad incivilizada y terrorista como la palestina. Para los parlamentarios pareciera estar bien que Zoabi se beneficie del alto espíritu de la sociedad israelí, lo que es imperdonable es que use esos “beneficios” para atacar al proyecto modernizador sionista.

Aproximarnos a la existencia de una mujer como Zoabi resulta conveniente en la tarea de problematizar los estereotipos que suelen definir a la “mujer palestina”. Lila Abu Lughod ha reflexionado desde hace varios años en torno a la reificación de las diferencias culturales entre Occidente y Oriente y la manera en que ésta ha hecho de mecanismo de manipulación cuando de derechos de la mujer se habla. A partir de un amplio trabajo etnográfico, Abu Lughod ha llamado la atención sobre el enfoque predominante en la industria cultural occidental, que construye una imagen de opresión femenina vinculada con prácticas tradicionales, en las que la religión y la cultura parecen ser el origen de todos los problemas.

La caricaturización de las relaciones entre hombre y mujeres colonizados no sólo es apropiada por personajes como el judío que se sentó al lado de Amal, los compañeros parlamentarios de Zoabi y la gente común que me advertía tener cuidado con los hombres árabes de Cisjordania, sino también respaldada en diferentes niveles por académicos, líderes políticos y sociales, así como por organizaciones feministas que, escudándose en la defensa de los derechos humanos universales, asumen cierta superioridad y desde esa mirada juzgan su misión liberadora.

Un ejemplo insuperable de esta mitificación llanamente racista y estereotipada de la mujer musulmana, lo encontramos en la campaña que en octubre de 2018 lanzó la firma de ropa Hoodies en Israel. La campaña se estrenó en un importante periódico israelí con la imagen de una mujer de profundos ojos azules cubierta casi por completo por un niqab –una vestimenta usada por algunas mujeres musulmanas–. En Tel Aviv se pensó que podría tratarse de otra campaña contra la comunidad del barrio árabe de Jaffa, pues por entonces el primer ministro

israelí, Benjamin Netanyahu, había lanzado una campaña con el lema “nosotros o ellos”, advirtiendo la necesidad de votar por su partido para evitar una “invasión islamista”.¹⁵⁹

Sin embargo, la imagen resultó ser producto de una campaña comercial, unas horas después de que circulara la imagen, la famosa modelo israelí Bar Refaeli publicó en sus redes sociales el video que ella misma protagonizaba. En él se podía ver a la misteriosa mujer arrancándose el niqab y moverse al ritmo de una emotiva melodía mostrando, al propio tiempo, las últimas creaciones deportivas de la firma internacional. La grotesca secuencia de imágenes terminaba con el lema “La libertad es básica”.¹⁶⁰

La mujer musulmana retratada aquí como un sujeto esencialmente oprimido, que alcanza la “libertad” arrancándose una prenda, es más que una genuina campaña comercial; es en este nivel en el que las batallas ideológicas se ganan o se pierden. En el contexto palestino, la cuestión lanzada por Abu Lughod en torno a lo que permite y niega esta moderna retórica de la liberación femenina es poco más que fundamental. Lo que podría parecer una representación banal de la “mujer musulmana” a la que no deberíamos prestar mayor atención, pronto se nos revela como un mecanismo que justifica la “misión civilizadora” del proyecto sionista que, a diferencia de la atrasada sociedad palestina, consume la libertad femenina con los últimos diseños de moda.

El camino de liberación que aquí la moderna mujer israelí muestra a las mujeres musulmanas es confuso y en alto grado obsceno cuando intentamos mirarlo desde el lente de mujeres como Maysun, una joven palestina de Belén que, en el contexto de la Primera Intifada a principios de los noventa, decidió empezar a usar el velo. Ante el cuestionamiento de las razones que la llevaron a reivindicar el uso de aquella prenda, Maysun respondió que no sólo se trataba de una decisión religiosa sino también política y social: “El mandato de Dios durante tiempos difíciles [refiriéndose a la Primera Intifada] es de importancia central y conlleva una sabiduría divina. El mandato está destinado a proteger y asegurar a las mujeres del acoso y abuso sexuales a manos de las fuerzas militares, y también permite que las mujeres participen con mayor libertad en la lucha.”¹⁶¹

Si estamos de acuerdo o no con la resignificación que Maysun hace aquí del velo es irrelevante, sobre todo si nuestros juicios sobre ello se desbordan en un vacío histórico.

¹⁵⁹ Lourdes Baeza, “Bar Refaeli desata la ira de la comunidad musulmana”, en *El País*, 30 de octubre de 2018. En: https://elpais.com/elpais/2018/10/30/gente/1540923730_247193.html (Consultado: 19 de diciembre, 2018).

¹⁶⁰ “Freedom is basic”, Hoodies, en <https://www.youtube.com/watch?v=qERfsVL3YIs> (Consultado: 19 de diciembre, 2018).

¹⁶¹ Traducción propia. Nadera Shalhoub-Kevorkian, *Militarization and Violence against Women in Conflict Zones in the Middle East. A Palestinian Case-Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 17.

Cualquier inquisición sobre las razones que llevaron a esta joven universitaria a cubrirse con el velo, requiere tomar como punto de partida las circunstancias históricas específicas de Palestina y la Primera Intifada. Una aproximación que parta de la abstracción terminaría, como el comercial de Hoodies, en un mero panfleto.

Si procediéramos como nos sugiere el comercial de Hoodies, Maysun se nos revelaría como la antítesis de la moderna mujer israelí. La joven palestina no sólo sería lo opuesto a la mujer valiente que se arranca el velo y se libera de las imposiciones religiosas y culturales de su sociedad, sino que, además, su nivel de cobardía la llevaría a marchar en contra del curso progresivo de la historia que, en este caso, lidera la ilustrada sociedad israelí. Como parte de una sociedad pasiva y estancada, Maysun decidiría afirmar su condición de mujer oprimida autoimponiéndose el uso del velo.

Desde esta perspectiva poco importaría el hecho de que su decisión se dio en un contexto de extrema violencia en el que el Estado israelí reprimió la rebelión popular palestina, asesinando a cientos e hiriendo y arrestando a miles; tampoco importaría el hecho de que históricamente las mujeres palestinas han sido atacadas y abusadas sexualmente por el ejército israelí y que, en algunos casos, el velo —como lo fue para la mujer argelina descrita por Fanon—¹⁶², podría convertirse en un mecanismo de resistencia anticolonial.

Lejos de ser una respuesta al *isqat*, un término árabe que en Palestina es utilizado para designar los ataques y abusos sexuales que los soldados israelíes cometen contra las mujeres palestinas,¹⁶³ la decisión de Maysun sería producto de la terquedad y obstinación típica de las mujeres atrasadas que se resisten a ser violentamente beneficiadas por una civilización superior. La paradoja sería doble, Maysun no sólo decide no “liberarse” sino que, además, hace uso del velo para continuar su participación y activismo político en contra de la ocupación en Palestina.

Evidentemente, las mujeres palestinas como muchas otras, se enfrenta a imposiciones como el uso del velo. En su momento me ocupare de problematizar las aproximaciones románticas e idealistas que sobre esta cuestión se han hecho en el contexto palestino, sin embargo, es imprescindible aproximarnos primero al proceso de despolitización de la violencia contra las mujeres palestinas que simplifica a una cuestión meramente cultural y religiosa una estructura de dominación económica, política, militar y sexual.

¹⁶² Véase Fanon, “Argelia se quita el velo”, *óp. cit.*.

¹⁶³ Shalhoub-Kevorkian, *Militarization and Violence...*, *óp. cit.*, p. 15.

Un epítome de esta despolitización se encuentra en la seductora categoría del “crimen de honor”, que se presenta como símbolo clave de la “cultura musulmana opresiva”. Elevar o aislar este fenómeno de su específico contexto colonial, deriva en respuestas fáciles y por demás problemáticas que priorizan, nuevamente, las “tradiciones y culturas de la violencia”.

Activistas y feministas árabes y palestinas han analizado durante décadas lo que se une para producir la violencia de género en el contexto palestino: el estrangulamiento económico, el desempleo, las barreras físicas que impiden el movimiento, la militarización de la sociedad y la frustración que en diferentes niveles genera la ocupación israelí, son todos elementos que se intersectan y alimentan la violencia contra las mujeres. Contrario a lo que sucede en países de Europa o en Estados Unidos, donde el feminicidio puede ser tratado como una violencia casi espontánea –no sistemática–, como un comportamiento individual, producto de una mera patología privada, en la sociedad palestina el asesinato de mujeres refiere directamente a una cultura bárbara, a una tradición perdurable casi atemporal.

El mismo hecho de insistir en referirse a este fenómeno con el término “crimen de honor” y no con el de feminicidio, refleja la construcción discriminatoria de los marcos de análisis orientalistas que ocultan la interseccionalidad entre lo político, lo económico y lo cultural. Así, el “crimen de honor” termina siendo una práctica diferenciada que sólo ocurre en “Oriente”.

Es importante mencionar aquí, que han sido feministas árabes y palestinas quienes en los últimos tiempos han insistido en desculturalizar el asesinato de las mujeres palestinas, promoviendo el uso del termino feminicidio en lugar del de “crimen de honor”. La primera mujer que propuso el término en Palestina fue Nadera Shalhoub-Kevorkian, quien, además, ha documentado rigurosamente la estrategia organizada del Estado israelí, que minutos después del asesinato de una mujer palestina en Israel e incluso antes de cualquier investigación, lo anuncia como un crimen basado en el “honor familiar”. El uso del término “crimen de honor” por parte de las autoridades israelíes, sostiene Kevorkian, culturaliza y descarta la gravedad de las muertes de mujeres palestinas: “la culturalización no sólo elimina la responsabilidad del sistema de justicia penal israelí para proteger a las mujeres maltratadas, sino que también permite que el sistema israelí se posicione como superior, perteneciente a una cultura más "moderna" y "avanzada".¹⁶⁴

¹⁶⁴ Nadera Shalhoub-Kevorkian y Suhad Daher-Nashif, “The Politics of Killing Women in Colonized Contexts”, en *Jadaliyya*, 17 de diciembre, 2012. En: <http://www.jadaliyya.com/Details/27636/The-Politics-of-Killing-Women-in-Colonized-Contexts> (Consultado: 24 de febrero, 2019).

Rememorando lo dicho por Frantz Fanon, en esta cuestión nos enfrentamos al mundo colonial como mundo maniqueo. No basta limitar físicamente, con ayuda del ejército y la policía el espacio colonizado, es necesario hacer de la sociedad palestina una sociedad animalizada, constitucionalmente depravada. La batalla, como he dicho, no se manifiesta únicamente a través de la violencia coercitiva, sino a través de la confrontación de valores, es decir, de la reificación cultural.¹⁶⁵

Sin embargo, en todos estos espacios de poder hay resistencia y resignificaciones. Me gustaría concluir este apartado exponiendo apenas una de las formas creativas en que las mujeres palestinas responden a la opresión colonial basada en este tipo de reificaciones.

Un punto de partida para aproximarnos a este asunto es conociendo la práctica del “*sumud*” (resiliencia), una palabra árabe que indica la capacidad de una persona para permanecer, resistir y existir ante cualquier tipo de opresión, en este caso ante un poder colonial.¹⁶⁶ A través de esta práctica las mujeres palestinas han desafiado, desestabilizado y subvertido las relaciones de poder –discursivas y físicas– a las que son sometidas en diferentes espacios, por ejemplo, durante los interrogatorios de la *Shabak* –la Agencia de Seguridad Israelí–, que impone ciertas medidas sexualizadas –desde discursos hasta torturas físicas– para humillar, fragmentar y debilitar a las detenidas.¹⁶⁷

En los interrogatorios, como se ha documentado en diferentes etnografías, la *Shabak* usa reiteradamente ciertos insultos y amenazas sexuales en contra de las mujeres. Mariam Barghouti, una de las jóvenes y activistas que conocí en Ramallah, cuenta que, en 2014, cuando fue arrestada por tercera ocasión y acusada de “lanzar piedras” durante una manifestación en Nabi Saleh, un pueblo en Cisjordania, la policía israelí nunca se refirió a ella por su nombre, siempre la llamaron *sharmuta* (puta en árabe): “trae a la puta”, “lleva a la puta al interrogatorio”.¹⁶⁸

En una conferencia en la Universidad de Birzeit, Lena Meari nos contó la historia de una mujer palestina a la que los policías israelíes, durante su detención, llamaron reiteradamente *sharmuta*. Sin embargo, después de un tiempo ella misma empezó a usar ese término, antes de que lo hiciera el interrogador, apropiándose de un insulto usado en su contra para revertirlo.

¹⁶⁵ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, FCE, 3a ed., 1963 [1961], pp. 35-37.

¹⁶⁶ Lena Meari, Maha El Said y Nicola Pratt (eds.), *Rethinking Gender in Revolutions and Resistance*, Londres, 2015, p. 13.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹⁶⁸ Entrevista con Mariam Barghouti de Stacy Lanyon en *Magazine Elements of oppression*. En: <http://elementsofoppression.blogspot.com/2015/11/mariam-barghouti.html> (Consultado, 15 de junio, 2018).

En un interesante trabajo sobre las presas políticas en Palestina, Lena Meari narra la anécdota de Suha, una ex prisionera política, que nos muestra la capacidad creativa de las mujeres para subvertir el ejercicio de poder, aun en espacios de plena vulnerabilidad como lo son las cárceles israelíes:

Había una joven conservadora conmigo en la celda. Antes de su interrogatorio, le dije que la llamarían *sharmuta* de forma regular y que amenazarían con violarla. Si hacen esto, en lugar de mostrar alguna señal de angustia, quítate la camisa y diles que lo hagan. Ella se sorprendió y me dijo que estaba loca. En la sesión de interrogatorio, amenazaron con violarla y ella hizo exactamente lo que le dije. Esto los enojó y no usaron esta técnica con ella otra vez.¹⁶⁹

Quizás, aquí sería útil recordar lo dicho por Foucault en torno a las relaciones de poder, en las que el “otro” –aquel sobre el cual se ejerce el poder– es siempre reconocido como sujeto activo.¹⁷⁰ A pesar de que, en estos casos, las mujeres palestinas se encuentran en una relación de plena asimetría, sujetas a la institución de control por excelencia –la prisión–, logran construir espacios y estrategias de resistencia que obligan al soberano israelí a reconocer en ellas un sujeto de acción. En estos interrogatorios, el o la oficial israelí se encuentra en una clara posición de ventaja y asumen como hecho dado que la mujer palestina está definida, al menos en ese momento, por su inferioridad. La sumisión, acaso la resignación ante el enorme poder que se ejerce sobre ella resultaría, desde aquella perspectiva, como inevitable, y, sin embargo, ante la carencia de cualquier instrumento externo, se sirve de su propio cuerpo para resistir; se apropia, pues, de la técnica del enemigo, del acto del desnudo, transformándolo en un auténtico acto de resistencia.

En este tipo de invenciones vemos una confrontación y resignificación de las relaciones de poder en múltiples niveles, la mujer aquí no sólo está enfrentando una relación colonial y dominación típica estatal –la prisión israelí–, sino también el sesgo de género y el sesgo orientalista que subyace en las técnicas de interrogación. La lógica en este tipo de técnicas rutinarias y repetitivas destinadas a intimidar, quebrar y destruir a las mujeres palestinas se basa en la creencia de que el sujeto “mujer palestina” se rige por nociones fijas de sexualidad y género, a su vez sujetas a supuestas tradiciones religiosas y culturales: lo más importante para las mujeres palestinas es el “honor”, por eso llamarlas *sharmuta* y desnudarlas la destruiría constitutivamente.

¹⁶⁹ Traducción propia. Lena Meari, “Resignifying ‘Sexual’ Colonial Power Techniques. The Experiences of Palestinian Women Political Prisoners”, en Meari *et al.*, *Rethinking Gender...*, *óp. cit.*, p. 75.

¹⁷⁰ Foucault, “El sujeto y el poder”, *óp. cit.*, p. 14.

Al apropiarse de aquella violencia, las mujeres deconstruyen dichas nociones fijas y alteran el ejercicio de poder colonial, estatal –en los términos más clásicos de la biopolítica– y de género.

En este capítulo he intentado dar cuenta de las formas variadas en que el proyecto colonial israelí ha aprehendido políticamente la vida y el cuerpo de las mujeres palestinas. Un proceso mediante el cual ciertos discursos, representaciones y metáforas se plasman en prácticas, instituciones y burocracias estatales que incluyen y excluyen de maneras específicas aquellos cuerpos y sus vidas.

Es decir, las maneras en que el Estado israelí ha desplegado variados dispositivos de poder que no sólo gobiernan desde el asesinato, sino también desde lógicas y prácticas biopolíticas. Formas que, a su vez, se han transformado conforme a la agenda y las necesidades nacionales israelíes: el uso de la violación para la conquista de la tierra, las políticas demográficas para proteger el carácter judío de la nación, las restricción y transgresión de los úteros palestinos para evitar la reproducción de la población palestina, y más recientemente, la representación de la “mujer palestina” que legitima la superioridad moral y espiritual de la nación judía; todas políticas que tienen algo en común, su consumación en un espacio biológico y político: el cuerpo de carne y hueso de las mujeres.

CAPÍTULO 3

Género y nación palestina: la mujer entre la idealización y la disciplina

¿Qué es una patria? Un lugar donde la gente puede crecer. Pero no para hacer una bandera. En “Tregua con los mongoles”, digo: ‘si vencemos, colgaremos nuestros estandartes negros como colada y haremos de ellos calcetines’. No dedico mi vida a una bandera.

Mahmud Darwish, 1996

Es muy difícil comenzar una revolución, más difícil incluso es continuarla, y lo más difícil de todo es ganarla. Pero, solamente después, cuando hayamos vencido, comenzarán las verdaderas dificultades.

Batallas de Argel

Hablar de la violencia contra las mujeres en contextos como el palestino, demanda una particular responsabilidad, incluso de ciertas condiciones. Hemos visto en el capítulo anterior que el esencialismo cultural que atribuye los problemas de las mujeres palestinas a la cultura “árabe” o “musulmana” tiene implicaciones importantes porque despolitiza y descontextualiza la violencia. Y únicamente después de conocer aquella violencia que surge de un régimen que en principio es colonial, es que podemos aproximarnos a esta segunda parte de la investigación, en la que me aproximaré a las contradicciones y sesgos de género en la nación palestina.

Así pues, una vez expuestos los sesgos del discurso de la liberación femenina y su confluencia con el proyecto colonial israelí, considero necesario atender otro riesgo no menos importante, a saber, la idealización de una sociedad que aspira a la liberación y autodeterminación nacional. Atender esta responsabilidad, en la medida de lo posible, es el objetivo de este capítulo. Intentaré problematizar las contradicciones de la sociedad palestina desde una perspectiva de género, recuperando un conjunto de trabajos de académicas y activistas palestinas que desde hace décadas han estudiado y denunciado los antagonismos de género que subyacen en el proyecto de nación palestino que, pese a su amplia cosecha anticolonial, ha reproducido y desplegado, no sólo a través de discursos y metáforas nacionalistas sino también a través de

políticas de control concretas, ciertas estrategias para regular la corporalidad biológica y política de las mujeres palestinas.

Parto de la idea de que los modelos de género y la asignación diferenciada de responsabilidades entre hombres y mujeres en relación con la nación se dan en aquello que Julia Tuñón llama “campo de tensión” en el que existen aceptaciones, imposiciones y resistencias.¹⁷¹ Las mujeres palestinas han aceptado, negado, negociado y resignificado aquellas imposiciones que nunca son verticales ni absolutas; en este sentido, considero imprescindible atender los procesos que dan forma a las construcciones de género según su contexto, su tiempo y su espacio.

El capítulo iniciará con una breve exposición del proyecto nacional palestino a partir de las formas en que se ha construido y condicionado mutuamente con el proyecto colonial, primero británico y después israelí. Posteriormente se explorarán las cambiantes formas en que la “mujer palestina” ha sido integrada al proyecto nacional. La exposición se dividirá en tres partes que, a riesgo de ser simplista, seguirá a un orden cronológico que corresponde a las fechas parteaguas en la historiografía palestina. Nuestro punto de partida es el año de 1948, cuando se crea el Estado de Israel y tiene lugar la Nakba, acontecimientos que inauguran una nueva etapa en el proyecto de liberación nacional palestino. En segundo lugar, nos aproximaremos al periodo en el que se inicia una etapa de organización e intensa resistencia popular en el movimiento de liberación nacional palestino, en la década de los sesenta y setenta, cuando por un lado se crea la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en 1964, y por el otro sucede el triunfo apabullante del Estado de Israel frente a los ejércitos árabes de Siria, Egipto y Jordania en 1967. La tercera parte iniciará en el año de 1993, cuando en el marco de los acuerdos de paz con Israel, se establece la Autoridad Palestina y se inauguran así, la etapa post-Oslo y el supuesto proceso de “construcción de Estado”.

El objetivo, pues, es delinear algunas ideas acerca de cómo desde el proyecto de nación palestino se construye lo “femenino” y las variadas formas en que los modelos idealizados de género se aplican a las mujeres cotidianas; todo lo cual sucede en un espacio y en un tiempo que está determinado por la lucha de liberación nacional. El capítulo se concentrará en los discursos nacionalistas y su aplicación práctica en el cuerpo político y biológico de las mujeres palestinas,

¹⁷¹ Julia Tuñón (comp), *Enjaular los cuerpos: normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, El Colegio de México, 2008, p. 13.

buscando, al propio tiempo, aproximarnos a la resistencia y resignificación que estas últimas hacen de ellos.

I. Concibiendo lo femenino: género y la nación palestina

En 1956, Constantine Zurayk, una de las principales figuras intelectuales árabes del siglo XX, usaba por primera vez la palabra “Nakba” para referirse a la catástrofe humanitaria que tuvo lugar en Palestina entre 1947 y 1949. Más que por bautizar aquellos tiempos aciagos, el texto de Zurayk titulado “The Meaning of the Disaster” se convirtió en un clásico no sólo porque en él intentó explicar las causas de aquel desfortunio sino también porque delineó los posibles caminos para superarlo. Sostenía entonces, con admirable convicción, que la catástrofe de aquel año había sido causada por la ausencia de una “estructura política moderna” capaz de liberar al mundo árabe del dominio y control extranjeros. Para revertir la Nakba, aseguraba, se requería no sólo de la unidad política y territorial árabes, sino también de una “modernización económica y social”. Esta gran transformación sólo podría ocurrir, según Zurayk, a través de una joven élite revolucionaria con una mentalidad “progresiva” y “dinámica” que persiguiera “constantemente la civilización moderna”.¹⁷²

La ansiedad por alcanzar la modernidad expresada en este texto es compartida por la mayoría de los nacionalismos anticoloniales, cuyo nacimiento está signado por una “contradicción constitutiva”,¹⁷³ a saber, aquella que se fundamenta en la necesidad de hacer concurrir lo “moderno” con lo “tradicional”.¹⁷⁴ Para los nacionalismos anticoloniales uno de los objetivos primordiales es afirmar la existencia de una identidad propia y particular, de una cultura nacional tradicional que lo diferencie del externo colonizador y, al mismo tiempo, alcanzar la modernidad, estar a la altura del adversario, de su estructura política moderna. Así, si bien el nacionalismo anticolonial se identifica a sí mismo en oposición al colonizador, este habla ya el lenguaje moderno del segundo.¹⁷⁵

¹⁷² Constantine Zurayk, “The Meaning of the Disaster”, Beirut, Khayat’s College Book Cooperative, 1956, trad. *The Palestinian Revolution*, 2016, <http://learnpalestine.politics.ox.ac.uk/uploads/sources/588c157cebb79.pdf> (Consultado 15 de noviembre, 2018). El título original de la obra es: معنى النكبة

¹⁷³ Partha Chatterjee, “La nación y sus mujeres”, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 403-428 y Banerjee, *óp. cit.*, p. 163.

¹⁷⁴ Massad, *óp. cit.*, p. 41. Véase especialmente el capítulo segundo “Conceiving the masculine: gender and Palestinian Nationalism”, pp. 41-54.

¹⁷⁵ *Ídem.*

Los estudios de Partha Chatterjee han revelado la forma en que esta contradicción pudo resolverse mediante la “cuestión de las mujeres”.¹⁷⁶ El anhelo a ser tan moderno como el conquistador y tan auténtico como la tradición nacional se resolvió mediante poderosas estrategias de género que asignaron responsabilidades diferenciadas a hombres y mujeres. En el caso palestino, como en muchas otras naciones, los nuevos modelos de género surgidos de esta contradicción y volcados a cumplir los fines del proyecto nacionalista, vestían atuendos tradicionales –tradicionalizados, dice Massad– al propio tiempo que obedecían las aspiraciones y exigencias impuestas por la modernidad.¹⁷⁷

Nira Yuval Davis y Floya Anthias identificaron en su consagrada obra “*Women, Nation-State*”, cinco formas mediante las cuales las mujeres son incluidas en la construcción de la nación, como: 1) reproductoras biológicas de los miembros de la colectividad nacional; 2) reproductoras de las fronteras étnicas y nacionales –a través, por ejemplo, de ciertas restricciones sexuales y maritales–; 3) reproductoras y transmisoras de la cultura e ideología nacionales; 4) símbolos de las diferencias étnicas y nacionales y; 5) participantes en las luchas nacionales, económicas, políticas y militares.¹⁷⁸

En el movimiento nacionalista palestino las mujeres han sido integradas a la agenda nacional mediante estas cinco formas, buscando, por una parte, coadyuvar a la liberación de la nación y, por la otra, evitar que cualquier contaminación externa, colonial, penetre en su colectividad limitada. Así, los esfuerzos por construir una nación que recuperara el carácter “único” y “auténtico” de lo “árabe” y “palestino” definieron algunos de los mitos fundacionales de la masculinidad y la feminidad.

El movimiento de liberación nacional palestino se desarrolló, como se sabe, en el marco del nacionalismo árabe que se remonta al menos a principios del siglo XX, cuando se desarrollaron diferentes movimientos de resistencia de carácter nacional en contra del Imperio otomano. El Acuerdo Sykes-Picot, firmado en secreto por el Reino Unido y Francia para repartirse y definir las fronteras de los futuros Estados nación árabes, y a partir del cual se establecerían los “Mandatos” británicos y franceses –mero eufemismo del término “colonia” en

¹⁷⁶ Banerjee, *óp. cit.*, p. 163.

¹⁷⁷ Massad, *óp. cit.*, pp. 42-43.

¹⁷⁸ Nira Yuval-Davis y Floya Anthias (eds.), *Women-Nation-State*, Londres, MacMillan, 1989, p. 7.

el siglo XX¹⁷⁹—, terminarían por consolidar la ideología nacional árabe y, por lo tanto, su lucha para constituir Estados nación independientes.

Al propio tiempo, el movimiento de liberación nacional palestino inició sus andaduras antes de que se estableciera el Estado de Israel en 1948. La revuelta árabe de Palestina que se desarrolló entre 1936 y 1938 demostró la potencialidad del movimiento de liberación nacional ya desde la época del Mandato Británico. En este sentido, el nacionalismo árabe tanto como el palestino empezaron a depender desde muy temprano de específicas construcciones de género que les permitieran, por una parte, resistir a la colonización europea a través de una “estructura política moderna”¹⁸⁰ y, por la otra, consolidar una identidad propia.

Así, por ejemplo, la figura de los hombres árabes ilustrados que luchaban por la liberación de su tierra se contraponía con la de las mujeres árabes y palestinas que, para proteger a la nación, debían confinarse y mantener las tradiciones familiares.

Quizá, la historia personal de Fadwa Tuqan, conocida como la “Poeta de Palestina”,¹⁸¹ nos sirva como caso modélico para aproximarnos a las tensiones de género que surgieron del encuentro entre el proyecto modernizador y los nacionalismos árabe y palestino. En su autobiografía “A Mountainous Journey”,¹⁸² Fadwa Tuqan nos cuenta sobre las paradojas que se desarrollaron en el seno de su conservadora familia, perteneciente a la clase aristocrática de Nablus, Palestina, en la época del Mandato Británico.

Diferentes figuras masculinas son confrontadas en la memoria de la poeta, empezando por su padre, un hombre letrado que no tenía mayor problema en luchar por ideales ilustrados de emancipación humana y de independencia nacional al propio tiempo que inhabilitaba cualquier expresión de autonomía femenina.

¹⁷⁹ Eric Hobsbawm dice que “debido a la creciente impopularidad del imperialismo, se sustituyó el nombre de «colonias» por el de «mandatos», para garantizar el progreso de los pueblos atrasados, confiados por la humanidad a las potencias imperiales, que en modo alguno desearían explotarlas para otro propósito.” Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999, p. 42.

¹⁸⁰ Zurayk, *óp. cit.*

¹⁸¹ Después de la guerra de 1967, Fadwa escribió poemas inspirados en el levantamiento de los palestinos, ganando fama en el mundo árabe pero también a nivel internacional. En 1980, parte de su obra fue galardonada y traducida al inglés. Véase: Taghreed Mahmoud Abu Sarhan, *Voicing the Voiceless: Feminism and Contemporary Arab Muslim Women's Autobiographies*, Tesis de Doctorado en Filosofía, College of Bowling Green State University, 2011, pp. 96-97.

“Palestinian Poet Fadwa Touqan Dies in West Bank Aged 86”, *Haaretz*, 13 de diciembre, 2013. En: <https://www.haaretz.com/1.4786040> (Consultado: 6 de septiembre, 2018).

¹⁸² Fadwa Tuqan, *A Mountainous Journey. An Autobiography*, trad. Olive Kenny, Londres, Women's Press, 1990 [1985]. El título de la obra original es: رحلة جبليّة رحلة صعبة. Las citas textuales en este trabajo son traducciones propias del inglés al español.

Mientras que los hombres de la respetada familia de Fadwa Tuqan estaban involucrados directamente en la lucha de liberación de nacional –varios de ellos fueron de hecho encarcelados debido a su actividad política–, las mujeres no tenían permitido salir de la casa sin la compañía de algún miembro de la familia. Tuqan nos cuenta que entre 1930 y 1940 tanto a ella como a otras mujeres de su familia se les permitía salir una o dos veces por mes.¹⁸³ Su madre, por ejemplo, era miembro de una unión de mujeres de caridad en Nablus, no obstante, no podía asistir a sus reuniones y mucho menos participar en las manifestaciones organizadas por otras mujeres en contra de la ocupación británica.¹⁸⁴ Muchas de las “uniones de mujeres” árabes de la época –con excepción de las egipcias– fueron de hecho iniciativa de hombres. En notas de prensa casi siempre se presentaban a las mujeres participantes como la “esposa”, la “hija” o la “hermana” de fulano, sin mencionar su propio nombre. De hecho, cuando Fadwa empezó a publicar sus primeros poemas, críticos y lectores dieron por sentado que era su hermano, Ibrahim Tuqan, un reconocido poeta, quien realmente los estaba escribiendo.¹⁸⁵

La reclusión de las mujeres de la que habla Fadwa Tuqan revela la figura modélica de la “mujer palestina” desde el paradigma de la nación descrito por Yuval Davis: la mujer como reproductora y madre de los que luchan por el proyecto nacional, transmisora y productora de la cultura y singularidades palestinas, y la “frontera interior de la nación”¹⁸⁶ que debe contenerse, controlarse y resguardarse del enemigo externo.

Como han señalado diferentes escritoras árabes, en el contexto de liberación nacional y lucha anticolonial, los hombres árabes de la clase alta solían vestir, hablar y comer como en “Occidente”, hacían esfuerzos para que sus hijos estudiaran en universidades europeas y, al mismo tiempo, apelaban a una nación e identidad árabe singular que los diferenciara de Europa. Este signo paradójico del discurso nacionalista árabe, como el de muchos otros, encontró interesantes formas de conciliación en el cuerpo y mente de las mujeres.

¹⁸³Tuqan, *óp. cit.*, p. 93.

¹⁸⁴ Es interesante notar que Fadwa hace una diferencia entre la participación social y política de las mujeres de la clase alta palestina y la de las mujeres rurales: “Las mujeres de la ciudad se limitaron a manifestarse, enviar telegramas de protesta y convocar a reuniones a través de las organizaciones de mujeres que la burguesía de la época había creado”. A las mujeres del campo las describe como “activas” en el movimiento de liberación. Ellas fueron, dirá en su relato: “quienes llevaron armas y alimentos a los revolucionarios que se escondían en las montañas”. *Ibid.*, pp. 109-110.

¹⁸⁵ Magda M. Al-Nowaihi, “Resisting Silence in Arab Women’s Autobiographies”, en *Middle East Studies*, núm. 33, 2001, p. 483.

¹⁸⁶ Banerjee, *óp. cit.*, p. 159.

Esta paradoja la encontramos también en otro relato autobiográfico, “Sueños en el umbral” de la marroquí Fátima Mernissi. Al igual que Fadwa, Mernissi narra cómo en Marruecos el comportamiento de los hombres durante y después de la ocupación —en este caso francesa y española— era, por decir lo menos, contradictoria. A los hombres marroquíes se les permitía imitar la vida europea y al mismo tiempo se les prohibía tales comportamientos a las mujeres, al menos durante algunos periodos. Los hombres árabes de la época, tanto en Marruecos como en Palestina representaban en toda su dimensión la partición, la división, esa doble identidad, una mitad intentando cumplir con los parámetros occidentales del “progreso” y la “libertad” y la otra arraigada en una supuesta tradición donde el confinamiento y el control de las mujeres protegía el “honor familiar”.¹⁸⁷ Para decirlo con otras palabras, la mujer tenía que luchar contra el colonialismo, pero debía permanecer sumisa dentro de su propia sociedad.¹⁸⁸

Más allá de que en la narrativa autobiográfica de Fadwa pueda haber ciertas nociones problemáticas sobre la liberación femenina, considero importante algunas de sus reflexiones en torno a las formas en que se buscó dirigir la vida de las mujeres según los intereses de la nación. El ejemplo más lucido, quizá, sea el que encontramos en el camino que tuvo que transitar para que su poesía fuese reconocida y aceptada por su familia y su comunidad. Como recuerda Fadwa, en los años treinta, la gran mayoría de los escritores palestinos, entre ellos su propio hermano, volcaban sus esfuerzos y habilidades literarias a tratar el asunto de la liberación nacional, asumiéndose como verdaderos voceros del pueblo.

A contracorriente, y a pesar de que su padre le había pedido que escribiera sobre cuestiones políticas que coadyuvaran a la causa nacional,¹⁸⁹ Fadwa Tuqan se consagra a escribir sobre sus experiencias personales como mujer, sobre sus emociones y sus sentimientos más íntimos, sus quebrantos, tristezas, incluso abordando temas románticos y eróticos.¹⁹⁰ La vocación

¹⁸⁷ Rosemary Sayigh agrega un elemento importante a esta cuestión. Sostiene que, si bien la idea del “honor familiar” se explica, en parte, por la importancia que tiene la “reputación familiar” en las sociedades árabes, la necesidad de “proteger el dominio interno de la infiltración externa” tiende a intensificarse en contextos de coerción colonial. Así, de alguna manera, el honor perdido a nivel nacional se traslada al cuerpo de las mujeres. Rosemary Sayigh, “Researching Gender in a Palestinian Camp: Political, Theoretical and Methodological Issues”, en Deniz Kandiyoti (ed.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, Nueva York, Syracuse University Press, 1996, pp. 145-167. Citado por Nadera Shalhoub-Kevorkian, “Reexamining Feminicide: Breaking the Silence and Crossing “Scientific” Borders”, en *Signs*, vol. 28, núm. 2, 2003, p. 584.

¹⁸⁸ Véase: Fátima Mernissi, *Sueños en el umbral. Memorias de una niña en el harén*, México, Océano, 1996.

¹⁸⁹ Tuqan, *óp. cit.*, p. 107.

¹⁹⁰ Al-Nowaihi, *óp. cit.*, p. 481. En el prólogo de la autobiografía, Salma Jayyusi sostiene que la mayor contribución de Tuqan a la poesía árabe moderna reside justamente en la “temprana liberación de lo erótico” basada en la experiencia personal, la vida emocional y el cuerpo femenino. Salma Khadra Jayyusi, “Foreword: Mistress of the Two Gifts: Love and Pain”, Tuqan, *óp. cit.*, p. x.

de Fadwa por escribir este tipo de poesía no era una casualidad, al sentirse excluida de participar en la vida política y académica de su comunidad, buscaba desafiar mediante la escritura los deseos nacionalistas de las figuras masculinas: “¿Cómo y con qué derecho o lógica mi padre me pide que componga poesía política, cuando estoy encerrada dentro de estas paredes? No me siento con los hombres, no escucho sus acaloradas discusiones, ni participo en la vida del exterior. Todavía no conozco siquiera la cara de mi propio país, ya que no tengo permitido viajar.”¹⁹¹

La coerción literaria y política a la que se enfrentó Fadwa Tuqan durante la época del Mandato Británico, tomará otro aspecto con el establecimiento del Estado de Israel en 1948. La narrativa nacionalista palestina que otrora buscaba proteger a sus mujeres de la vista del colonizador británico se enfrentaría aquel año a desafíos mucho más graves, y las mujeres palestinas no sólo sufrirían la conquista de la tierra y la violación de sus cuerpos por parte del ejército y los pioneros sionistas, sino que también se verían integradas a través de nuevas construcciones de género al proyecto de liberación nacional. En lo que sigue nos aproximaremos a estas construcciones de género que se desarrollaron en el seno del movimiento nacionalista palestino a partir de 1948.

II. 1948: la violación de la tierra y la pérdida del honor nacional

La importancia de la Nakba para la identidad palestina es tal que Lila Abu Lughod dice que es “el punto al que retornan los palestinos cuando llegan a la edad en que desean hacer un resumen de sus vidas.”¹⁹² Pese a que hoy es relativamente fácil encontrar historias del exilio, de la desposesión y de la lucha palestina de aquellos años, las narrativas e historias de las mujeres han permanecido en un silencio profundo que sólo en los últimos años ha empezado a combatirse.¹⁹³ Si bien es cierto que la memoria palestina ha sido marginada y negada por los discursos dominantes israelíes, la de sus mujeres lo ha sido doblemente porque dentro de la nación palestina también ha sido silenciada, ya sea porque resulta incomoda y contradictoria a la narrativa nacionalista o porque simplemente no se considera importante o lo suficientemente

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁹² Lila Abu Lughod, Introducción “Los reclamos de la historia”, en Saadi y Abu Lughod, *óp. cit.*, p. 38.

¹⁹³ Isabelle Humphries y Laleh Khalili, “El género de la memoria de la Nakba”, en Abu Lughod y Saadi, *óp. cit.*, p. 325.

representativa.¹⁹⁴ Muchas veces, las propias mujeres de la generación de la Nakba han considerado que sus recuerdos no son importantes para la reconstrucción de los hechos. Zahra M. –una mujer refugiada en El Líbano– y Umm Mahmud decían respectivamente acerca de la Nakba: “Pero ustedes deben preguntar a los hombres por qué ocurrió todo esto”; “Yo casi no tenía ninguna idea de lo que estaba ocurriendo. Nosotros no teníamos televisión, yo no podía leer, mi esposo no podía leer ¿Qué sabía yo? Yo estaba ocupada con los niños todo el tiempo, no tenía tiempo para sentarme y hablar con la gente.”¹⁹⁵

Evidentemente, y como sucede en toda sociedad, este silenciamiento es más profundo o tenue según se trate de una mujer rica y culta de la ciudad –como Fadwa Tuqan– o una mujer beduina del campo. Así, si bien la narrativa nacional palestina denuncia recurrentemente la violencia que contra las mujeres palestinas ha cometido el ejército israelí –especialmente la violación–, las formas en que esta es representada resultan, en más de una ocasión, inquietantes y sesgadas.

Buena parte del discurso nacionalista ha reconocido que la violación de mujeres palestinas por parte de las fuerzas militares sionistas fue una de las principales estrategias para expulsar al pueblo palestino de sus pueblos y ciudades en 1948. Esta denuncia ha sido fundamental en la articulación de la narrativa palestina sobre la Nakba, sin embargo, no está exenta de ciertos sesgos de género y lógicas de masculinidad.

Francess Hasso ha explicado que en Palestina –como en muchas otras naciones–, la idea del honor entre los hombres estaba ligada a “la posesión de la tierra y al mantenimiento de la virginidad de las mujeres de la familia (cuando no estaban casadas) o a la disponibilidad sexual exclusiva (cuando estaban casadas)”.¹⁹⁶

En este sentido, la expulsión de muchos palestinos y palestinas en 1948 se debió en buena parte al miedo de que las mujeres pudieran ser atacadas o violadas, como ya había sucedido en varios pueblos, por ejemplo, en Deir Yassin. La posibilidad de que esto sucediera significaba para los hombres una amenaza a su honor, de ahí que muchos decidieran anticiparse al peligro

¹⁹⁴ Rema Hammami, “Gender, Nakba and Nation: Palestinian Women’s Presence and Absence in the Narration of 1948 Memories.”, en Ron Robin y Bo Strath (eds.), *Homelands: Poetic Power and the Politics of Space*, Bruselas, P.I.E. Peter Lang, 2003 y Frances S. Hasso, “Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats”, en *International Journal of Middle East Studies*, 32, núm. 4, pp. 491-510. Citado por *Ibid.*, p. 328.

¹⁹⁵ Entrevista realizada Laleh Khalili en el campamento de Nahr al- Barid en El Líbano, 18 de marzo, 2002 y Michael Gorkin y Rafiq Othman, *Three Mothers, Three Daughters: Palestinian Women’s Stories*. Berkeley, University of California Press, 1996, p. 30. Citado por *Ibid.*, pp. 329-330.

¹⁹⁶ Hasso, *op. cit.*, p. 495. *Ibid.* p. 333.

inminente y apresurar su salida. Sólo de manera enunciativa, vale la pena recordar que, por esta decisión, algunas mujeres palestinas han culpado a los hombres del exilio: “Eso es lo que los hombres decidieron... ¡Oh, Dios, qué equivocación! Juro que deberíamos habernos quedado.”¹⁹⁷

De este modo, los abusos y las violaciones cometidas contra el cuerpo de las mujeres pasaban a ser leídos como una presunción de la superioridad y el dominio israelíes sobre los palestinos;¹⁹⁸ al descubrirse incapaces de proteger la virginidad y/o la exclusividad sexual de las mujeres palestinas, los hombres experimentaban el desmoronamiento de su masculinidad.

Por su parte, para las mujeres, los cuerpos violentados, haber sido objetos de tales actos significaba una serie de complicaciones que en el peor de los casos impedían su reintegración a la sociedad. En una obra sobre el éxodo palestino, Nafez Nazzal relata que un refugiado palestino de Ain al-Hilwa, un campo de refugiados en El Líbano, aceptó que un joven se casara con su hija pero le advirtió que ella “no era virgen porque había sido violada por los judíos en Safsaf en 1948”.¹⁹⁹

Así, después de la Nakba, el nacionalismo palestino autorizó ciertas narrativas por encima de otras, y muchas veces lo que se hablaba y lo que se callaba dependía de las nociones de género relacionadas con el honor y la sexualidad de las mujeres. Los actos de violación cometidos por los soldados sionistas entre 1947 y 1949 fueron denunciados por la narrativa nacionalista, pero de manera metafórica.

Para los hombres y las mujeres palestinas era vergonzoso y humillante hablar de aquellos crímenes en sus propios términos, pero al mismo tiempo para el nacionalismo era necesario capitalizar su denuncia. La contradicción se resolvió “nacionalizando” los crímenes, convirtiéndolos en una metáfora de la conquista territorial, de la colonización en Palestina y el despojo de su pueblo.²⁰⁰ La violada en adelante era toda Palestina. Sin embargo, las voces de las mujeres cuyos cuerpos habían sido violentados seguían silenciadas. Humphries y Khalili aseguran que la incorporación de la violación en la narrativa nacionalista palestina no significó la denuncia de las experiencias traumáticas de las mujeres concretas, cuyos nombres, muchas veces, ni siquiera se conocen.

¹⁹⁷Gorkin y Othman, *óp. cit.*, p. 107. Citado por *ibid.*, p. 331.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 335.

¹⁹⁹ Nafez Nazzal, *The Palestinian Exodus from Galilee, 1948*, Beirut, The Institute for Palestinian Studies, 1978, p. 95. *Ibid.*, p. 334.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 334-335.

El propio Yasser Arafat, el líder más importante del nacionalismo palestino, recurrió a metáforas de violencia sexual para describir las estrategias sionistas que “violan la patria palestina y explotan y dispersan a su gente.”²⁰¹ A su vez, la Carta Nacional Palestina promulgada por la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en 1968, considerada como una especie de constitución política nacional, se refería a la conquista de Palestina como la “violación de la tierra”.²⁰²

La definición de quién era palestino en la Carta Nacional Palestina también nos permite ver otros sesgos de género importantes. En el artículo 5to se lee: “Los palestinos son aquellos árabes que, hasta 1947, vivían normalmente en Palestina, independientemente de si fueron desalojados o se quedaron allí. Cualquier persona nacida, después de esa fecha, de un padre palestino, ya sea dentro o fuera de Palestina, es también palestino.”²⁰³

De acuerdo con esta definición, hasta 1947, cualquier persona que habitara en Palestina tenía la ciudadanía, de hecho, en el artículo 6to de la Carta se decía que “los judíos que normalmente habían residido en Palestina hasta el comienzo de la invasión sionista serán considerados palestinos.”²⁰⁴ Sin embargo, después de la “violación” de Palestina en 1948,²⁰⁵ la ciudadanía estaría determinada por la necesidad de construir la “frontera interior” de la nación. Se trataba de una ciudadanía que era excluyente en términos de género y que se regía por un principio patrilineal en el que se vetaría de la ciudadanía a los hijos de cualquier mujer palestina que hubiese procreado con un no-palestino.²⁰⁶ La definición, como señala Hammami, estaría vinculada con la necesidad de controlar la sexualidad de las mujeres que son, en los términos de Yuval Davis, las reproductoras de los límites de la nación.²⁰⁷

En la práctica, el documento que no era legal ni coercitivo fue superado por el propio movimiento de liberación que extendería la nacionalidad palestina a aquellos que participaron y se involucraron activamente en la lucha. Fue superado también gracias a la presión de las mujeres,

²⁰¹ Yasser Arafat, “al-Harb Tandali‘min Filastin, wa al-Silm Yabda’ min Filastin,” Arafat’s UN Address to the General Assembly, p.8. Citado por Massad., *óp. cit.*, p. 45.

²⁰² Organización de la Liberación Palestina, “al-Mithaq al-Qawmi al-Filastini”, en Faysal Hurani, *al-Fikr al-Siyasi al-Filastini, 1964–1974, Dirasat lil-Mawathiq al-Ra’isiyyah li-Munazzamat al-Tahrir al-Filastiniyyah*, Beirut, Markaz al-Abhath, Munazzamat al-Tahrir al-Filastiniyyah, 1980, p. 228. *Ibid.*, p. 43.

²⁰³ “The Palestinian National Charter. Adopted by the Palestinian Palestine National Council (PNC), Cairo, 17 de julio, 1968. En: <http://learnpalestine.politics.ox.ac.uk/uploads/sources/588c278d92b2e.pdf> (Consultado: 4 de marzo, 2019).

²⁰⁴ *Ídem.*

²⁰⁵ Massad, *óp. cit.*, p. 45.

²⁰⁶ Hammami, “Equality...”, *óp. cit.*, p. 321.

²⁰⁷ *Ídem.*

que en 1984 lograron que se modificara esta definición, reconociéndose formalmente el derecho de las mujeres palestinas a otorgar ciudadanía a sus hijos. Con esta reforma, valga decir, Palestina se convirtió en el primer país árabe en dar tal derecho a las mujeres.²⁰⁸

III. La madre palestina: ¿una obligación idealizada o una forma de resistencia?

Durante mucho tiempo las mujeres palestinas han sido identificadas y aceptadas socialmente a partir casi exclusivamente de la maternidad y, aunque el matrimonio ha sido históricamente la lógica básica de la vida tanto para las mujeres como para los hombres palestinos, estos últimos han logrado desarrollar identidades duales que van más allá de la esfera del matrimonio y la paternidad.²⁰⁹

En el siglo XX y específicamente en el marco del movimiento de liberación nacional palestino, la maternidad no sólo siguió determinando el rol de la “mujer” dentro de la sociedad sino también dentro de la lucha política; la maternidad se convirtió en el medio que permitió a las mujeres convertirse en activistas políticas y ganar autoridad dentro de sus comunidades.²¹⁰

En este apartado me interesa aproximarme a la figura de la “madre” dentro del movimiento de liberación palestino, específicamente en el contexto de los años sesenta y setenta, cuando se inicia una etapa de organización e intensa resistencia popular palestina en el marco de la creación de la OLP, el principal “vehículo del nacionalismo palestino”.²¹¹ Mi objetivo es delinear la forma en que dentro del movimiento de liberación nacional se asignaron ciertas responsabilidades a las mujeres, particularmente las relacionadas con la maternidad. Parto de la idea de que la figura de la madre, esa mujer que engendra a los hijos valientes que lucharán por la liberación nacional, es impuesta por la agenda nacionalista pero también es una identidad reivindicada por las mujeres, una identidad que se presentará como un verdadero acto político, como una auténtica forma de resistir y participar en la resistencia nacional.

²⁰⁸ Islah Jad, “The post-Oslo Palestine and gendering Palestinian citizenship”, en *Ethnicities*, núm. 3, vol. 11, 2001, p. 363.

²⁰⁹ Una reflexión sobre la política local palestina organizada históricamente en alianzas familiares, y a partir de la cual se puede explicar la importancia social del matrimonio, puede encontrarse en: Rema Hammami, “Palestinian Motherhood and Political Activism on the West Bank and Gaza Strip”, en Alexis Jetter, Annelise Orleck y Diana Taylor, *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*, Londres, University Press of New England, 1997, pp. 161-162.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 162.

²¹¹ Rashid Khalidi, *Palestinian Identity...*, *óp. cit.*, p. 260.

Como ya se ha dicho, después de la Nakba la organización política palestina se debilitó profundamente, el territorio se fragmentó, las ciudades fueron evacuadas y cientos de miles de palestinos se convirtieron en refugiados, mientras que los que se quedaron en el territorio conquistado por Israel fueron sometidos a un estricto régimen militar y una persecución política, social y cultural sin precedentes, todo lo cual deterioró aún más las condiciones sociales y políticas para que surgiera un movimiento organizado de resistencia.²¹²

Durante este periodo conocido como el de “los años perdidos” –entre 1948 y el establecimiento de la OLP en 1964–,²¹³ el papel de las mujeres fue central para la supervivencia y reproducción de la familia palestina. Como han apuntado diferentes autores, en momentos de crisis, la sociedad palestina como muchas otras naciones, han acentuado la división del trabajo por género, asignando a las mujeres el rol de reproductora de la familia y protectora de los niños.²¹⁴

La importancia social y política de la figura de la “madre” en este contexto empezó a ser retratada en el arte palestino, que ha sido en gran parte y tal vez de manera inevitable un arte nacionalista. En la década de los cincuenta Ismail Shamut, un famoso pintor nacido en 1930 en Lydda –hoy la ciudad israelí de Lod– y expulsado junto a su familia en 1948, empezó a retratar la experiencia del exilio y la vida de los refugiados en escenarios de frío, hambre y desolación. Las mujeres representadas en sus pinturas eran en su mayoría madres alimentando a sus hijos, madres que huían de los ataques sionistas con niños en brazos, mujeres embarazadas en los campos de refugiados, mujeres guardianas y salvadoras de la generación del exilio.²¹⁵

La representación de las madres palestinas integraría nuevos elementos hacia finales de los cincuenta y principios de los sesenta, cuando empezaba una nueva etapa en la lucha de liberación nacional. En 1958, un grupo de palestinos exiliados en Kuwait y otros países árabes crearon el Movimiento Palestino de Liberación Nacional “Fatah”, cuyo objetivo era lanzar una lucha armada para liberar Palestina. Esta organización fue el antecedente de la OLP que se creó por la Liga Árabe en 1964.²¹⁶ Puesto que esta organización nació dependiente del panarabismo

²¹² “The Nakba Generation”, en *The Palestinian Revolution*. En: <http://learnpalestine.politics.ox.ac.uk/teach/week/2> (Consultado: 12 de diciembre, 2019).

²¹³ Rashid Khalidi, *Palestinian Identity...*, *óp. cit.*, p. 178.

²¹⁴ Humphries y Khalili, *óp. cit.*, pp. 349 y 353.

²¹⁵ La galería de pinturas de Ismail Shamut puede consultarse en: <http://www.ismail-shammout.com/gallery/> (Consultado: 15 de diciembre, 2019). Véase, por ejemplo: “Cold and hunger” (1951), “Feeding her baby” (1951), “Massacre of Dair Yassen 2” (1955), “Women from Migdal at the water” (1955), “Will he come back?” (1955), “Thirteen years” (1957) y “Mom” (1957).

²¹⁶ Rashid Khalidi, *Palestinian Identity...*, *óp. cit.*, p. 178

liderado en aquella época por el presidente egipcio Gamal Abdel Nasser, pronto hubo disputas entre la OLP y los grupos de guerrilleros *fedayines*²¹⁷ que ya estaban organizados en la resistencia armada y que acusaban a la OLP de estar demasiado conectada con los Estados árabes y distante del pueblo palestino. En 1966 se conformaría formalmente el Ejército de Liberación de Palestina y hacia finales de los sesenta los Estados árabes irían perdiendo el control sobre la OLP, al tiempo que esta enfatizaba su carácter palestino y crecía su legitimidad, sobre todo debido a que en 1970 los principales grupos de *fedayines* palestinos se integraron a dicha organización.²¹⁸

A partir de entonces se declaraba que las “masas palestinas, independientemente de si residen en la patria nacional o en la diáspora (*mahajir*) constituyen, tanto sus organizaciones como los individuos, un frente nacional unido que trabaja para la recuperación y la liberación de Palestina a través de la lucha armada”.²¹⁹ En 1969 se eligió presidente de la OLP a Yasser Arafat y en este marco se empieza a promover dentro de la elite política la idea de que la función reproductora de las mujeres era una necesidad primordial para la causa de liberación. En algunos de sus discursos, por ejemplo, el mismo Arafat exhortaría a las mujeres palestinas a “engendrar más hijos para la revolución” y a “no tener menos de doce hijos cada una”.²²⁰

Al propio tiempo, en este mismo periodo, el realismo socialista entraría en el arte palestino, y la representación de la mujer se inclinaría aún de manera más evidente a favor de los fines políticos de la resistencia y la liberación nacional. En 1966, el escritor palestino Gasán Kanafani publicó su famoso ensayo “Literatura de resistencia bajo la ocupación”, en el que sostenía que después del “breve periodo de silencio” que siguió a 1948, había surgido un movimiento literario palestino con un “sorprendente espíritu revolucionario” que ya lejos de las lamentaciones que siguieron a la Nakba, brotaba lleno de vitalidad, optimismo y valentía.²²¹ En el primer “medio de expresión” de esta nueva literatura, podemos encontrar claramente la relación que para Kanafani y para el nacionalismo palestino tenía la mujer y la tierra: “el amor a

²¹⁷ *Fedayin* (فدائي) es una palabra en árabe que hace referencia al “sacrificio”, en este contexto se llama *fedayines* a los que “se sacrifican” por la patria, la nación y el pueblo palestino.

²¹⁸ “From the Establishment of the PLO to the 1967 Naksa and the Rise of Revolutionary Legitimacy”, en *The Palestinian Revolution*. En: <http://learnpalestine.politics.ox.ac.uk/teach/week/5> (Consultado: 12 de diciembre, 2019).

²¹⁹ Artículo 8 de la Carta Nacional Palestina (1968), en: “The Palestinian National Charter...”, *óp. cit.*

²²⁰ Citado por Abdulhadi Rabab, “The Palestinian Women’s Autonomous Movement: Emergence, Dynamics, and Challenges”, en *Gender and Society*, vol. 12, núm. 6, diciembre, 1988, p. 655.

²²¹ Véase: Ghassan Kanafani, “Introduction to *al-Adab al-Muqawama*, trad. Sulafah Hijjawi, Bagdad, Directorate General of Culture, 1968, p. 4. En: <http://learnpalestine.politics.ox.ac.uk/uploads/sources/588d7be4a1eb8.pdf>

la mujer está completamente integrado con el amor a la patria. La mujer y la tierra están completamente asimiladas en un gran amor (...) en la gran causa de liberación”.²²²

En este periodo de resistencia política que es también artística, la representación de la maternidad se vuelve central. En las pinturas de Ismail Shamut la madre sigue siendo el leitmotiv, vemos a niños aferrados al cuerpo de sus madres que son una “metáfora de la patria”, pero ahora, además de mujeres cuidando y alimentando a sus hijos, aparecen también madres fuertes apoyando la resistencia armada, mujeres al lado de los *fedayines*, mujeres con el puño en alto y madres abrazando a “los hijos de la libertad”.²²³

Algo similar sucede en la literatura, en la poesía, en la prosa y hasta en canciones.²²⁴ La lectura política, acorde a los fines de la militancia, a veces supera las mismas intenciones de los artistas. En 1956, mientras el poeta Mahmud Darwish pasaba una estancia en la cárcel, escribió el poema “A mi madre”, que la sociedad palestina interpretó como un canto de nostalgia nacionalista. Este poema fue musicalizado por Marcel Khalife y cantado por millones de personas que creyeron que la madre de la que hablaba Darwish era la patria, sin embargo, según el mismo poeta, se trataba de un poema que había escrito tratando de expiar un sentimiento de culpa y reconciliarse con su madre biológica.²²⁵

La inclinación a priorizar la función reproductiva de las mujeres y, en algunos casos, hasta a definir su participación política en función de engendrar a los combatientes masculinos, es compleja en tanto no sólo revista sesgos de género propios de la sociedad palestina, sino también porque aquí se intersectan las dinámicas de ocupación y despojo israelíes que hemos visto en el capítulo anterior.

El triunfo israelí en la guerra de 1967 fortaleció la importancia social y política de la maternidad. Ante la abrumadora derrota árabe, la resistencia palestina se diversificó conscientemente, la resistencia ya no sólo se daba a través de la lucha armada sino también mediante la existencia misma de los palestinos, es decir, a través de la determinación a

²²² *Ibid.*, p. 4.

²²³ Véase, sólo como botón de muestra: “PLO” (1965), “Motherhood in Green” (1966), “Motherhood” (1967), “My children” (1968), “Until he’s back” (1969), “Motherhood” (1971), “Motherland” (1972), “Children of freedom” (1972) y “The eternal bond” (1975) entre muchas otras. En <http://www.ismail-shammout.com/gallery/>

²²⁴ Quizá los poemas más famosos en este sentido sean: “A mi madre” y “Sobre esta tierra” de Mahmud Darwish y “Sólo quiero estar en su seno” de Fadwa Tuqan.

²²⁵ Mahmud Darwish hizo explícita su rechazo a esa “obsesión de querer siempre servir a la causa a través de la poesía”, en una entrevista en 1955 dijo: “He enterrado muchos de mis poemas que no tenían otra legitimidad que la de apoyarse en la cuestión palestina. Lo he hecho, convencido de que el poeta palestino debe integrar su yo, y entonces la tragedia palestina encontrará su expresión más refinada. Darwish, *óp. cit.*, pp. 55 y 127. El poema puede consultarse en: http://www.poesiaarabe.com/darwish_a_mi_madre.htm (Consultado: 15 de diciembre, 2019).

permanecer en el territorio conquistado por las fuerzas israelíes, aguantar las penurias económicas y la pérdida de los seres queridos. La maternidad jugará aquí un rol central. Las mujeres que se involucraron directamente en la resistencia palestina se dividieron en dos grupos: las mujeres sobre todo jóvenes que participaron en la lucha armada y desafiaron los roles tradicionales de género asignados por el nacionalismo, y las “madres de los combatientes” cuyas funciones principales eran preparar la comida de los *fedayines*, transmitir mensajes y en algunas ocasiones transportar armas.²²⁶

Es en este periodo, en la década de los setenta, que surge la estrategia del *sumud*, una palabra árabe que significa “resiliencia” y que algunas escritoras palestinas, como Lena Meari, han definido como la capacidad de una persona para permanecer, resistir y existir ante cualquier tipo de opresión.²²⁷ La idea del sacrificio voluntario como acto político se convirtió en una contribución sustancial de la mujer-madre en la resistencia palestina.²²⁸ Encontramos así, la idealización de las mujeres embarazadas, redondas, que se convierten en el icono del *sumud*.²²⁹

Por otra parte, la madre de un mártir, que moría luchando por la nación, se transformaba automáticamente en la voz más auténtica de las pérdidas y las injusticias de la ocupación y, sin embargo, esta figura exaltada, idealizada se oscurecía por un hecho, a saber, casi todos los modos de participación popular de las mujeres en la resistencia no eran más que extensiones de los roles tradicionales de la maternidad. La mujer podía participar en la vida política, pero en los lugares socialmente aceptados, al unirse a la resistencia debía tener un comportamiento que fuera considerado adecuado con las nociones del honor nacional.²³⁰

Un ejemplo insuperable de la sublimación de la figura de la madre palestina lo encontramos en una de las novelas más famosas del propio Gasán Kanafani *Um Saad* (La madre de Saad), publicada en 1969.²³¹ El lenguaje sencillo y sin ambigüedades que caracterizan esta obra no son fortuitos, la nueva realidad del pueblo palestino compromete al escritor y se hace explícita la intención de “enseñar” a las masas. En una particular “Introducción” a la novela –que no había aparecido en obras anteriores–, Kanafani intenta convencernos de que la protagonista de la historia, la madre palestina, es un “ser real”, una “mujer de carne y hueso”, aunque pronto se

²²⁶ Hammami, “Palestinian Motherhood...”, *óp. cit.*, pp. 163-164.

²²⁷ Meari, *et al.*, *Rethinking Gender...*, *óp. cit.*, p. 13.

²²⁸ Fonseca, *óp. cit.*, p. 36.

²²⁹ Hammami, “Palestinian Motherhood...”, *óp. cit.*, pp. 163

²³⁰ Fonseca, *óp. cit.*, pp. 36-37.

²³¹ Gasán Kanafani, *Hombres en el sol. Lo que os queda. Um Saad*. Trad. María Rosa de Madariaga, Madrid, Libertarias, 1991. El título de la obra original es أم سعد.

nos revele una imagen idealizada, un principio y anhelo encarnado sin contradicciones y miserias humanas. La intención de cambiar el rumbo de la historia a través de la ficción y la estética literaria no tiene disimulo, refiriéndose a la “clase heroica y oprimida arrojada a la miseria de los campos”, Kanafani afirma: “aprendemos de las masas y, a cambio, también les enseñamos”.²³²

Señalada por algunos como un clásico del realismo socialista en el contexto palestino²³³ y, por lo tanto, posible objeto de rechazo y condena en nuestros tiempos “post-ideológicos”, la obra de Kanafani es una valiosa oportunidad para aproximarnos a la figura de la “mujer-madre” palestina que ha sido objeto de idealizaciones contradictorias que tendieron a subordinar lo femenino en la narrativa nacional.

En esta obra nos encontramos con uno de los símbolos más solemnes de la identidad palestina, la madre campesina que es, al propio tiempo, la tierra. Una madre desposeída, caracterizada por su olor a campo, su traje austero, su solidez tallada por el trabajo difícil. Una madre que, como muchas otras, fue expulsada de Palestina en 1948 y que hace veinte años vive en un campo de refugiados en el Líbano. La historia, compuesta de nueve relatos cortos, se desarrolla en diálogo con el narrador, un escritor que bien podría representar al intelectual que Kanafani describe en la introducción de la novela, un escritor fundido con las masas.

Valga decir que al menos en dos partes del relato la necesidad de equiparar la labor del escritor y de las masas se hace manifiesta. En algún momento Um Saad dice al escritor “Tú sabes escribir cosas, yo nunca fui en mi vida a la escuela, pero sentimos lo mismo, ¿no es verdad?” La distancia entre estos dos personajes intenta achicarse nuevamente, cuando afirma su resistencia desde la maternidad: “tú escribes lo que piensas, yo no sé escribir, pero les envío allá a mi hijo... Así, de esta manera, digo lo mismo que tú, ¿no es verdad?”²³⁴

La protagonista de la historia, la madre campesina, cuenta al narrador que su hijo Saad se ha unido a los *fedayines* y de inmediato se revelan en un tono poético las metáforas de la madre con la tierra, acaso como representación nostálgica de la vida rural y el territorio perdido. Se trata de una mujer que “protege a sus hijos con las manos como la tierra protege el tallo delicado de

²³² Aunque pequeña, la introducción firmada por Gasán Kanafani hace manifiesto su compromiso con el “sufrimiento de las masas” que pese a todo considera en la “vanguardia de la lucha”. Aquí, Kanafani se presenta a sí mismo como parte de esa clase de palestinos, “esa clase en medio de la que he vivido y con la que vivo, aunque no sabría decir hasta qué punto vivo para ella.” Gasán Kanafani, *Hombres en el sol. Lo que os queda. Um Saad., óp. cit.*, p. 112.

²³³ María Rosa de Madariada, “La voz de Gasán Kanafani: de la tragedia a la esperanza”, *Ibid.*, p. 166.

²³⁴ Kanafani, *Hombres en el sol...*, *óp. cit.*, p. 123.

la planta joven”,²³⁵ una mujer con “frente color de tierra”, que llora lágrimas que “surgían de la tierra como un manantial esperado desde la eternidad”. Una madre de brazos sólidos y morenos que echa al “mundo hijos combatientes”.²³⁶

Una mujer arrojada a su responsabilidad de madre, que asume con valentía y sin quejas su destino, desempeñar el papel tradicional de la mujer, parir hijos que luego serán *fedayines*: “los echa al mundo y Palestina se los lleva”.²³⁷ Una mujer que para el narrador parece casi absoluta, sin contradicciones ni miserias a pesar de sus condiciones objetivas. “Nunca la oí quejarse” dirá el narrador, retratando una madre firme ante la “insoportable” y “desgarradora” vida en los campos de refugiados. Maltratada por su esposo y cansada de lavar ropa, escurrir bayetas, limpiar los cristales de las ventanas, fregar el suelo y sacudir las alfombras de casas ajenas, llega a su casa, que “no es más que una habitación dividida a la mitad por un tabique de hojalata”, para continuar con su deber, proveer comida a Abu Saad, su esposo, e hijos.

La confinación evidente de Um Saad a las actividades maternas del hogar se extiende al contexto de la resistencia nacional palestina. Así, cuando Um Saad se entera de que su hijo se ha unido a la lucha armada, su primera preocupación es proveerle de alimento: “Si estuviera más cerca, le llevaría todos los días la comida hecha con mis manos”, “Viviría con ellos y les prepararía la comida, me desvelaría por atenderlos...”.²³⁸

Un elemento bastante sugerente es la dimensión colectiva que alcanza en el relato la relación madre-hijo.²³⁹ La relación individual entre estas dos figuras parece ser reemplazada por una madre colectiva. Al menos eso nos sugiere el episodio en el que Saad junto a otros *fedayines* se encuentra rodeado por el ejército israelí. Escondidos en un campo, y después de pasar días de hambre, Saad mira a lo lejos a una mujer vestida de campesina. Inmediatamente asegura a sus compañeros que esa mujer es su madre; ante la incredulidad de estos, Saad se aventura a llamarla y al escuchar ésta su voz le responde: “el enemigo te hace pasar hambre hijo mío... ven, ven con tu madre (...) ¿hay contigo otros muchachos? Dale de comer. Al atardecer volveré y les dejaré algunas provisiones al borde del camino...”.²⁴⁰ Aquella mujer, quien evidentemente no era Um

²³⁵ *Ibid.*, p. 119.

²³⁶ *Ibid.*, p. 125.

²³⁷ *Ibid.*, p. 145.

²³⁸ *Ibid.*, p. 121.

²³⁹ Carol Bardenstein, “Raped Raped Brides and Steadfast Mothers: Appropriations of Palestinian Motherhood”, en, Alexis Jetter, Annelise Orleck y Diana Taylor, *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*, Londres, University Press of New England, 1997, p. 177.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 126-127.

Saad, les proveería de comida durante cinco días, salvándolos de la muerte. Al contarle Saad esta historia a su verdadera madre, en una visita a su casa, ésta asume que, en la lucha de liberación nacional “todas las madres se han convertido en madres de todos los hijos”:²⁴¹ “Saad dice que me vio allí. Si no hubiera estado allí para darle de comer, se habría muerto de hambre”.²⁴²

Así, pues, en Um Saad tenemos un desborde de discursos y metáforas en torno a la nación y lo que debería ser la madre. Se asume que las mujeres, sobre todo aquellas que son madres, entienden el significado del sacrificio, se mantienen firmes a los roles tradicionales de reproducir, proteger, procurar y criar a los miembros de la colectividad nacional. Y, a pesar de la idealización o, quizá, gracias a ella, la naturaleza de la participación de la mujer en la resistencia palestina se limita, en este momento, a la energía maternal.²⁴³ Um Saad se dignifica a través de la agencia de su hijo, su vida en el campo de refugiados toma cierta esperanza, casi exclusivamente a través de la actuación de aquel.

Si bien es cierto que la relación colectiva y metafórica madre-hijo ha desempeñado un papel fundamental para proporcionar consuelo a la pérdida y muerte de los integrantes de la nación, como hemos visto, es necesario preguntarnos por qué las imágenes más predominantes de las mujeres, al menos en este periodo, son las de aquellas que suscriben los roles tradicionales de proporcionar hijos a la nación. Lo paradójico de esta idealización, es que, como anuncia el propio Kanafani en la “Introducción” de la novela, sigue siendo esta clase de palestinos idealizados –y este género, agregaría– el que sigue pagando más caro “el precio de la derrota.”²⁴⁴ Las madres palestinas, como afirma Rema Hammami, ya no están dispuestas a seguir siendo las madres míticas del mundo. En el lenguaje anticolonial y de liberación nacional, se podría agregar, como sugiere Massad, que ninguna nación es libre con la mitad de sus miembros siendo sacrificados y subordinados.²⁴⁵

²⁴¹ Bardenstein, *óp. cit.*, p. 178.

²⁴² *Ibíd.*, p. 128.

²⁴³ Bardenstein, *óp. cit.*, p. 179.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 122.

²⁴⁵ Massad, *óp. cit.*, p. 54.

IV. Generación post-Oslo: despolitización y resistencia de las mujeres palestinas

Las mujeres palestinas de la generación post-Oslo se enfrentan a un contexto social y político bastante diferente al de las activistas y militantes de las décadas de los sesenta, setenta y ochenta. Como hemos visto en el primer capítulo de este trabajo, las demandas nacionalistas y anticoloniales propias de aquella época se han transformado a pesar de que Palestina no ha logrado materializar su proyecto nacional en un Estado independiente y soberano.

Después de los Acuerdos de Oslo, la AP se ha declarado como la única con la capacidad de empoderar a la sociedad civil –y a las mujeres–²⁴⁶ en el marco del proceso de creación del “Estado palestino”,²⁴⁷ sin embargo, sigue siendo incapaz de garantizar la seguridad y las necesidades más básicas de su población –como salud, educación y trabajo– al tiempo que favorece la integración de políticas neoliberales acordes a la gubernamentalidad internacional. Todo esto en un contexto en el que el Estado de Israel, con sus políticas de segmentación y segregación espacial, sigue siendo el poder súper soberano al que está subordinada la AP.

En este último apartado me interesa aproximarme a las formas en que el proceso de Oslo ha transformado ya no al movimiento de liberación nacional palestino, sino a algunos grupos de mujeres políticamente organizadas. Mi objetivo es delinear de manera general ciertas formas en que en el contexto de creación del sub-estado palestino, se conciben, elaboran y disponen algunas relaciones de género.

Hemos visto ya que, con los Acuerdos de Oslo, la AP favoreció la incorporación de ciertas lógicas que buscan el desarrollo y la paz neoliberales y, en ese sentido, ha implementado ciertas políticas de género que asignan a las mujeres palestinas nuevos roles. Las iniciativas de modernización impulsadas en este contexto, bajo las cuales se ha promovido la imagen de una “mujer nueva y moderna”,²⁴⁸ han modificado los principios que sostuvieron el movimiento de mujeres durante buena parte del siglo XX.²⁴⁹ La figura de la mujer secular, liberal y profesional,

²⁴⁶ Hammami, “Intervention...”, *óp. cit.*, p. 27.

²⁴⁷ En 2013, después de que la ONU reconociera a la Autoridad Palestina como Estado observador, se proclamó el establecimiento del “Estado de Palestina”, “Palestinian Authority Officially Changes Name to ‘State of Palestine’”, en *Haaretz*, 5 de enero, 2013, en: <https://www.haaretz.com/.premium-pa-changes-name-to-palestine-1.5288367>.

²⁴⁸ Como hace notar Jad, tanto en Palestina como en otros países árabes, la “modernización” de la mujer árabe se ha caracterizado por la verticalidad de su aplicación, siendo en todos los casos la élite nacional quien desde arriba hacia abajo promociona las estrategias que harán nacer a la “nueva mujer moderna”. *Idem*.

²⁴⁹ Jad, “The post-Oslo Palestine...”, *óp. cit.*, p. 362.

involucrada en alguna Organización No Gubernamental (ONG), por ejemplo, fue impulsada en detrimento de la guerrillera, líder o militante de partidos y organizaciones de base.²⁵⁰

Puesto que la implementación de políticas de género que buscan la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres es uno de los requisitos que la AP debe cumplir en el proceso de construcción del Estado palestino, su gobierno ha promovido la incorporación de algunas organizaciones de mujeres en el gobierno. Así, mientras reprime a los grupos disidentes, intenta integrar a su gobierno, organizaciones que podrían hacerlo parecer incluyente y legítimo en la sociedad palestina pero también en la comunidad internacional.

En este escenario, la relación entre el gobierno y algunas organizaciones de mujeres se movió entre la defensa y el cabildeo. La disyuntiva era evidente: si las organizaciones de mujeres mantenían una posición crítica al proyecto modernizador de la AP y continuaban resistiendo a la ocupación israelí por medios no aprobados en Oslo, su posición sería de franca vulnerabilidad frente a la represión y censura del nuevo gobierno. Si por el contrario respaldaban el proceso de paz, su legitimidad en la sociedad palestina podría deteriorarse.²⁵¹

El “movimiento de mujeres” palestinas, como en todas las naciones, es diverso, hay grupos que priorizan el enfoque jurídico cercano al gobierno, organizaciones islamistas y algunas otras afines a partidos políticos diferentes a Al Fatah, el partido que controla la AP. En esta diversidad, hubo grupos que se mantuvieron críticas al gobierno palestino y algunas otras que decidieron apoyar e integrarse al proyecto político de la AP.

En este contexto surgieron las “femócratas”, un término que hace referencia a las mujeres que desde puestos gubernamentales impulsan políticas a favor de la igualdad entre hombres y mujeres.²⁵² Las femócratas palestinas operaron en el Comité Interministerial para el Progreso de la Condición de la Mujer (IMCAW), creado en 1994 por la AP y que posteriormente se convertiría en el actual Ministerio de Asuntos de la Mujer.²⁵³ En el proceso que llevó al establecimiento de esta institución podemos encontrar algunas de las tensiones y contradicciones que subyacen en el gobierno palestino de la AP en relación con el movimiento de mujeres.

En 1994, diferentes organizaciones de mujeres establecidas en los Territorios Palestinos presentaron al gobierno de la AP un proyecto para establecer un Ministerio de Asuntos de la

²⁵⁰ *Ibid*, p. 361.

²⁵¹ Jad, *óp. cit.*, p. 364.

²⁵² Véase: Yeatman A, *Bureaucrats, Technocrats, Femocrats: Essays on the Contemporary Studies*, Sydney, Allen and Unwin, 1990.

²⁵³ El Ministerio de Asuntos de la Mujer fue creado hasta el 2003. Hawari “The Political Marginalization ...”, *óp. cit.* y Jad, *óp. cit.*, p. 365.

Mujer, el entonces presidente Yasser Arafat no lo aprobó y en su lugar estableció el IMCAW, ocasionando un conflicto entre la Unión General de Mujeres Palestinas (GUPW) –una organización creada en 1965 dentro de la OLP y que desde entonces había trabajado con mujeres palestinas en la diáspora y en los territorios ocupados– y la jefa de IMCAW. Para solucionar los conflictos Arafat propuso la creación de un nuevo organismo que incluyera a mujeres tanto del gobierno (IMCAW) como de la GUPW, sin embargo, las contradicciones no desaparecieron con esta resolución.²⁵⁴

En primer lugar, el IMCAW fue creado mediante mecanismos paternalistas y de favoritismo personal que seguían buscando sobre todo proyectar al exterior una imagen incluyente y comprometida con las demandas de las mujeres. Arafat nominó a la mayoría de las mujeres que ocuparon puestos clave en esta institución. En este sentido, como señala Islah Jad, no todas las femócratas palestinas buscaron impulsar una agenda feminista, en algunas ocasiones fueron sobre todo sus relaciones personales y familiares con individuos en puestos de poder, y no sus antecedentes feministas o en la lucha popular, las que las llevaron a ocupar cargos políticos.²⁵⁵ Ya desde la década de los ochenta ciertas prácticas de favoritismo habían empezado a pervertir algunos procesos democráticos dentro de la OLP; en este sentido, Jamil Hilal ha definido a la OLP y después a la AP como organizaciones “neopatrimoniales” en las que las relaciones personales con los líderes y la lealtad política han sido los principales elementos que estructuran el acceso a puestos de poder.²⁵⁶

Pero, más allá de las relaciones de patrocinio con las que se integraron mujeres al gobierno palestino, un problema central ha sido la dependencia a las donaciones internacionales. El comité propuesto por Arafat –integrado por mujeres del gobierno (IMCAW) y de la GUPW– siguió el modelo de las ONGs porque así podía demostrar su nivel de profesionalización y por lo tanto garantizar las donaciones internacionales de las que dependían. Esto ocasionó que las femócratas se concentraran en cumplir con ciertos requisitos técnicos y dejaran de lado la construcción de políticas de género consistentes que involucrara las agendas política y económica del nuevo gobierno. Así, la creación de esta institución, tanto como el supuesto compromiso

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Kandiyoti ha señalado que el acceso al poder dentro del movimiento de liberación nacional palestino y después en el gobierno de la Autoridad Palestina, llegó a basarse en relaciones de parentesco, tendencia que comparte con otros países árabes. Véase: Kandiyoti D. Prefacio, en Joseph Suad. (ed.), *Gender and Citizenship in the Middle East*, Nueva York, Syracuse University Press, p. xv. Citado por *ibid.*, 364-365.

²⁵⁶ Jamil Hilal, *The Palestinian Political System After Oslo: A Critical Assessment*, Muwaten, Ramallah, 1998. Citado por Hammami y Johnson, “Equality with a Difference...”, *óp. cit.*, p. 324.

con la igualdad de género que políticos y funcionarios públicos expresaban en su discurso, se explicaban en buena medida por la necesidad de la AP de ganar puntos con la comunidad internacional y atender las presiones de la ONU en relación con las políticas de género.²⁵⁷

Una de las consecuencias a largo plazo ha sido la desmovilización de diferentes grupos y organizaciones políticas de base, así como la “monopolización del espacio público” por parte de la AP.²⁵⁸ Algunas autoras palestinas han definido este proceso en términos de una “profesionalización” de la política y una “ONGización” del movimiento social y político de las mujeres.²⁵⁹

Las restricciones israelíes que no se mitigaron en ningún momento, por un lado, y las aspiraciones del gobierno palestino por ganar puntos entre la comunidad internacional, por el otro, paralizaron el papel de resistencia contra la ocupación israelí que desde su origen había desempeñado la GUPW.²⁶⁰ Cooptada por el partido Al Fatah y sin independencia financiera, la GUPW cayó en conflicto y contradicciones internas. En entrevista con Islah Jad, una integrante de dicha organización explicaba:

Cada vez que queremos publicar un folleto o cualquier documento político, ellos insisten en que tenemos que agregar algunas frases glorificantes sobre el presidente y nos piden que mostremos sus fotos. Aquí somos rebeldes, no estamos acostumbradas a eso. Además, se opusieron a que una de nuestras líderes asistiera a una conferencia en Amán porque ella era una de las firmantes de un folleto publicado por un grupo de oposición que criticaba la corrupción en la Autoridad Palestina. Por supuesto que tenemos que criticar al gobierno; es nuestro derecho. No estamos representando al gobierno. Representamos a nuestra gente, a nuestras mujeres.²⁶¹

Es importante detenerse brevemente en este tipo de cooptación porque en él se puede inquirir la forma en que ciertas demandas feministas han servido para promover lógicas

²⁵⁷ Jad, *óp. cit.*, pp. 365-366.

²⁵⁸ Azmi Bishara, “Reflections on the Reality of Oslo Process”, en George Giacama y Dag Joround (eds.), *After Oslo, New Realities, Old Problems*, Londres, Pluto Press, 1998, p. 214. Citado por Hammami y Johnson, “Equality with a Difference...”, *óp. cit.*, p. 324.

²⁵⁹ La ONGización refiere a la prioridad política que se dio a las ONG en Cisjordania y Gaza bajo la influencia del proceso de construcción de Estado iniciado por la Conferencia de Madrid y los Acuerdos de Oslo en la década de los noventa. Véase: Rema Hammami, “NGOs: the Professionalisation of Politics”, en *Race and Class*, núm. 32, vol. 2, 1995, pp. 51-63.

²⁶⁰ Véase: Islah Jad, “The Demobilization of a Palestinian Women’s Movement: From Empowered Active Militants to Powerless and Stateless ‘Citizens’”, en Amrita Basu (ed.), *Women’s Movements in the Global Era. The Power of Local Feminisms*, Westview Press, 2010, pp. 343-374.

²⁶¹ Traducción propia. Jad, “The post-Oslo...”, *óp. cit.*, p. 368.

neoliberales. Pensemos, por ejemplo, en las políticas que buscan incorporar a las mujeres al mercado laboral, una demanda central en la lucha liberal por la igualdad de género. En el caso palestino, diferentes organismos internacionales han buscado instruir a la AP sobre los pasos que debe seguir para implementar políticas de empleo que permita el ingreso de las mujeres al trabajo asalariado. Sin embargo, esta intervención que supuestamente busca la emancipación de la mujer promueve lógicas neoliberales que muchas veces no sólo dejan intactos los mecanismos de opresión propios de la ocupación israelí, sino que también acentúan las disparidades sociales y económicas internas o, en el mejor de los casos, no logran un cambio importante en la división sexual del trabajo.²⁶²

La lucha por la igualdad en este sentido es, por decir lo menos, problemática. En primer lugar, se trata de una política que se implementa en un contexto de plena desigualdad que, a su vez, contrarresta el potencial subversivo y anticolonial del movimiento de mujeres; el derecho a participar en la liberación nacional, por ejemplo, se intercambia por una ley que permite a las mujeres el acceso a un trabajo precario. La liberación femenina en estos términos resulta absurda: la mujer entra al campo laboral satisfaciendo las iniciativas de modernización, sólo para sufrir la misma explotación que los hombres palestinos. Impulsar la igualdad liberal entre los sexos sin aspirar a la transformación del modelo entero –en este caso de la ocupación israelí y de la crisis nacional palestina–, tal como sostiene Silvia Federici, sólo legaliza los mecanismos de explotación.²⁶³

Así, mientras se expande la noción de los derechos humanos y la equidad de género, se restringen los derechos políticos de las mujeres y en términos más amplios del pueblo palestino. Si bien la desmovilización social y política de las mujeres se explica en parte por aquella cooptación, también interfieren la profunda crisis y el faccionalismo del proyecto nacional palestino. En ese sentido, como señala Islah Jad, el activismo de diferentes grupos y organizaciones de mujeres no conforman un único movimiento de mujeres, se trata más bien de un campo de conflicto y tensiones donde hay posiciones diferentes y a veces contrapuestas. Las femócratas dentro del gobierno, las islamistas desde la oposición, las organizaciones de mujeres dentro de otros partidos políticos, y las activistas que desencantadas se rehúsan a formar parte de alguna organización o partido político, son algunos de los grupos en disputa. A esta división

²⁶² *Ibíd.*, p. 362.

²⁶³ Véase: Silvia Federici, *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013.

ideológica se suma la división territorial, por lo que no es posible hablar de la “mujer palestina” sino de múltiples mujeres en diferentes contextos. Como ya he dicho, las mujeres palestinas de Gaza experimentan la opresión en escenarios muy diferentes que las de Cisjordania, a su vez, las palestinas en Jerusalén y aquellas con ciudadanía israelí, así como las mujeres en la diáspora experimentan y resisten otras formas de violencia.

Para concluir este apartado me gustaría exponer de manera enunciativa algunas de las prácticas autoritarias que el gobierno de la AP usa para limitar el trabajo político de mujeres activistas en Cisjordania, mujeres que no forman parte del reducido grupo de las femócratas, que no pertenecen a algún partido u organización política o que son integrantes de partidos políticos diferentes a Al Fatah, pero que comparten una posición crítica al proceso de Oslo y en general a la posición del gobierno frente a la ocupación israelí.

Yara Hawari ha documentado algunas de las estrategias del gobierno para sofocar el activismo de mujeres palestinas en Cisjordania. Acoso, vigilancia cibernética, detenciones e interrogatorios que pueden llegar al encarcelamiento son algunos de los medios represivos a los que recurre la AP. En el fondo de estas prácticas no sólo está el carácter autoritario del gobierno sino también las lógicas típicamente misóginas que, por supuesto no son exclusivas de Palestina, y que como en muchas otras sociedades se siguen sosteniendo en nociones del honor, la virtud y los comportamientos que supuestamente deben seguir las mujeres.²⁶⁴

Para intimidar y obstaculizar su participación en manifestaciones, las fuerzas de seguridad de la AP han llegado a visitar a la familia de algunas mujeres para “discutir” sobre su activismo. Algunas de estas mujeres han tenido graves problemas con sus familiares que en ocasiones terminan prohibiéndoles participar en actividades políticas. Algunas activistas jóvenes en Ramallah y Jerusalén me contaron que a veces deciden no informar a sus familiares cuando van a participar en alguna manifestación porque no quieren preocuparlos ante la posibilidad de un arresto –israelí si la protesta es contra la ocupación, o por parte de las fuerzas de seguridad de la AP si es contra el gobierno palestino–, pero también porque algunos de ellos creen que este no es el lugar de las mujeres.

Algunas activistas también han denunciado las visitas que las fuerzas de seguridad de la AP hacen en sus lugares de trabajo, en las que intentan persuadir a los empleadores de despedirlas. Hay por supuesto casos más graves en los que algunas mujeres sufren de

²⁶⁴ Hawari “The Political Marginalization ...”, *óp. cit.*

tocamientos por parte de la policía palestina, tal como sucedió en las manifestaciones que se llevaron a cabo en Ramallah en junio del 2018, de las que ya hablé en este trabajo.²⁶⁵

Este estado de doble securitización cuyo origen inmediato son los Acuerdos de Oslo, ha dado lugar a una situación profundamente vulnerable para las mujeres activistas. Aunque el régimen israelí sigue siendo el poder dominante, en la actualidad la experiencia de vida, en este caso de las mujeres palestinas, también es contenida y regulada por la gobernanza palestina, que, en palabras de Hawari, es cada vez más represiva y está más desconectada de la sociedad civil.

²⁶⁵ *Ídem.*

CONCLUSIONES

En este trabajo he intentado aproximarme a algunas de las formas violentas –simbólicas, políticas y corporales– en que las mujeres palestinas, sujetos de carne y hueso, han sido incluidas y excluidas en dos proyectos nacionales: el sionista-israelí y el palestino. Dos proyectos que desde el inicio de la colonización en Palestina se han definido en oposición al otro y que, sin embargo, han empleado en diferentes niveles estrategias para contener, legislar y disciplinar los cuerpos y la sexualidad de las mujeres palestinas.

En el primer capítulo de esta tesis expuse las diferencias fundamentales entre estos dos proyectos, el objetivo fue evitar un despropósito: pensar que por colocarlos en la misma rejilla analítica los considero equiparables política y hasta éticamente. El conflicto en Palestina no se trata de una mera disputa entre dos nacionalismos rivales, entre ellos hay diferencias difíciles de exagerar y que no son experienciales sino estructurales. Atendiendo a esta disparidad es que este trabajo se desarrolló siguiendo el orden propuesto en la Introducción, respetando esa especie de sucesión que se adhiere a lo que Max Horkheimer había dicho sobre el fascismo y el capitalismo en los años treinta: “los que no quieran hablar de manera crítica del capitalismo debieran guardar silencio sobre el fascismo”; y que retomé para los objetivos de esta investigación: los que no quieran hablar críticamente del régimen de ocupación israelí –y de las violencias que ejerce contra las mujeres palestinas–, también deberían guardar silencio sobre la violencia de género en Palestina.

Considero, tal vez de manera impositiva, que examinar y reconocer la violencia generizada y sistemática que el proyecto sionista y después el Estado de Israel han ejercido en contra de las mujeres palestinas es un requisito sin el cual sería un perjuicio aproximarse a los sesgos y contradicciones de género de la sociedad y nación palestinas. Cualquiera que escriba sobre el tema y pretenda eludir la primera crítica terminará produciendo un trabajo en suma incompleto y muy seguramente sus interpretaciones no sólo despolitizaran sino también culturalizaran –en los términos de Lila Abu Lughod– la violencia de género en Palestina.²⁶⁶

Esta investigación se ha desarrollado obedeciendo esta especie de condición. Así, por ejemplo, sólo después de conocer la preocupación de Golda Meir por “tener que despertar cada mañana preguntándose cuantos bebés árabes [palestinos] habrían nacido durante la noche”, es que podemos problematizar, por ejemplo, los discursos en los que Yasser Arafat exhortaba a las

²⁶⁶ Abu Lughod, “Escribir contra cultura”, *óp. cit.*

mujeres palestinas a “engendrar más hijos para la revolución” y a “no tener menos de doce hijos cada una”.²⁶⁷

Representar de manera suficientemente negativa la violencia y las políticas de exclusión y discriminación racial y sexual del proyecto colonial israelí fue el interés primario de esta investigación desde sus primeros esbozos. En el segundo capítulo de esta tesis expuse algunas de las formas en que, en diferentes circunstancias y según las necesidades nacionales, el proyecto colonial israelí buscó dominar, controlar y disciplinar el cuerpo y la vida de las mujeres palestinas. Procesos mediante los cuales ciertos discursos y construcciones de género se han plasmado en prácticas, instituciones y burocracias estatales que incluyen y excluyen a las mujeres palestinas de maneras específicas.

La exposición de las metáforas recurrentes de muchas empresas coloniales, aquellas que erotizan y sexualizan la tierra conquistada y que, en el caso sionista retrató muy bien Moshe Dayan al equiparar la conquista de la tierra de Palestina con la violación sexual de una mujer beduina, permitió comprobar que las metáforas no son simples alegorías o recursos decorativos, sino supuestos fundamentales que se traducen en prácticas de dominación: en, por ejemplo, el “uso” de la violación de mujeres por parte de las fuerzas militares sionistas para expulsar, en 1948, al pueblo palestino.²⁶⁸

No menos importante que la relación intrínseca entre la violación sexual de mujeres y la conquista militar, fue la aproximación a las políticas demográficas mediante las cuales el Estado de Israel buscó proteger el carácter judío de la nación. Las campañas de salud israelíes —en las que, por ejemplo, se distribuían anticonceptivos de manera gratuita a las mujeres palestinas mientras se pedía a las mujeres judías reemplazar a la población fallecida en el Holocausto— evidenciaron que el imperativo israelí de contener el crecimiento y la reproducción de la población palestina dentro de las fronteras del Estado de Israel fue una batalla que se peleó disciplinando el cuerpo —y los úteros— de mujeres concretas. En la fragmentación territorial provocada por la ocupación israelí también encontramos otra violencia generizada que afecta directamente la capacidad reproductiva de las mujeres palestinas: la obstaculización de labores de parto y la provocación de abortos mediante el establecimiento de cientos de *checkpoints* cuyos

²⁶⁷ Yuval-Davis, “National Reproduction...”, *óp. cit.*, p. 92 y Abdulhadi Rabab, “The Palestinian Women's...”, *óp. cit.*, p. 655.

²⁶⁸ Morris, *The Birth of the Palestinian...*, *óp. cit.*, p. 592 y Massad, *óp. cit.*, p. 42.

cierres unilaterales en muchas ocasiones han impedido a las mujeres embarazadas llegar a los hospitales.

El reconocimiento de estas violencias sistemáticas me llevó necesariamente a explorar la reificación de la “mujer árabe” y “palestina” a partir del discurso de la liberación femenina que, especialmente después del 11S, ha servido a Israel para racionalizar la ocupación del territorio. La violencia de género que las mujeres palestinas sufren en su propia sociedad es un fenómeno político-social bastante complejo; activistas y feministas palestinas han analizado durante décadas lo que se une para alimentar dicha violencia: la militarización de la sociedad, el estrangulamiento económico y las amenazas constantes del ejército israelí, por mencionar algunos elementos. Este planteamiento que de bote pronto parece muy básico no lo ha sido tanto conforme nos hemos aproximado a las caricaturizaciones que se hacen del fenómeno. El feminicidio, por ejemplo, suele atribuirse, en el contexto palestino, casi exclusivamente a prácticas religiosas y a una supuesta cultura intratable. El “crimen de honor” como en Israel se insiste llamar al asesinato de mujeres cometido por hombres palestinos, se presenta así, como una práctica diferenciada que sólo ocurre en “Oriente”.

Cuando llegué en junio del 2018 a Palestina mi objetivo era conocer y documentar las prácticas y estrategias que las mujeres palestinas llevan a cabo para resistir a este conjunto de violencias físicas y discursivas practicadas históricamente por el Estado de Israel, sin embargo, aquello que consideraba pertinente estudiar y decir pronto se vio alterado. La primera señal de este cambio tuvo lugar apenas unos días después de mi llegada a Ramallah, cuando asistí a una manifestación que pensaba era en contra de la ocupación israelí y que resultó ser en contra del gobierno palestino.

Posteriormente, los encuentros y las pláticas que sostuve con algunas mujeres activistas que participaron en esta manifestación confirmaron la necesidad de ampliar los objetivos de esta investigación: si antes me animaba analizar las violencias sexistas y raciales de Israel, ahora consideraba una obligación aproximarme seriamente a las lógicas de dominación masculina inherentes al proyecto nacional palestino. La mirada crítica de este primer grupo de mujeres me obligó a repensar mis juicios sobre la nación y la sociedad palestinas que en principio no estaban exentos de cierta condescendencia y quizá algún tipo de idealización.

Aquí tuvo todo el sentido aquella precisión de que “estamos constantemente convocados a posicionarnos y, si rechazamos o ignoramos esa llamada, las personas con quienes trabajamos

se encargaran de posicionarnos”.²⁶⁹ Si hasta entonces creía que hablar de las contradicciones y los sesgos de género dentro de la sociedad palestina podía ser un perjuicio en tanto podía abonar a las reificaciones culturales y a la instrumentalización política de la violencia de género que racionaliza la ocupación israelí; las interpelaciones de las mujeres que conocí se encargaron de evidenciar no sólo lo ocioso de mi posición sino también mi posible complicidad con aquello que creía estar cuestionando.

Recuerdo, por ejemplo, la precisa intervención de Budur acerca de lo decepcionante y doloroso que algunas veces ha sido la simpatía y solidaridad de algunas feministas extranjeras, que con el fin de ganar batallas ideológicas frente a las feministas liberales, usan el cuerpo de las mujeres palestinas, minimizando, por ejemplo, la imposición del velo después de la Segunda Intifada en algunas regiones de Palestina,²⁷⁰ o idealizando la figura de la “mujer palestina” que nunca se rinde o, aún más, condenando a las mujeres que desafían las imposiciones de su sociedad acusándolas de ser “agentes del imperio”. A veces, decía Budur, parece ser más importante ganar una batalla ideológica que el sufrimiento de mujeres concretas.

La evidencia de que muchas veces bajo criterios falsos de solidaridad e idealización, participamos involuntariamente en aquello que pretendemos combatir —en la opresión generizada en este caso—, me obligó a aproximarme desde otro lugar al tema de esta investigación. Rana Nazzal, otra de las activistas que me acompañó en la realización de este trabajo lo decía de manera bastante pedagógica en sus redes sociales:

Palestina es una nación y un pueblo como cualquier otro. No somos un sueño o una historia romántica. Cuando la gente escribe que los palestinos son los “más nobles” o los “más fuertes” o los “más valientes” me estremezco. ¿No es eso lo que los sionistas dicen a su gente para mantener la supremacía? Nos conviertes en un poster bidimensional y tan pronto ves nuestra humanidad y nuestros errores dejamos de ser las víctimas que quieres apoyar. Nuestra gente es buena y mala, noble y defectuosa, débil, fuerte, egoísta y generosa al mismo tiempo. Somos complejos y contradictorios como tú...²⁷¹

²⁶⁹ Nitzan Shoshan, “Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable”, en *Nueva Antropología*, XXVIII, 2016, p. 161.

²⁷⁰ Véase: Rema Hammami, “Women, the Hijab and the Intifada”, en *Middle East Report*, núm. 164-165, Intifada Year Three, mayo-agosto 1990.

²⁷¹ Rana Nazzal, en *Instagram*, 13 de agosto, 2018. En: <https://www.instagram.com/p/BmbOVs7nXm3/> (Consultado: 13 de agosto, 2018).

En la medida en que entendamos esto, quizá, podamos dejar de mirar con condescendencia aquello a lo que las mujeres palestinas han resistido hace décadas: las representaciones simbólicas que desde el movimiento de liberación nacional han sublimado a la “mujer palestina”, así como las políticas que han buscado someter, contener y legislar su cuerpo. La idealización de la madre palestina, por ejemplo, una figura casi sobre humana que entiende el significado del sacrificio que conlleva la liberación nacional, que se mantiene firme en los roles que le corresponden: reproducir, proteger, procurar y criar a los miembros de la colectividad nacional, mujeres a las que prácticamente se les niega la posibilidad de renunciar o quejarse, mujeres sin contradicciones ni miserias humanas que resisten al colonialismo pariendo hijos, y que se dignifican a través de ellos. Y qué decir de la relación que históricamente ha tenido el honor masculino –que es a veces nacional– con la exclusividad sexual de las mujeres. Esto sucedió, por ejemplo, durante la Nakba, cuando las fuerzas militares sionistas violaron a muchas mujeres palestinas. En esta tesis he recuperado los trabajos de algunas escritoras palestinas que han expuesto cómo los abusos y las violaciones sexuales cometidas contra las mujeres fueron leídas, muchas veces, como una presunción de la superioridad israelí sobre los hombres palestinos que, al descubrirse incapaces de proteger la virginidad y la exclusividad sexual de las mujeres, experimentaron vergüenza y deshonor.²⁷² En otras palabras, la violación del cuerpo de mujeres concretas era importante no tanto por el sufrimiento de ellas sino porque ahí se disputaba el honor de los hombres. He expuesto incluso cómo la posterior denuncia de estos crímenes fue capitalizada por el movimiento de liberación nacional que, al metaforizar el crimen –las violadas ya no eran sólo las mujeres, ahora lo era toda la patria, Palestina– dejó sin rostro y sin nombre a las víctimas.

Una síntesis de que el cuerpo de las mujeres palestinas ha sido un campo de batalla para la empresa colonial israelí pero también para el movimiento de liberación nacional palestino lo encontramos en ese famoso slogan nacionalista que decía: “los israelíes nos ganaron en las fronteras, pero nosotros los vencimos en las habitaciones”.²⁷³

Con todo esto no quiero decir que las mujeres palestinas sean sólo víctimas de violencias generizadas provenientes de proyectos coloniales y nacionales. Precisamente es esto lo que en el fondo he querido refutar. A lo largo de esta investigación he intentado dar cuenta de los discursos

²⁷² Isabelle Humphries y Laleh Khalili, “El género de la memoria de la Nakba”, en Abu Lughod y Saadi, *óp. cit.*, pp. 334-335.

²⁷³ Yuval-Davis, “National Reproduction...”, *óp. cit.*, p. 96.

y practicas violentas que legislan y disciplinan los cuerpos de las mujeres palestinas. No obstante, he buscado también mostrar las variadas formas en que, en sus particulares contextos, resisten y responden a aquellas políticas, que nunca han operado como ejercicios de imposición absolutos.

Hay una vasta evidencia de lo presentes y activas que han estado las mujeres en cada momento importante de su historia nacional. Las mujeres palestinas nunca han sido sólo madres, hermanas y esposas de los hombres, también han sido sujetos independientes, luchadoras y líderes que no dependen de sus relaciones con lo masculino y que, sobre todo no necesitan ser salvadas.²⁷⁴

Mariam Barghouti, otra de las activistas que conocí en Ramallah escribía: “No quiero que peeles mis batallas por mí. Quiero que tomes mi mano mientras paso por ellas. Debe hacerse sin inferiorizar a las personas, sin deshumanizarlas bajo el emblema de la solidaridad. Es importante desviarse del discurso intelectual y de la jerga política y empezar a hablar entre nosotras. No hay necesidad de tratar de impresionar con nuestras palabras, sino de trabajar juntas.”²⁷⁵

Considero que gran parte de la tarea que nos toca a todas aquellas interesadas no sólo en el género sino en cualquier ámbito de lo que de manera muy simple puede llamarse “realidad”, debe estar dirigida a cuestionar los supuestos dicotómicos o binarios con los que suele entenderse e interpretarse el mundo, en este caso, el asunto de la violencia contra la “mujer palestina”, tal vez así, podamos empezar a ver que esas violencias no nos son ajenas aunque en principio no nos sean familiares, y que la lucha contra el colonialismo no puede ir separada de la lucha contra el patriarcado local y nacional.

Me gustaría concluir este trabajo por donde empecé, citando al filósofo rumano Emil Cioran porque sintetiza de manera inmejorable mi posición fundamental antes los hallazgos de esta investigación: “Uno debe ponerse del lado de los oprimidos en cualquier circunstancia, incluso cuando están equivocados, sin perder de vista, no obstante, que están hechos del mismo barro que sus opresores.”.

²⁷⁴ Hawari “The Political Marginalization ...”, *óp. cit.*

²⁷⁵ Entrevista con Mariam Barghouti de Stacy Lanyon en *Magazine Elements of oppression*. En: <http://elementsofoppression.blogspot.com/2015/11/mariam-barghouti.html> (Consultado, 15 de junio, 2018).

REFERENCIAS

ABU LUGHOD, Lila y Maya Mikdashi, “Tradition and the Anti-Politics Machine: DAM Seduced by the Honor Crime”, en *Jadaliyya*, 23 de noviembre, 2012.

_____, “Honoring Solidarity During Contentious Debates... A Letter to DAM From Lila Abu Lughod and Maya Mikdashi”, en *Jadaliyya*, 26 de diciembre, 2012.

_____, “Escribir contra cultura”, trad. Pilar Castro Gómez, en *Andamios*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, 2012.

_____, *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

_____, y Ahmad H. Saadi (eds.), *Nakba. Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria*, trad. Esther Silva, Buenos Aires, Canáan, 2017 [2007].

ABU SARHAN, Taghreed Mahmoud, “Voicing the Voiceless: Feminism and Contemporary Arab Muslim Women’s Autobiographies”, Tesis de Doctorado en Filosofía, College of Bowling Green State University, 2011.

ABDO, Nahla, *Women in Israel. Race, Gender and Citizenship*, Nueva York, Zed Books, 2011.

_____, *Captive Revolution. Palestinian Women’s Anti-Colonial Struggle Within the Israeli Prison System*, Londres, Pluto Press, 2014.

AL-NOWAIHI, Magda M., “Resisting Silence in Arab Women’s Autobiographies”, en *Middle East Studies*, núm. 33, 2001.

BAEZA, Lourdes, “Bar Refaeli desata la ira de la comunidad musulmana”, en *El País*, 30 de octubre de 2018.

BALFOUR, Arthur James, “Declaración Balfour”, 2 de noviembre de 1917.

BANERJEE, Ishita, “Historias imbricadas: imperios, naciones, mujeres”, en Tepichin Ana María, Tinat Karine y Gutiérrez Luzelena (coods.), *Los Grandes Problemas de México. Relaciones de Género, T-VIII*, México, El Colegio de México, 2010.

BARDENSTEIN, Carol, “Raped Brides and Steadfast Mothers: Appropriations of Palestinian Motherhood”, en Alexis Jetter, Annelise Orleck y Diana Taylor, *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*, Londres, University Press of New England, 1997.

BISHARA, Azmi, “Reflections on the Reality of Oslo Process”, en George Giacama y Dag Joround (eds.), *After Oslo, New Realities, Old Problems*, Londres, Pluto Press, 1998.

BTSELEM, “Restrictions on Movement”, 11 de noviembre, 2017.

BTSELEM, “Statistics on Settlements and Settler Population”, 1 de enero de 2011.

BUSH, Laura, “The Weekly Address Delivered by the First Lady”, *The American Presidency Project*, 17 de noviembre de 2001.

BURSTON, Bradley, “Haaretz's Bradley Burston on a tour in West Bank settlements with Daniella Weiss”, en *Haaretz*, 24 de marzo de 2019.

CASTRO, Edgardo, “Biopolítica y gubernamentalidad”, *Temas y matices*, núm. 11, vol. 6, 2007.

CHATTERJEE, Partha, “La nación y sus mujeres”, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 403-428.

CIORAN, Emil, M., *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid: Editorial Taurus, 2014.

DARWISH, Mahmud, *Palestina como metáfora. Entrevistas con el poeta Mahmud Darwish*, trad. Ayub Arwan, Barcelona, Oozebap, 2012.

ENDERLIN, Charles, “Israël devient une « ethnocratie »”, en *Le Monde diplomatique*, 2 de septiembre de 2018.

EQEIQ, Amal, “Electricity and Palestinian Virgins”, en Ghadeer Malek y Ghaida Moussa (eds.), *Min Fami. Arab Feminist Reflections on Identity, Space and Resistance*, Inanna Publications, 2013.

FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, FCE, 3a ed., 1963, [1961].

_____, *Sociología de una revolución*, México, Era, 1968.

FEDERICI, Silvia, *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013.

FONSECA Azuara, Clarisa D., “Dando a luz a la nación: la matria palestina”, en *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, núm. 6, septiembre, 2017, p. 36.

FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, vol. 50, julio-septiembre, 1988 [1982].

_____, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

“From the Establishment of the PLO to the 1967 Naksa and the Rise of Revolutionary Legitimacy”, en *The Palestinian Revolution*.

GARGALLO, Francesca, *Ideas feministas latinoamericanas*, México, Historia de las ideas, 2006.

GHANEM, Asad, Nadim Rohana y Oren Yiftachel, "Questioning "Ethnic Democracy": A Response to Sammy Smooha", en *Israel Studies*, 3 (2), 1998.

GORKIN, Michael y Rafiqa Othman, *Three Mothers, Three Daughters: Palestinian Women's Stories*. Berkeley, University of California Press, 1996.

HAMMAMI, Rema, "Women, the Hijab and the Intifada", en *Middle East Report*, núm. 164-165, Intifada Year Three, mayo-agosto 1990.

_____, "NGOs: the Professionalisation of Politics", en *Race and Class*, núm. 32, vol. 2, 1995.

_____, "Palestinian Motherhood and Political Activism on the West Bank and Gaza Strip", en Alexis Jetter, Annelise Orleck y Diana Taylor, *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*, Londres, University Press of New England, 1997.

_____, "Equality with a Difference: Gender and Citizenship in Transitional Palestine", en *Social Politics*, 1999.

_____, "Qalandiya: Jerusalem's Tora Bora and the Frontiers of Global Inequality", en *Jerusalem Quarterly*, 41.

_____, "Palestinian NGOs Since Oslo: From NGO Politics to Social Movements?", en *Middle East Report*, núm. 214, 2000.

_____, "The Second Uprising: End or New Beginning?", en *Journal of Palestine Studies*, vol. 30, núm. 2, 2001.

_____, "Interregnum: Palestine after Operation Defensive Shield", en *Middle East Report*, núm. 223, verano, 2002,

_____, "Gender, Nakbe and Nation: Palestinian Women's Presence and Absence in the Narration of 1948 Memories.", en Ron Robin y Bo Strath (eds.), *Homelands: Poetic Power and the Politics of Space*, Bruselas, P.I.E. Peter Lang, 2003.

_____, "Intervention: Governance or Governmentality? Reflections on the Palestinian Authority", en *Review of Women's Studies*, vol. 7, 2012.

HASSO, Frances, "Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats", en *International Journal of Middle East Studies* 32, núm. 4, 2000.

HAWARI, Yara, "Patriarchy in Palestine", en *Al-Jazeera*, 4 de diciembre de 2018.

_____, "The Political Marginalization of Palestinian Women in the West Bank", en *al-shabaka*, 28 de julio, 2019.

_____, "Israa Ghrarib's muder has nothing to do with honour", en *Al-Jazeera*, 5 de septiembre de 2019.

- HERZL, Theodor, *El Estado judío*, Buenos Aires, Organización Sionista de Argentina, 2004.
- HIGONNET, Margaret *et al.* (ed.), *Behind the Lines, Gender and the Two World Wars*, Yale University Press, 1987.
- HILAL, Jamil, *The Palestinian Political System After Oslo: A Critical Assessment*, Muwaten, Ramallah, 1998.
- HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999.
- HUMPHRIES, Isabelle y Laleh Khalili, “El género de la memoria de la Nakba”, en Lila Abu Lughod y Ahmad H. Saadi (eds.), *Nakba. Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria*, trad. Esther Silva, Buenos Aires, Canáan, 2017 [2007].
- JAD, Islah, “The post-Oslo Palestine and gendering Palestinian citizenship”, en *Ethnicities*, núm. 3, vol. 11, 2001.
- _____, “The Demobilization of a Palestinian Women’s Movement: From Empowered Active Militants to Powerless and Stateless ‘Citizens’”, en Amrita Basu (ed.), *Women’s Movements in the Global Era. The Power of Local Feminisms*, Westview Press, 2010, pp. 343-374.
- KANAFANI, Ghassan, “Introduction to *al-Adab al-Muqawama*”, trad. Sulafah Hijjawi, Bagdad, Directorate General of Culture, 1968.
- _____, *The 1936-1939 Revolt in Palestine*, Nueva York, Committee for a Democratic Palestine, 1972.
- _____, *Hombres en el sol. Lo que os queda. Um Saad*. trad. María Rosa de Madariaga, Madrid, Libertarias, 1991.
- KANDIYOTI, Deniz, “Identity and its Discontents: Women and the Nation”, en *Millennium Journal of International Studies*, núm. 20, vol. 3.
- KEYSER, Zachary “Palestinians protest in Bethlehem after alleged “Honor Killing” of 21 year-old woman”, *The Jerusalem Post*, 3 de septiembre de 2019.
- KHALIDI, Rashid, *Palestinian Identity : The Construction of Modern National Consciousness*, Nueva York, Columbia University Press, 2010 [1997].
- KHALIDI, Walid, “Revisiting the UNGA Partition Resolution”, *Journal of Palestine Studies*, XXVII, núm. 1, 1997.
- LANDI, María, “Mujeres palestinas: guardianas de la vida, la memoria y la resistencia”, en *Desinformémonos*, 4 de marzo de 2019.
- LANYON, Stacy, Interview to Mariam Barghouti, en *Magazine Elements of oppression*.

LEVY, Gideon, “Twilight Zone. Birth and Death at the Checkpoint”, en *Haaretz*, 10 de septiembre de 2003.

LANZKRON, Naomi, “Les femmes assassinées en Israël depuis le début de l’année”, en *The Times of Israel*, 4 de diciembre de 2018. En: <https://fr.timesofisrael.com/les-24-femmes-assassinees-en-israel-depuis-le-debut-de-lannee/>

MASSAD, Joseph A., *The Persistence of the Palestinian Question. Essays on Zionism and the Palestinians*, Nueva York, Routledge, 2006.

MBEMBE, Achille, *Necropolítica*, trad. Elisabeth Falomir Archambault, Madrid, Melusina, 2011 [2006].

MCCLINTOCK, Anne, “Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family”, en *Feminist Review*, núm. 44, Nationalism and National Identities, 1993.

MCGREAL, Chris, “Israel Learns of a Hidden Shame in its Early Years: Soldiers Raped and Killed Bedouin Girl in the Negev”, en *The Guardian*, 4 de noviembre de 2003.

MEARI, Lena, Maha El Said y Nicola Pratt (eds.), *Rethinking Gender in Revolutions and Resistance*, Londres, 2015.

_____, “Resignifying ‘Sexual’ Colonial Power Techniques. The Experiences of Palestinian Women Political Prisoners”, en *Rethinking Gender in Revolutions and Resistance*, Londres, Zed Books, 2015.

MERNISSI, Fátima, *Sueños en el umbral. Memorias de una niña en el harén*, México, Océano, 1996.

MOHANTY, Chandra Talpade, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en *Boundary*, vol. 12, núm. 3, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism, 1984.

MORRIS, Benny, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

NAFER, Tamer, Suhell Nafer y Mahmood Jrery, “DAM Responds: On Tradition and the Anti-Politics Machine”, en *Jadaliyya*, 26 de diciembre, 2012.

NAGEL, Joane, “Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 2, marzo, 1998.

NASSAR, Tamara, “Palestinian Authority violently suppresses West Bank protests”, en *The Electronic Intifada*, 13 de junio, 2018.

NAZZAL, Nafez, *The Palestinian Exodus from Galilee, 1948*, Beirut, The Institute for Palestinian Studies, 1978,

“Palestinian Poet Fadwa Touqan Dies in West Bank Aged 86”, *Haaretz*, 13 de diciembre, 2013.

“Palestinian Authority Officially Changes Name to ‘State of Palestine’, en *Haaretz*, 5 de enero, 2013.

PAPPÉ, Ilan, *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona, Crítica, 2008.

_____, *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, México, Akal, 2015.

_____, *Los palestinos olvidados: historia de los palestinos de Israel*, Madrid, Akal, 2017.

RABAB, Abdulhadi, “The Palestinian Women's Autonomous Movement: Emergence, Dynamics, and Challenges”, en *Gender and Society*, vol. 12, núm. 6, diciembre, 1988.

REMNICK, David, “The Seventh Day. Why the Six-Day War is still being fought”, en *The New Yorker*, 21 de mayo de 2007.

SAID, Edward W., *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes, Barcelona, DeBolsillo, 2a ed., 2008 [1978].

_____, *La cuestión palestina*, trad. Francisco J. Ramos Mena, México, Debate, 2014 [1979].

SAYIGH, Rosemary, “Researching Gender in a Palestinian Camp: Political, Theoretical and Methodological Issues”, en Deniz Kandiyoti (ed.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, Nueva York, Syracuse University Press, 1996.

SHALHOUB-KEBORKIAN, Nadera, *Militarization and Violence against Women in Conflict Zones in the Middle East. A Palestinian Case-Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

_____, y Suhad Daher-Nashif, “The Politics of Killing Women in Colonized Contexts”, en *Jadaliyya*, 17 de diciembre, 2012.

_____, *Militarization and Violence against Women in Conflict Zones in the Middle East. A Palestinian Case-Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

SHARP, Jeremy M., “Ayuda Extranjera a Israel”, Servicio de Investigaciones del Congreso, 11 de abril, 2014. En: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140805_eeuu_ayuda_militar_israel_tsb

SHLAIM, Avi, *El muro de hierro*, trad. de Regina Reyes Gallur, Granada, Almed, 2011.

SHOSHAN, Nitzan “Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable”, en *Nueva Antropología*, XXVIII, 2016.

SUAD, Joseph, (ed.), *Gender and Citizenship in the Middle East*, Nueva York, Syracuse University Press, p. xv.

SUNDER RAJAN, Rajeswari, *The Scandal of the State. Women, Law, and citizenship in Postcolonial India*, Durham, Duke University Press, 2003.

“The Declaration of Independence”, *Israel State Archives*.

“The Palestinian National Charter. Adopted by the Palestinian Palestine National Council (PNC), Cairo, 17 de julio, 1968.

“The Realization of the Age-Old Dream”, *Israel State Archives*.

TUQAN, Fadwa, *A Mountainous Journey. An Autobiography*, trad. Olive Kenny, Londres, Women’s Press, 1990.

TUÑÓN, Julia (comp.), *Enjaular los cuerpos: normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, El Colegio de México, 2008.

YEATMAN A, *Bureaucrats, Technocrats, Femocrats: Essays on the Contemporary Studies*, Sydney, Allen and Unwin, 1990.

YIFTACHEL, Oren, “‘Ethnocracy’ and Its Discontents: Minorities, Protests, and the Israeli Polity, en *Critical Inquiry*, vol. 26, núm. 4 (Verano, 2000).

YUVAL-DAVIS, Nira y Floya Anthias, *Women-Nation-State*, Londres, Macmillan, 1989.

_____, “National Reproduction and the Demographic Race in Israel”, en Nira Yuval-Davis y Floya Anthias, *Women-Nation-State*, Londres, Macmillan, 1989.

_____, “Zionism, antisemitism and the struggle against racism”, en *Soundings* 36: Politics and Markets, 2007.

ZIZEK, Slavoj, *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Barcelona, Herder, 2015.

_____, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, trad. Damià Alou, México, Anagrama, 2016.

ZURAYK, Constantine, “The Meaning of the Disaster”, Beirut, Khayat’s College Book Cooperative, trad. *The Palestinian Revolution*, 2016 [1956].